

Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr. 4, 14-5, 10

Autor(en): **Friedrich, Gerhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **18 (1962)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878854>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr. 4, 14–5, 10

1.

a) M. Dibelius hat in seinem Aufsatz «Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief» einen eindrucksvollen Aufriß des Gedankenganges von *Hebr. 5, 1–10* gegeben¹. Danach werden in den Abschnitten 5, 1–4 und 5, 5–10 ganz parallele Aussagen gemacht. Zuerst werden 7 Merkmale hohenpriesterlichen Tuns dargelegt: 1. Er ist von Gott berufen (5, 4); 2. er wird von Menschen genommen (5, 1); 3. er tut für Menschen Priesterdienst (5, 1); 4. er kann mit den Menschen mitfühlen (5, 2); 5. er ist in Schwachheit verstrickt (5, 2); 6. er muß vor dem Eintritt in das Heiligtum für sich opfern (5, 3); 7. er muß für das Volk opfern (5, 3). Dem entspricht das Bild Christi 5, 5–10. Auch bei ihm lassen sich diese 7 Merkmale feststellen: 1. er ist von Gott berufen (5, 5. 6); 2. er war Mensch; denn er hat Zeiten des Fleisches gehabt (5, 7); 3. er tut Priesterdienst für Menschen; denn er wird Urheber ewigen Heils für sie und darum Hoherpriester (5, 9f.); 4. er ist als Gehorsamlernender mit den Gehorchenden verbunden (5, 8f.); 5. er kennt die menschliche Schwäche, wie es sich in seinem Schreien und Weinen und bei seiner Angst zeigt (5, 7); 6. auch Christus bringt für sich Opfer dar, nämlich Gebet und Flehen (5, 7); 7. das Opfer für das Volk besteht im Leiden Jesu (5, 8).

Vergleicht man die beiden Parallelreihen etwas genauer miteinander, so bemerkt man, daß die herausgearbeiteten Übereinstimmungen von 5, 1–4 mit 5, 5–10 an einigen Stellen gewaltsam hergestellt sind, an andern die gegebene Interpretation nicht stimmen kann, weil sie der in Kap. 7f. folgenden, ausführlich entwickelten Darstellung vom Verhältnis des levitischen Hohenpriesters zum melchisedekschen Hohenpriester nicht entspricht. Bei 4. ist z. B. das ὑπακούειν in 5, 8 doch noch etwas anderes als das μετριοπαθεῖν in 5, 2. μετριοπαθεῖν berührt sich mit συμπαθεῖν in 4, 15, es ist das rechte Maßhalten zwischen leidenschaftlicher Entrüstung über die Verfehlungen der Schuldigen und mitfühlender Nachgiebigkeit ge-

¹ M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief: Botschaft und Geschichte*, 2 (1956), S. 169–172.

genüber Unwissenden und Irrenden. Das *μετριοπαθεῖν* richtet sich auf Menschen, die einem anvertraut oder sogar untergeben sind. Ganz anders verhält es sich mit dem *ὑπακούειν*, das vom Gehorchen eines Untergebenen dem Übergeordneten gegenüber handelt. Zwar ist Jesus als Gehorsam-Lernender mit den Menschen, die gehorchen sollen, verbunden, da er Urheber ihres Heils ist. Das hat aber mit dem *μετριοπαθεῖν* nichts zu tun. In 2, 18 und 4, 15 wird das Mitfühlen mit der Versuchung begründet. Aber davon wird, wie Diabelius selbst zugibt, in 5, 8 gar nicht gesprochen, sondern es wird gesagt, daß Jesus, obwohl er der Sohn ist, Gehorsam gelernt hat. Das Gegenüber und damit auch die Reaktion, die das Gegenüber auslöst, sind bei *μετριοπαθεῖν* und *ὑπακούειν* jeweils verschieden. Einmal ist es Gott, dem der Sohn gehorcht, dann die Menschen, mit deren Unwissenheit und Irrtum der Hohepriester Mitleid hat.

Auch bei 6. entsprechen sich die beiden Aussagen nicht. Zunächst scheint es so, als ob *προσφέρειν* in 5, 7 direkt das *προσφέρειν* von 5, 2f. aufnimmt. Aber bereits O. Schmitz² hat sehr wohl gemerkt, daß die Sache nicht ganz stimmt, daß «die ganze Vergleichung an diesem Punkt nur künstlich und halb durchzuführen war». Es «folgt... der infolge der Inadäquatheit beider Situationen... doch etwas verschämte und nicht ganz koncinne Nachweis, daß Jesus analog dem normalen Hohenpriester auch für sich selber geopfert habe». Es ist zu beachten, daß die Objekte bei *προσφέρειν* an beiden Stellen andere sind. In 5, 2f. geht es um Opfer und Gaben, die der Hohepriester darbringt (vgl. 8, 3; 9, 9; 10, 11; 11, 4). Diese sind notwendig, weil das Volk sündigt und der Hohepriester ebenfalls sündig ist (5, 3; 7, 27; 9, 7). Davon ist in 5, 7 nichts gesagt. Der Gedanke, daß Jesus für sich selbst opfern muß, ist dem Hebräerbrief fremd. Eine solche Auslegung von 5, 7 würde direkt im Gegensatz zu 7, 26f. stehen, wo es heißt, daß Jesus als Hohepriester heilig ist, frei von Bösem, unbefleckt, geschieden von den Sünden, so daß er «nicht täglich nötig hat, wie die Hohenpriester zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes». *προσφέρειν* ist wohl ein kultischer Terminus. Aber er ist nicht ausschließlich als Opferbegriff zu deuten, sondern er wird im Judentum und auch sonst für das Darbringen des Gebetes verwendet, ohne daß man dabei direkt an das Opfer denken muß. So spricht Achill.

² O. Schmitz, *Die Opferanschauung des späten Judentums und die Opferaussagen des N. T.* (1910), S. 265.

Tat. VII, 1, 3: δευτέραν αὐτῷ προσφέρει δέησιν, Jos. Bell 3, 353: προσφέρει τῷ θεῷ λεηθυσίαν εὐχὴν, Test. Lev. 3, 8: ὕμνον τῷ θεῷ προσφέροντες (vgl. v 6: προσφέρουντες τῷ Κυρίῳ ὁσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν), Test. Gad 7, 2: Κυρίῳ δε ὕμνους προσφέρετε. Diesem Sprachgebrauch entsprechend heißt es in Hebr. 5, 7: δεήσεις καὶ ἰκετηρίας προσφέρειν. Wenn in 5, 2f. und 5, 7 auch dieselben Vokabeln gebraucht werden, so wird sachlich mit demselben Wort doch jeweils etwas anderes gesagt, und die Berührungspunkte von 5, 2f. mit 5, 7 sind sehr gering.

Schließlich ist bei 7. das Leiden Jesu 5, 8 nicht ohne weiteres mit dem Opfer für das Volk 5, 3 gleichzusetzen. Betrachtet man 5, 8 für sich, so stellt man fest, daß mit πάσχειν gar nicht ein soteriologisches Handeln ausgedrückt wird, sondern wie in Phil. 2, 8f. und in andern Christusliedern zunächst ein ganz innerchristologisches Geschehen beschrieben wird. Nach Phil. 2, 8f. heißt es: «Er war gehorsam bis zum Tode. Darum hat Gott ihn erhöht.» Nach Hebr. 5, 8: «Er lernte auf Grund seines Leidens Gehorsam καὶ τελειωθείς.» Von einem ὑπὲρ ἡμῶν ist nichts gesagt. Der Hebräerbrief spricht wiederholt von dem Opfer, das Jesus für das Volk dargebracht hat und das im Leiden bzw. genauer gesagt in seinem Tod besteht, so in 9, 14: «Das Blut Christi, der durch den ewigen Geist sich selbst makellos Gott dargebracht hat, reinigt unser Gewissen von toten Werken» (vgl. 7, 27; 9, 26 und 10, 10). An diesen Stellen wird aber gerade nicht die Übereinstimmung zwischen dem levitischen Hohenpriester und Jesus herausgearbeitet, sondern stets die Andersartigkeit und Gegensätzlichkeit. Charakteristisch dafür ist Hebr. 10, 11f.: «Jeder Priester steht täglich da und verrichtet den Dienst und bringt immer wieder dieselben Opfer dar, die doch niemals die Sünden wegnehmen können. Dieser aber hat ein einziges Opfer für Sünden dargebracht.»

So wird man nicht ohne weiteres sagen können, daß das Heilshandeln Jesu nach 5, 5–10 dem entspricht, was in 5, 1–4 vom Tun des Hohenpriesters ausgesagt war.

b) Auch Michel³ vergleicht die Aussagen 5, 1–4 mit denen von 5, 5–10. Wie bei Dibelius liegt auch bei ihm der Einschnitt nicht nach V. 3, sondern erst nach V. 4. Aber er hebt nicht 7 Merkmale hervor, sondern nach ihm werden 5, 1–4 nur 2 Charakteristika des

³ O. Michel, Der Brief an die Hebräer (1957), S. 13¹⁰.

hohenpriesterlichen Dienstes angegeben und mit dem verglichen, was sich in der Geschichte Jesu Christi ereignet hat. Die erste Vorbedingung ist, daß der Hohepriester, der aus dem Kreis der Menschen und für Menschen eingesetzt ist, mit den Unwissenden und Irrenden mitfühlen kann (5, 1–3). Die zweite Voraussetzung wird in 5, 4 genannt: er muß von Gott berufen werden. Wie Dibelius sieht auch Michel diese in 5, 1–4 aufgestellten Bedingungen von Jesus Christus erfüllt. Allerdings geht der Verfasser des Hebräerbriefes nach Michel in 5, 5–10 nicht in derselben Reihenfolge vor wie in 5, 1–4, sondern er kehrt den Gedankengang chiasmatisch um, indem er zuerst von der Berufung Jesu zum Hohenpriester durch Gott berichtet (5, 5–6) und dann von der Schwachheit, Bewährung und Einsetzung als Hoherpriester.

Michels Aufriß wird dem Text besser gerecht als der von Dibelius. Aber bei 5, 1–4 und 5, 5–10 handelt es sich keineswegs «um zwei parallele Gedankengänge..., von denen der zweite den ersten aus Schrift und Geschichte belegt». Wohl wird in 5, 5 von der Berufung und in 5, 7 von der Schwachheit gesprochen, aber in 5, 9–10 wird noch mehr gesagt als das. Schon in 5, 6 war von dem Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks gesprochen. Das wird in 5, 10 aufgenommen. Anscheinend legt der Verfasser gerade darauf großen Wert. Es könnte durchaus sein, daß der Zielpunkt der Beweisführung sowohl in 5, 5–6 wie in 5, 7–10 derselbe ist.

c) Sehr beachtlich ist, was Schille in seinem Aufsatz «Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes» zu Hebr. 5, 1–10 ausgeführt hat⁴. Nach ihm werden in 5, 1–4 drei Charakteristika des Hohenpriesters genannt: 1. er wird aus Menschen genommen; 2. er unterliegt der menschlichen Schwachheit; 3. er erhält seine Würde von Gott. In demselben Sinne wird 5, 5ff. ebenfalls 1. von der Menschheit Jesu, 2. von seinem Leiden und 3. von seinem Empfang der hohenpriesterlichen Würde von Gott gesprochen⁵. Dabei ist zu beachten, daß nach Schille dem Abschnitt 5, 5–10 ein Lied zugrunde liegt: 5a enthält die Überschrift und das Thema des Liedes. Nach Ausscheiden von V. 6, in V. 7 «in den Tagen seines Fleisches» und in V. 9 «allen, die ihm gehorchen», ergibt sich für Schille ein Lied von 4 Strophen mit je 3 Stichen:

⁴ G. Schille, *Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes*: *Zeitschr. neut. Wiss.* 46 (1955), S. 97–109.

⁵ Schille (A. 4), S. 105.

Christus erhöhte sich nicht, Hoherpriester zu werden,

- I. sondern der zu ihm sprach:
Mein Sohn bist du,
Ich zeugte dich heute,
- II. welcher Bitten und Gebete
zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte,
mit starkem Geschrei und Tränen darbrachte;
- III. und er ward erhört wegen der Frömmigkeit,
und wiewohl er Sohn war,
lernte er an dem, was er litt, den Gehorsam.
- IV. Und vollendet war er Ursache ewigen Heils
benannt von Gott Hoherpriester
nach der Ordnung Melchisedeks.

Strophe I und III handeln vom Sohn, Strophe II und IV vom Hohenpriester.

Die Kritik an Schille richtet sich hauptsächlich gegen seine These vom Hohenpriesterhymnus. 5, 5 gehört ganz offensichtlich noch nicht zum Gedicht. Einmal fehlen dort alle Charakteristika hymnischen Stils. Dann hat das erste Kolon, das ein einleitender Aussagesatz sein soll, die doppelte Länge im Vergleich mit den andern Verszeilen. Gegen die Verwendung eines Psalmzitates in einem urchristlichen Lied wäre nichts einzuwenden. Aber daß der eigentliche Hymnus mit ἀλλά beginnen soll, leuchtet nicht ein. Ferner tritt das ὅς in 5, 7, mit dem die zweite Strophe beginnen soll, ganz unvermittelt auf. Zwischen Strophe I und II besteht eine nicht überbrückte Kluft. Schließlich handelt 5, 7, wie schon gegen Dibelius geltend gemacht wurde, nicht vom hohenpriesterlichen Wirken, sondern von seiner Niedrigkeit und Not. Das zwingt, die Fragen neu zu untersuchen und zu durchdenken.

2.

a) Schille hat vollkommen recht, wenn er in Hebr. 5 einen *Hymnus* vermutet. Allerdings beginnt dieser nicht schon in 5, 5, sondern erst in 5, 7. Der Relativsatz mit ὅς in 5, 7 schwebt in der Luft. Zwischen 5, 6 und 5, 7 ist offensichtlich eine Nahtstelle. Zu ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα paßt die relativische Anknüpfung nicht. Schille schlägt mit den meisten Exegeten vor, das Relativpronomen auf Christus in V. 5a zu beziehen. Das liegt aber sehr weit ab, wenn die Ausführungen von demselben Verfasser sein sollen. Die Schwierig-

keiten lösen sich, wenn man den Hymnus mit ὄς anfangen läßt, wie eine ganze Reihe von urchristlichen Liedern mit dieser charakteristischen relativen Anknüpfung beginnen (Phil. 2, 6; Kol. 1, 15; 1. Tim. 3, 16; Hebr. 1, 3; 12, 2; 1. Petr. 2, 22). Wahrscheinlich schloß man solche Lieder im urchristlichen Gottesdienst an eine Bekenntnisformel an, die Jesus Christus zum Inhalt hatte. Wenn man fragt, wo der Sitz im Leben, wo der liturgische Ort dieser Christuslieder gewesen ist, dann kommen nur Taufhandlung und Abendmahlsfeier in Betracht. Beide sind vom Inhalt der Lieder her in Erwägung gezogen worden. Mehrere Gründe legen es nahe, an ein Tauflied zu denken. Wie immer das βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα im einzelnen gedeutet wird, es muß mit der Nennung des Namens Christi bei der Taufe zusammenhängen. Die Aufgabe des Taufenden, der für die christliche Taufe charakteristisch ist, wird kaum darin bestanden haben, den Täufling unterzutauchen, sondern über ihn beim Taufakt den Namen des Christus auszusprechen zum Zeichen dafür, daß der Getaufte nun Christus gehört⁶. Vielleicht hat auch der Täufling das Bekenntnis «Herr ist Jesus» (Röm. 10, 9) abgelegt. Auf jeden Fall wurde beim Taufakt der Name Jesus Christus ausgerufen⁷, wodurch der Wechsel des Eigentümers offenbar wurde⁸. Daran hätte sich dann ein Christuslied angeschlossen.

Zur Verdeutlichung kann man auf die Proselytentaufe hinweisen. Wenn die urchristliche Taufe auch kaum aus der Proselytentaufe entstanden ist, so wird doch wie auch sonst beim urchristlichen Gottesdienst bei der weiteren liturgischen Entwicklung vom Judentum ein gewisser Einfluß auf die Gestaltung des Ritus ausgegangen sein. In b. Jeb. 47a wird berichtet: «Wenn jemand in der Jetztzeit Proselyt werden will, so spreche man zu ihm: Was veranlaßt dich, Proselyt zu werden; weißt du denn nicht, daß die Israeliten in der Jetztzeit gequält, gestoßen, gedemütigt und gerissen werden und Leiden über sie kommen? Wenn er sagt, er wisse dies und sei dessen gar nicht würdig, so nehme man ihn sofort auf und mache ihn mit manchen der leichteren und manchen der strengen Gebote bekannt. ... Ist er einverstanden, so beschneide man ihn sofort. ... Sofort nach seiner Genesung lasse man ihn untertauchen. Zwei

⁶ G. Dellings, Die Zueignung des Heils in der Taufe (o. J.), S. 69f.

⁷ C. F. D. Moule, *Worship in the N. T.* (1961), S. 53.

⁸ K. Gallings, Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel: *Theol. Lit.zeit.* 81 (1956), S. 65.

Schriftgelehrte stehen neben ihm und machen ihn mit manchen der leichteren und manchen der strengeren Gebote bekannt. Nachdem er untergetaucht und heraufgestiegen ist, gilt er in jeder Beziehung als Israelit.»

Was in b. Jeb. 47a von der Proselytentaufe gesagt ist, wird dem Taufvorgang in der urchristlichen Kirche entsprechen. Die Katechumenen werden auf die Folgen ihres Schrittes hingewiesen. Dann wird die Taufe auf den Namen Christi vollzogen, und statt der Verlesung von Schriftstellen durch Rabbinen singt die urchristliche Gemeinde ein Christuslied; denn nicht das Gesetz bestimmt das Leben des Getauften, sondern Christus, der Erniedrigte und Erhöhte.

Den Abschnitt Kol. 1, 15ff. hatte G. Bornkamm⁹ ursprünglich als Abendmahlslied gedeutet, da es in 1, 12 ausdrücklich als Dankgebet, als Eucharistie eingeführt wird. Auf Grund der Arbeit von E. Käsemann¹⁰ ist er jedoch zu der Überzeugung gekommen, daß der dort zitierte Hymnus ein Tauflied ist. Auch bei Phil. 2, 5ff. hatte E. Lohmeyer an einen Psalm aus der Abendmahlsliturgie gedacht¹¹, da man bei der Feier des Herrenmahls mit Jauchzen Danklieder gesungen habe. J. Jerwell¹² wird aber recht haben, wenn er wegen der Berührungen von Phil. 2, 5ff. mit Kol. 1, 15ff. und speziell wegen der Namensnennung in Phil. 2, 9f. auf die Verbindung von Phil. 2 mit der Taufe hinweist. Diese Deutung des Liedes entspricht auch besser dem Zusammenhang der Paraklese von Phil. 2: Christus wird den Philippern nicht als Vorbild hingestellt, dem sie nacheifern sollen, sondern das Christus-Geschehen ermöglicht ihnen ein Christushandeln. Sie können denken, wie man in Jesus Christus denken muß, weil sie durch die Christusgeschichte in der Taufe andere geworden sind¹³.

Für den Hymnus in Hebr. 1, 3 will G. Bornkamm¹⁴ wegen Hebr. 13, 10–16 die Eucharistie als Sitz im Leben festhalten. Nun besteht aber bei den christologischen Liedern Kol. 1, 15ff.; Phil. 2,

⁹ G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief: Studien zu Antike und Urchristentum* (1959), S. 196.

¹⁰ E. Käsemann, *Eine urchristliche Tauf liturgie: Exeget. Versuche und Besinnungen*, 1 (1960), S. 47ff.

¹¹ E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus* (1928), S. 65f.

¹² J. Jerwell, *Imago dei* (1960), 197ff.

¹³ Vgl. meine Auslegung von Phil. 2, *Das Neue Testament deutsch* 8 (1961).

¹⁴ Bornkamm (A. 9), S. 197f.

6ff. und Hebr. 1, 3, was sowohl den Aufbau wie den Inhalt betrifft, ganz ohne Zweifel eine weitgehende Übereinstimmung¹⁵. Dieser Tatbestand läßt schon vermuten, daß es sich auch bei Hebr. 1, 3 um ein Tauflied handelt. καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν scheint allerdings vom Sühnetod Jesu, von dem großen eschatologischen Versöhnungstag für alle Menschen zu sprechen und auf das Abendmahl hinzuweisen. Nun hat der Tod Jesu ohne Zweifel die endgültige Reinigung der Sünden bewirkt¹⁶. Aber der Tod Jesu steht nicht nur mit dem Herrenmahl, sondern auch mit der Taufe in Verbindung. Das wird in Röm. 6 und Kol. 2, 12 klar herausgestellt. Diese Anschauung findet sich auch im Hebräerbrief. Allerdings ist sie der theologischen Gesamteinstellung des Hebräerbriefes entsprechend anders ausgeprägt. In Hebr. 10, 22 weisen die Worte «besprengen» und «waschen» auf den Taufakt hin¹⁷. Bei «Waschen» ist von «reinem Wasser» gesprochen. Bei «besprengen» ist wegen 9, 13f. 18–21; 12, 24 an das Blut Christi gedacht. Beide Ausdrücke, «waschen» und «besprengen», bezeichnen nicht zwei verschiedene Akte, sondern schildern denselben Vorgang. Nach dem Hebräerbrief wird man bei der Taufe nicht wie bei Paulus mit dem Tode Jesu verbunden, sondern man erhält Anteil an dem sühnenden Blut Christi, und das bedeutet, daß man von den Sünden gereinigt wird¹⁸. Schon in 9, 13f. war im Zusammenhang mit dem Besprengen von der Reinheit gesprochen. Wenn in 10, 2 die «einmal Gereinigten» erwähnt werden, so sind damit die Getauften gemeint, wie ja auch in Joh. 3, 25; Eph. 5, 26 und 2. Petr. 1, 9 die Taufe als Reinigung bezeichnet wird. Die Interpretation des Liedes Hebr. 1, 3 im Zusammenhang mit den andern Christusliedern, insbesondere aber auch seine ihm eigentümlichen Aussagen, weisen auf ein Tauflied hin.

Die Ähnlichkeit von Hebr. 5 mit Phil. 2: Erniedrigung, Erhöhung, Inthronisation¹⁹, legt die Vermutung nahe, daß es sich auch in Hebr. 5 um ein Tauflied handelt. Daß zwischen dem Inhalt des Liedes Hebr. 5 und der Taufe Beziehungen bestehen, läßt sich

¹⁵ E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (31959), S. 61ff.; Jerwell (A. 12), S. 198.

¹⁶ Hebr. 9, 12. 26. 28; 10, 10. 12. 14.

¹⁷ Anders M. Barth, *Die Taufe, ein Sakrament?* (1951), S. 473ff.

¹⁸ K. Hunzinger, *ἁγνίζομαι*: *Theol. Wörterb.* 6 (1959), S. 983, 23ff.

¹⁹ Käsemann (A. 15), S. 64ff.

nachweisen. In der alten Kirche wird die Taufe weitgehend als eine Weihe zum Priestertum aufgefaßt²⁰. Das wird bereits an den Aussagen Hebr. 10, 19–22 merkbar: Christen haben die Ermächtigung zum Eintritt in das Heiligtum; sie sind besprengt und ihre Leiber gewaschen mit reinem Wasser. Durch Besprengung und Waschung wurden im A. T. die Priester zum Dienst geweiht²¹. Wenn die Christen das Heiligtum betreten dürfen, so heißt das, daß sie durch die Taufe zu Priestern gemacht sind; denn nur diese hatten die Erlaubnis dazu. Die Taufe, durch die der Täufling Anteil an der sühnenden und reinigenden Kraft des Blutes Christi erhält, ist Weihe zum allgemeinen Priestertum. Dieser Zusammenhang von Taufe und Berufung zur Priesterschaft ist auch aus 1. Petr. zu entnehmen, wenn die Neugetauften in 2, 9 als «königliche Priesterschaft» angeredet werden. In der alten Kirche²² entsprach die Aufnahme der Christen durch Taufe, Kleiderwechsel, Salbung und erste Kommunion in ganz auffallender Weise der Einführung alttestamentlicher Priester. Bei Hieronymus²³ heißt es mit Hinweis auf 1. Petr. 2, 9 direkt: *sacerdotium laici id est baptismum*. Und Tertullian²⁴ schreibt, daß die Christen, wenn sie dem Taufbad entsteigen, wie Priester gesalbt werden. Wenn also diese Beziehungen von Taufe und Priesterweihe bestanden, lag es sehr nahe, beim Taufakt ein Lied von Jesus, dem Hohenpriester, zu singen. Auch der Zusammenhang, in dem die Verse 5, 7–11 stehen, macht den Hymnus als Tauflied denkbar. In 4, 14 war von der *ὁμολογία* gesprochen, womit nach G. Bornkamm²⁵ an das Taufbekenntnis gedacht ist: «Weil wir einen großen Hohenpriester haben... Jesus, den Sohn Gottes, laßt uns am Taufbekenntnis festhalten.» In 5, 5 wird mit der Zitation von Ps. 2, 7 an die Taufe Jesu erinnert, in der Jesus als Hoherpriester eingesetzt worden ist²⁶. Es folgt dann das Tauflied über den Hohenpriester in 5, 7–10. Dort wird gesagt, daß der Erhöhte Urheber ewigen Heils ist. Der Begriff *σωτηρία* ge-

²⁰ G. Friedrich, Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern: *Zeitschr. Theol. Ki.* 53 (1956), S. 280 f.

²¹ Ex. 29, 4. 21; 40, 12 ff.; Lev. 8, 6 ff. 30; 16, 4.

²² N. A. Dahl, *The Origin of Baptism*, *Interpretationes ad Vet. Test. Mowinckelfestschrift* (1955), S. 46.

²³ Hier. *Dial. contra Lucif.* IV: *Patr. lat.* 23 (1883), 166 a.

²⁴ Tert. *De bapt.* VII: *Corp. scr. eccl. lat.* 20, S. 206, 28 ff.

²⁵ Bornkamm (A. 9), S. 188 ff.

²⁶ Friedrich (A. 20), S. 283.

hört zur Taufterminologie. Nach Mark. 16, 16 wird der Getaufte gerettet, und in dem Tauflied 1. Petr. 3, 21 werden Taufe, Errettung und Erhöhung Christi ebenfalls zusammengefaßt²⁷. Einige Verse weiter in Hebr. 6, 1 ff. wird noch einmal an den Taufunterricht erinnert²⁸, aber nun gesagt, daß diese ganzen Fragen der Taufe nicht mehr erörtert werden sollen. Der Zusammenhang der Stelle, der Inhalt und die Form des Hymnus sprechen für ein Tauflied.

b) Daß es sich bei den Versen Hebr. 5, 7–10 nicht um Worte des Schreibers, sondern um übernommene Tradition handelt, zeigt der Sprachgebrauch dieses Abschnittes. Er enthält eine ganze Reihe von Wörtern, die nur an dieser Stelle im Hebräerbrief stehen: δέησις, ἰκετηρία, κραυγή, εἰσακούω 5, 7, αἴτιος 5,9, und προσαγορεύω 5, 10. Andere Termini kommen wohl im Hebräerbrief vor, haben dort aber zum Teil eine andere Bedeutung. Diese Begriffe machen besonders augenfällig, daß in den Versen 7–10 eine andere Stimme laut wird.

σώζειν begegnet noch in 7, 25. An dieser Stelle hat das Verb die bekannte neutestamentliche, soteriologische Bedeutung: zum ewigen Heil führen, die vollständige Errettung gewähren. In Hebr. 5, 7 dagegen heißt σώζειν aus dem Tode erretten. Dabei geht es nicht um ein Bewahren vor dem Tode oder der Todesfurcht – da dieses nicht zu εἰσακούειν passen würde, müßte man mit Harnack und Bultmann²⁹ ein οὐ hinzufügen –, sondern um ein Herausführen.

Dementsprechend bedeutet θάνατος nicht den natürlichen Tod, das Sterben wie in Hebr. 2, 9. 14f.; 7, 23; 9, 15f.; 11, 5, auch nicht die Todesgefahr – aus ihr ist Jesus ja nicht gerettet worden –, sondern entsprechend gewissen alttestamentlichen Aussagen, besonders in poetischen Stücken, den Bereich des Todes³⁰. θάνατος kann in LXX Wiedergabe von לָאֵשׁ sein. So heißt es in Prov. 23, 14: τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου ῥύση oder in Ps. 30 (29), 4: ἀνήγαγες ἐξ ᾄδου τὴν ψυχὴν μου, ἔσωσάς με ἀπὸ τῶν καταβαινόντων εἰς λάκκον (vgl. 49 [48], 16; 86 [85], 13). θάνατος kann die LXX ganz ähnlich auch für ἦμαρ

²⁷ G. Baumann, Hebr. 5, 7–10: Zeitschr. neut. Wiss. 51 (1960), S. 279.

²⁸ Käsemann (A. 15), S. 119ff.; Bornkamm (A. 9), S. 190.

²⁹ A. Harnack, Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebr.: Sitzungsber. der Preuß. Akademie d. Wiss. zu Berlin; Phil.-hist. Klasse (1929), S. 69ff.; R. Bultmann, εὐλαβής: Theol. Wörterb. 2 (1935), S. 751, 7ff.

³⁰ J. Ungeheuer, Der große Priester über dem Hause Gottes (1939), S. 129.

einsetzen: Hiob 33, 30: ἐρρύσατο τὴν ψυχὴν μου ἐκ θανάτου, vgl. 33, 28: σῶσον ψυχὴν μου τοῦ μὴ ἐλθεῖν εἰς διαφθοράν, Hos. 13, 14: ἐκ χειρὸς ἄδου ῥύσομαι αὐτοὺς καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς. Für den alttestamentlichen Frommen gehören Todesmacht und Todesreich zusammen, so daß es sich nur um zwei verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit handelt³¹. Der neutestamentliche Sänger, der von der Auferstehung weiß, kann von einer endgültigen Errettung vom Tode reden. Christus, der den angerufen hat, der aus dem Tode erretten kann, ist zwar nicht vor dem Sterben bewahrt, aber er ist aus dem Totenreich herausgeführt worden (Hebr. 13, 20), so daß seine Bitte erhört wurde. Man wird an Joh. 12, 27f. denken dürfen, wo von dem Zittern der Angst und dem Gebet um Errettung gesprochen wird, die ebenfalls nicht in Bewahrung vor dem Tode, sondern in der Erhöhung besteht. Nach Joh. 17, 5 bittet Jesus angesichts des Todes und mit Bejahung des Todes, daß er in die himmlische Herrlichkeit erhoben werde, und in Apg. 2, 24 sagt Petrus: «Gott hat ihn auf-erweckt, indem er die Qualen des Todes löste, wie es ja auch nicht möglich war, daß er von ihm in der Gewalt behalten würde.» In diesem Sinne von Apg. 2, 24; Joh. 12, 27f. und 17, 5 ist das Gebet um Errettung aus dem Tode Hebr. 5, 7 zu verstehen³². Mit seinem Gebet um Befreiung vom Tode hat er um seine Auferstehung gebeten, und dieses Gebet ist erhört worden. Diese Anschauung entspricht nicht der des Verfassers des Hebräerbriefs. Dieser spricht viel von dem Todesopfer und von der Erhöhung Jesu, seinem Eingehen in den Himmel, aber überhaupt nicht von der Auferstehung, so daß man den Eindruck gewinnt, er vertrete eine Himmelfahrt vom Kreuze aus³³. Hebr. 13, 20 kann nicht als Gegenargument angeführt werden. Falls die Stelle überhaupt von der Auferstehung und nicht von der Himmelfahrt handelt, so ist das nicht eine typische Ausdrucksweise des Verfassers, sondern die Wendungen dieser Stelle sind liturgisch geprägt³⁴. Die Auferstehung gehört nicht zu den den Verfasser interessierenden Fragen. Das ist ein Hinweis darauf, daß in 5, 7 ein anderer spricht.

³¹ C. Barth, Die Errettung vom Tode (1947), S. 76.

³² J. Jeremias, Hebr. 5, 7–10: Zeitschr. neut. Wiss. 44 (1952/53), S. 109.

³³ H. Windisch, Der Hebräerbrief (²1931), S. 79 zu 9, 14; G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung: Festgabe für A. Deißmann (1927), S. 213–215. ³⁴ Michel (A. 3), z. St.

προσφέρειν wird nur an dieser Stelle im Hebräerbrief vom Darbringen der Gebete gebraucht. Sonst heißt es z. B. vom Hohenpriester, daß er Gaben und Opfer (5, 1; 8, 3; 9, 9), Blut (9, 7) darbringt, von Christus, daß er sich selbst (9, 14. 25) oder auch ein Opfer (10, 12) darreicht. Mit Ausnahme von 12, 7 hat das Wort immer kultische Bedeutung.

εὐλάβεια kann «Gottesfurcht» oder auch «Angst» bedeuten. An den beiden Stellen Hebr. 11, 7 und 12, 28 ist aus dem Kontext ganz deutlich zu ersehen, daß dort «Angst» gemeint ist. In Hebr. 5, 7 entspricht aber die Bedeutung «Gottesfurcht», «Gottergebenheit» dem Zusammenhang besser als «Angst». Jesus wurde nicht von der Angst befreit. Der Gebetsruf «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen» (Mark. 15, 34) ist ja ein Schrei der Not, der Einsamkeit und der Angst. Jesus wurde aber erhört, weil er sich in Gottesfurcht dem Willen Gottes unterordnete und auch in Ergebenheit den Weg ging, den Gott ihm gewiesen hat. Indem er sich in den Stunden der großen Anfechtung und Not an den wendet, von dem alles abhängt, zeigt er seine εὐλάβεια, d. h. sein Vertrauen, das zum Gehorchen bereit ist. Wie Jesus nach Phil. 2, 8f. auf Grund seines Gehorsams erhöht wurde, so wird er nach Hebr. 5, 7 auf Grund seiner Gottesfurcht erhört.

Eine Sonderbedeutung innerhalb des Hebräerbriefs hat auch τελειόω in 5, 9. Dieses Verb kommt im Hebräerbrief verhältnismäßig häufig vor. Dabei ist zu beachten, «daß τελειοῦν als allgemein gehaltener Ausdruck seinen Inhalt und sein näheres Gepräge von seiner Umgebung empfängt»³⁵. Zunächst könnte es scheinen, als ob das Wort hier denselben Sinn hat wie in 2, 10 und 7, 28. Es ist nicht falsch, wenn man es schlicht wiedergibt mit «ans Ziel bringen». Das bedeutet aber nicht, «zur Reife, zur moralischen Vollkommenheit gelangen», als ob es sich um einen menschlichen Entwicklungsprozeß handle³⁶, an dessen Ende die sittlich gefestigte und ausgeprägte Persönlichkeit steht³⁷. Das entspricht in keiner Weise dem Gedankengang des ursprünglichen Textes. Vor einer solchen Deutung sollte das Passiv warnen, das ähnlich zu ver-

³⁵ J. Kögel, Der Begriff τελειοῦν im Hebräerbrief im Zusammenhang mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch: Theol. Stud. für M. Kähler (1905), S. 59.

³⁶ O. Cullmann, Die Christologie des N. T. (21958), S. 92. 96f.

³⁷ Windisch (A. 33), zSt.

stehen ist wie die andern Passiva dieses Liedes. Die Vollendung kann aus diesem Grunde unter keinen Umständen Jesu eigene Tat sein³⁸. τελειώ ist auch nicht kultisch zu verstehen, «zum Hohenpriester weihen»³⁹. In diesem Falle würden sich τελειωθείς und προσαγορευθείς kaum unterscheiden. τελειωθείς hat auch wenig mit dem τετέλεσται in Joh. 19, 28 zu tun⁴⁰, das der Sterbende und nicht der Erhöhte spricht. Der τελειωθείς ist der είσακουσθείς also der εκ θανάτου σπυζόμενος. Der ans Ziel Gekommene ist der in die Herrlichkeit Eingegangene, der Vollendete, der in den Himmel Versetzte⁴¹. Was in Phil. 2, 9 mit den Worten ausgedrückt ist: «Gott hat ihn erhöht», faßt Hebr. 5, 9 in das Wort τελειωθείς. Der Jesus zum Ziel geführt hat, ist Gott, der Vollendete ist der Erhöhte. Diesen Sinn hat τελειώ nur hier.

c) Die Untersuchung des Sprachgebrauchs hat gezeigt, daß der Verfasser des Hebräerbriefs in den Versen 5, 7–10 eine Tradition wörtlich übernommen hat. Daß es sich nicht um gewöhnliche Prosa, sondern um dichterische Gestaltung handelt, sieht man aus den vielen artikellosen Substantiven: δέησις, ίκετηρία, θάνατος, κραυγή, δάκρυον, an der Doppelung der Ausdrücke: δεήσεις und ίκετηρίας, κραυγής und δακρύων, an dem Partizipialstil, wie er in den Hymnen üblich ist: δυνάμενος, προσενέγκας, είσακουσθείς, τελειωθείς, προσαγορευθείς.

Als nicht zu dem ursprünglichen Gedicht dazugehörig zu betrachten sind in V. 7 die Worte εν ταίς ήμέραις τής σαρκός αυτού, der ganze Vers 8, in V. 9 die Wendung πάσιν τοίς ύπακούουσιν αύτῷ und in V. 10 κατὰ τήν τάξιν Μελχισέδεκ.

In V. 7 ist der Einschub «in den Tagen seines Fleisches» notwendig, weil vorher vom «Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks» die Rede war, das Bitten und Flehen aber, von dem in dem Liede gesprochen wird, vom irdischen Jesus handelt. Um deutlich zu machen, daß es nicht um den Priester in Ewigkeit, sondern um den Irdischen geht, schiebt der Autor des Hebräerbriefs die erläuternde Bemerkung ein. Daß es sich bei der Wendung «in den Tagen seines Fleisches» um eine prosaische, nicht aber um eine poetische Ausdrucksweise handelt, sieht man daran, daß die beiden

³⁸ Ungeheuer (A. 30), S. 49.

³⁹ Dibelius (A. 1), S. 165 ff.

⁴⁰ C. Spicq, L'Épître aux Hébreux (1953), z. St.

⁴¹ Käsemann (A. 15), S. 86.

Worte ἡμέρα und σάρξ im Gegensatz zu δεήσεις und ἰκετηρίας mit Artikel gebraucht werden.

V. 8 ist ebenfalls ein Zusatz. Jeremias hat sehr richtig beobachtet, daß es sich hier um eine Parenthese handelt⁴². Den Satz mit καίπερ braucht man grammatisch nicht unbedingt zum Vorhergehenden zu ziehen, weil, wie Harnack gemeint hatte, καίπερ stets einen Nachsatz einleitet⁴³. Debrunner⁴⁴ hatte vorgeschlagen, μανθάνειν mit εὐλάβεια zusammenzufassen, so daß man übersetzen müßte: Jesus lernte auf Grund seiner Gottesfurcht den Gehorsam. Diese umständlichen Konstruktionen sind nicht nötig, seitdem Jeremias nachgewiesen hat, daß es in der LXX eine Fülle von Beispielen gibt, in denen mit καίπερ auch ein Vordersatz eingeleitet werden kann. Zwar kommt das Verb μανθάνω nur an dieser Stelle im Hebräerbrief vor. Das ist aber kein Argument, den Vers dem Autor des Briefes abzusprechen und ihn zum Lied zugehörig zu zählen. Die Parachrese ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν ist, wie die Belege bei Wettstein zeigen, ein im Griechischen so sehr verbreitetes Wortspiel, daß es dem Verfasser des Hebräerbriefs gut bekannt gewesen sein kann. V. 8 wird eine erläuternde Bemerkung des Verfassers sein. Neben Hohenpriester ist Sohn im Hebräerbrief die charakteristische Bezeichnung für Christus⁴⁵. Durch die Einfügung der Worte über den Sohn in das Lied vom Hohenpriester schließt der Verfasser den Hymnus an die vorhergehenden Aussagen über die Einsetzung des Hohenpriesters durch die Berufung zum Sohn an. In V. 7 sicherten die Worte «in den Tagen des Fleisches» die Aussagen des Liedes gegen das Mißverständnis, als ob der Priester in Ewigkeit Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Tränen dargebracht habe. Würde V. 8 fehlen, dann könnte man glauben, Jesus sei auf Grund seiner persönlichen Haltung erst durch Erhöhung und Inthronisation zum Hohenpriester und Sohn gemacht worden. Durch die Zwischenbemerkung stellt der Verfasser fest, daß Jesus auch in den Tagen seiner Niedrigkeit bereits Sohn gewesen ist; denn Sohn-Sein und Leiden schließen sich nicht aus. Er faßt mit diesem Satz kurz zusammen, was er über Sohn und Leiden bereits ausgeführt hat.

⁴² Jeremias (A. 32), S. 109f.

⁴³ Briefliche Mitteilung bei Michel (A. 3), z. St.

⁴⁴ A. Debrunner, E. Blaß' Grammatik des neut.lichen Griechisch (91954), § 211.

⁴⁵ 1, 2f. 5. 8; 3, 6; 4, 14; 5, 5; 6, 6; 7, 3. 28; 10, 29.

Der Einschub paßt gut zu der vorhergehenden Aussage über die εὐλάβεια, denn ὑπακοή besagt etwas ganz Ähnliches wie εὐλάβεια, die das gehorsame Vertrauen ausdrückt. Während mit εὐλάβεια mehr die innere Einstellung gemeint ist, kommt in ὑπακοή stärker der Tatcharakter zum Ausdruck.

Daß die Wendung πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν ein Zusatz des Verfassers ist, läßt sich verständlich machen. Einmal passen die Worte nicht in die formale Struktur des Gedichtes, dann aber wirken sie auch inhaltlich störend. Sie geben die Bedingung an, unter der man das Heil erlangen kann: es ist nicht für alle da, sondern nur für solche, die gehorchen, wie Jesus gehorsam gewesen ist. Sehr richtig bemerkt H. Strathmann⁴⁶: «Mahnend erhebt der Verfasser wieder den Finger.» Wie Phil. 2, 6ff.; 1. Petr. 2, 22 und andere Stellen zeigen, können Christushymnen paränetisch verwendet werden: gleichwie Christus – damit auch ihr. Aber die Ermahnung gehört nicht in den Hymnus, sondern zur Anwendung des Hymnus. Für den Autor des Hebräerbriefes ist es charakteristisch, dogmatische Ausführungen durch Mahnungen zu unterbrechen. Dieses geschieht auch im Hymnus vom Hohenpriester.

Die Wendung κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ in V. 10 muß aus formalen Gründen als Zusatz des Autors angesehen werden. Inhaltlich liegt es, wie Hebr. 7 zeigt, dem Verfasser sehr am Herzen, den Nachweis zu führen, daß Jesus nicht ein levitischer Hoherpriester gewesen ist, sondern einer nach der Ordnung Melchisedeks. Darum hängt er dem Lied diese kurze Bemerkung an.

d) Das Lied vom Hohenpriester hat ursprünglich folgende Form gehabt:

- I. welcher Bitten und Flehen
zu dem, der ihn aus dem Tode retten konnte
mit starkem Geschrei und Tränen darbrachte,
- II. und er wurde auf Grund seiner Gottesfurcht erhört
und vollendet wurde er Urheber ewigen Heils,
ernannt von Gott zum Hohenpriester.

Das Lied besteht aus zwei Strophen mit je drei Zeilen. In der ersten Strophe ist Jesus wie in Phil. 2 der Handelnde, aber er ist der in Niedrigkeit und Schwachheit zu Gott Rufende. In der zweiten Strophe steht Jesus ebenfalls im Mittelpunkt, aber er ist der Erhöhte, von dem nur in passivischen Wendungen gesprochen wird.

⁴⁶ H. Strathmann, Der Brief an die Hebräer (1954), z. St.

Wie in der zweiten Strophe von Phil. 2 wird auch hier vom Tun Gottes geredet. Zwischen den betreffenden Zeilen der beiden Strophen bestehen jeweils gewisse Beziehungen. Dem Bitten und Flehen in I, 1 entspricht das Erhörtwerden in II, 1; der um Errettung Rufende I, 2 wird II, 2 selbst zum Erretter. Bei I, 3 und II, 3 könnte man versucht sein, das «Darbringen» kultisch zu verstehen und es als zum Hohenpriester zugehörig anzusehen. Aber zwischen den Zeilen der beiden Strophen besteht nicht Gleichheit, sondern Andersartigkeit. Diese Verschiedenheit, und zwar die größte Verschiedenheit tut sich zwischen I, 3 und II, 3 auf: Auf der einen Seite der Schreiende und Weinende, der Mensch in seiner tiefsten Not, auf der andern Seite der von Gott Inthronisierte.

Die erste Strophe handelt also von dem Irdischen. Gewöhnlich denkt man bei «Bitten und Flehen mit Geschrei und Tränen» an die Gethsemane-Szene. In den Synoptikern wird zwar von dem Erschrecken Jesu, seinem Zagen und Zu-Tode-bekümmert-Sein gesprochen (Mark. 14, 33), nicht aber von seinem Geschrei und seinen Tränen. Matth. 27, 50 (vgl. 46 und Luk. 23, 46) berichtet von einem lauten Schrei Jesu bei seinem Tode. Darum bezieht Luther in seiner Hebräerbriefvorlesung von 1517/18 Hebr. 5, 7 auf Karfreitag. Das Bitten und Flehen soll auf Jesu Gebet für seine Feinde am Kreuz hinweisen (Luk. 23, 34). Diese Auslegung ist sicher nicht zutreffend; denn das Gebet am Kreuz handelt nicht von der Errettung aus dem Tode. Es ist zu bedenken, daß der Hymnus nicht einen geschichtlichen Tatsachenbericht aus dem Leben Jesu liefern will, sondern daß es in poetischer Form den Erretter als Menschen in seiner tiefsten Not schildern will. Wahrscheinlich ist mit Ausdrücken aus den Psalmen⁴⁷ ohne konkreten Bezug auf ein bestimmtes Ereignis der Passionsgeschichte der ganze Leidensweg Jesu gemeint⁴⁸.

Die zweite Strophe zeigt den Erhöhten. Er schafft eine ewige Errettung (vgl. Hebr. 9, 12), während das levitische Priestertum keine Vollendung bringen (7, 11; 10, 1) und nicht vom Schuldbewußtsein

⁴⁷ Ps. 22, 25; 31, 23; 39, 13; 42, 6. 12; 43, 5; 69, 4; 116, 1; vgl. O. Linton, Hebräerbrevet och den «historiske Jesus». En studie till Hebr. 5, 7: *Svensk teol. kvartalskr.* 26 (1950), S. 338ff.; A. Strobel, Die Psalmengrundlage der Gethsemaneparallele Hebr. 5, 7ff.: *Zeitschr. neut. Wiss.* 45 (1954), S. 262 A. 33.

⁴⁸ M. Rissi, Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr. 5, 7–8: *Theol. Zeitschr.* 11 (1955), S. 41; Dibelius (A. 1), S. 171f.

(9, 9) und Sünde befreien kann (10, 4), sondern gerade die Erinnerung an die Sündhaftigkeit des Menschen wachhielt (10, 2f.). προσαγορευθεῖς bedeutet die Ernennung, die feierliche, öffentliche Zusprechung eines Titels. Jesus erhielt bei seiner Inthronisation von Gott den Würdetitel «Hoherpriester». Auch wenn die Worte «nach der Ordnung Melchisedeks» ein erläuternder, weiter weisender Zusatz vom Verfasser des Hebräerbriefts sind, so ist es doch deutlich, daß diese Proklamation des Hohenpriestertums durch Gott etwas anderes ist als das levitische Priestertum.

Durch dieses Lied ist eindeutig erwiesen, daß die Anschauung vom Hohenpriestertum Jesu nicht eine Speziallehre vom Verfasser des Hebräerbriefts ist, sondern daß sie tief im Glauben und Kultus der Urgemeinde verwurzelt ist. Wie Jesus nach Röm. 1, 3 (vgl. Apg. 13, 33) erst nach der Auferstehung zum Sohn Gottes eingesetzt ist, so ist er in dem Lied Hebr. 5, 10 erst nach der Erhörung seiner Bitte um Befreiung aus dem Tod zum Hohenpriester inthronisiert. Da Hebr. 5, 7 noch eine adoptianische Christologie zu vertreten scheint, muß es sich um ein sehr altes judenchristliches Lied handeln, das hier zitiert wird.

3.

a) *Hebr. 4, 14–5, 10* ist ein Zwischenstück, das die beiden christologischen Abschnitte 1, 1 ff. und 7, 1 ff. miteinander verbindet. Zunächst wird kurz das aufgenommen, was vorher schon gesagt war. Dann wird insbesondere das große Thema angedeutet, das in 6, 20 ff. breit entwickelt und fortgeführt wird.

4, 14 ff. greift offensichtlich auf 2, 17 ff. zurück. In 2, 17 (vgl. 3, 1) war zum erstenmal das Stichwort vom Hohenpriester gefallen, wenn indirekt von diesem allerdings bereits in 1, 3. 13 (vgl. 8, 1; 10, 13 und 2, 10) gesprochen war. In 4, 14 wird nun das aufgenommen, was in 2, 17 gesagt war. Wie in 1, 1–3, 1 so ist auch in 4, 14 der Hohepriester der Sohn Gottes, und ὁμολογία findet sich in 4, 14 und 3, 1. Die Göttlichkeit des Hohenpriesters macht ihn nicht unmenschlich. δυνάμενος συμπαθεῖν in 4, 15 entspricht ἐλεήμων in 2, 17, und εἰς εὐκαιρον βοήθειαν in 4, 16 weist auf 2, 18 zurück: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεῖς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθηῖσαι. Vom Versuchtwerden Jesu reden 2, 18 wie 4, 15. κατὰ πάντα κάθ' ὁμοιότητα in 4, 15 erinnert an κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι in 2, 17. Der Satz:

ἵνα χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν in 4, 18 war nach 2, 18 in die Worte gefaßt δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι. 4, 14–16 wirkt fast wie eine Wiederholung von 2, 17ff. Daß dieser Abschnitt das nicht allein ist, sondern auch weiter weist, wird gleich noch deutlich werden.

5, 1: τὰ πρὸς τὸν θεόν weist noch einmal ganz kurz auf 2, 17 zurück. Der Hohepriester vertritt das Volk vor Gott. Aber im großen und ganzen hängt 5, 1–3 eng mit dem unmittelbar Vorhergehenden zusammen. Es soll gezeigt werden, daß der Hohepriester imstande ist mitzufühlen. Davon wird nur hier, nicht aber im folgenden gesprochen. Die Übereinstimmungen zwischen 4, 15 und 5, 2 sind besonders stark: δυνάμενον συμπαθεῖν τοῖς ἀσθενείαις ἡμῶν — μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις und: πεπειρασμένον κατὰ πάντα — περίκειται ἀσθένειαν. Zwischen dem menschlichen Hohenpriester und dem großen Hohenpriester bestehen diese Berührungen. Wie später gezeigt wird, sind jedoch die Unterschiede viel größer als die Übereinstimmungen.

b) Viel wichtiger als die Verbindung von 4, 14–5, 10 mit dem Vorausgehenden ist die mit dem Folgenden. Der Abschnitt hat thematischen Charakter. Das Thema «Sohn» war bereits in dem ersten Kapitel behandelt. Der Verfasser hatte Jesus mit den Engeln verglichen und die Überlegenheit des Sohnes über sie gezeigt. Nach 3, 1ff. standen sich Jesus und Moses gegenüber: der eine ist der Sohn, der andere der Diener. In dem Abschnitt 4, 14ff. wird das Verhältnis Jesu zu den levitischen Hohenpriestern erörtert, und es ist ganz klar, daß da erst recht die Verschiedenheit herausgearbeitet wird. Dieses geschieht ausführlicher als bei den beiden vorhergehenden Vergleichen. Mit dem Satz «Jesus, der Sohn, ist der große Hohepriester im Himmel. Darum haltet fest am Bekenntnis» wird das Hauptthema des ganzen Hebräerbriefts angeführt.

Jesus ist nicht nur ἀρχιερεύς, er ist μέγας ἀρχιερεύς (4, 14). In 10, 21 wird er alttestamentlichem Sprachgebrauch entsprechend μέγας ἱερεύς genannt. Warum er ein großer Hoherpriester ist, wird in 4, 14 nur ganz kurz angedeutet: er ist nicht durch den Vorraum des Tempels in Jerusalem geschritten wie der levitische Hohepriester, sondern er ist durch die Himmel hindurchgedrungen in das wahre himmlische Heiligtum (vgl. 9, 11; 6, 19f.), d. h. er hat sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt. Davon war bereits in 1, 3 gesprochen. Dann aber wird dieses in 8, 1 (vgl.

auch 10, 12) ausgeführt. Dieser große Hohepriester ist nicht ein gewöhnlicher menschlicher Priester, sondern der Sohn Gottes (7, 28), der ein ewiger Hoherpriester ist. Damit ist bereits kurz auf die Andersartigkeit der Priesterschaft Jesu hingewiesen, wie sie dann 7, 1 ff. ausführlich geschildert wird. Er vermag mehr als der irdische Hohepriester, er bringt ein anderes Opfer, und er hat auch ein anderes Heiligtum; denn er ist durch die Himmel geschritten.

Die Verschiedenheit wird auch durch die Bemerkung *χωρίς ἁμαρτίας* in 4, 15 deutlich. Mag in manchen Dingen Ähnlichkeit mit den übrigen Priestern vorliegen, ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den levitischen Priestern und Jesus besteht in dem Verhältnis zur Sünde. Der Priester ist, auch wenn ihn Gott zum Dienst berufen hat, nicht frei von Sünde (5, 3; 7, 27; 9, 2). Jesus dagegen ist den Versuchungen nicht unterlegen, so daß er charakterisiert werden kann: ohne Sünde. *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας* 4, 14 erinnert nicht nur an 3, 1, es weist auch auf 10, 23: *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ*. Die Verbindung der beiden Stellen wird noch deutlicher, wenn man beachtet, daß in 4, 16 die Worte folgen: *προσερχόμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος*, und es in 10, 22 ganz ähnlich heißt: *προσερχόμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*. Die Ähnlichkeit der Abschnitte 4, 14–16 und 10, 21–23 ist ganz offensichtlich. Während das levitische Hohepriestertum die Hinzutretenden nicht auf die Dauer vollenden kann, so daß man immer wieder an die Sünden erinnert und die Angst nicht beseitigt wird (10, 1 ff.), verschafft der Hohepriester Jesus Christus die Möglichkeit, mit Zuversicht vor Gott zu treten (4, 16; 7, 25; 12, 22).

5, 1 soll nicht, wie es die meisten neueren Arbeiten betonen, die Grundlage bieten, um das Wesen und den Dienst des levitischen Priesters und Jesu auf die gleiche Stufe zu setzen. Mit Recht sagt O. Schmitz, daß es zwar naheliegen würde, die Parallelität herauszustellen, daß der Verfasser aber von dieser Konsequenz unwillkürlich zurückscheue⁴⁹. In der Tat fehlt in den folgenden Versen jede direkte Anwendung von 5, 1 auf Christus. Die Anspielung, die man meint finden zu können, ist gewaltsam hergestellt. Was Christus mit dem levitischen Hohenpriester gemeinsam hat, wird nicht in 5, 7 ff. entwickelt, sondern ist bereits in 4, 14 ff. festgestellt. In dem Abschnitt 5, 1 ff. wird die Grundlinie menschlichen Priestertums schematisch kurz skizziert, um dann später, wenn von der

⁴⁹ Schmitz (A. 2), S. 265.

Priesterschaft Christi ausführlich gesprochen wird, den Kontrast deutlicher herauszuarbeiten. Es geht nicht um Gleichheit, sondern um Verschiedenheit und Überbietung. 5, 1 steht bereits in diesem Gegensatz zu 4, 14. Nach 5, 1 wird jeder Hohepriester von Menschen genommen, nach 4, 14 ist der Hohepriester Jesus, der Sohn Gottes. Beides schließt sich nicht aus, zeigt aber die Unterschiedlichkeit. Dieses wird noch deutlicher durch den Vergleich von 5, 2 mit 7, 27ff. Nach 5, 2 ist der Priester mit Schwachheit behaftet. Dieses wird in 7, 28 aufgenommen: «Das Gesetz stellt Menschen auf, die Schwachheiten haben.» Dann aber fährt der Verfasser fort: «Das Wort des Eidschwurs dagegen, das nach dem Gesetz gegeben ist, den Sohn, der auf ewig vollendet ist.» Hier stehen sich der levitische Priester und der große Hohepriester gegenüber. Der eine ist von Menschen genommen, der andere ist der Sohn, der eine ist mit Schwachheit behaftet, der andere vollendet. Nach 5, 3 muß der Priester wegen der Sünden für sich und für das Volk Geschenke und Gaben darbringen. Darauf greift 10, 11ff. zurück und stellt fest: «Jeder Priester steht täglich da, macht seinen Dienst und bringt oft dieselben Opfer dar, die niemals Sünden wegnehmen können.» Dann aber wird von Christus gesagt: «Dieser hat ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht und sich dann für immer zur Rechten Gottes gesetzt.» Daß er nicht für sich selbst zu opfern brauchte, ist schon gesagt. Er war ja «ohne Sünde» (4, 15).

Mit 5, 4 beginnt ein neuer Gedanke. Hier wird eine Gemeinsamkeit zwischen den aaronitischen Priestern und Jesus betont: Kein Priester, weder der levitische noch Christus, kann sich selbst das hohepriesterliche Amt geben, sondern sie müssen von Gott eingesetzt sein. Man wird bei den Lesern des Hebräerbriefes mit einer Christengemeinde zu rechnen haben, die schwankend geworden ist, ob Jesus auch wirklich der erwartete messianische Hohepriester ist. Ein Priester müßte doch aus dem Stamme Levi kommen. Maßte sich ein Nicht-Aaronide das priesterliche Amt an, so machte er sich des Todes schuldig. Darum ließ man zum Priestertum nur Männer mit zuverlässiger Abstammung zu. Der Hohepriester mußte nicht nur Aaronide sein, er sollte auch zum Geschlecht der Zadokiden gehören. Man war, wie das Beispiel Schimon ben Kochba bzw. ben Kosba zeigt, bereit, einen Nicht-Davididen als messianischen König zu akzeptieren; aber man konnte es nicht ertragen, daß ein Mann als Hoherpriester fungierte, der diesen Anforderungen nicht ent-

sprach. Wenn Jesus der messianische Hohepriester sein soll, so besteht der Verdacht, daß er ein Usurpator ist, der sich selbst dazu gemacht hat, ohne es in Wirklichkeit zu sein⁵⁰. Mit 5, 4 beginnt die große Auseinandersetzung über die Abstammung des Hohenpriesters und die Rechtmäßigkeit der Hohepriesterschaft Jesu, die dann in Hebr. 7 durchgeführt wird.

Als Beweis für die Legalität der priesterlichen Würde Jesu werden zunächst zwei Psalmworte angeführt, die zeigen sollen, daß Gott selbst Jesus zum Priester eingesetzt hat. Mit Ps. 2, 7 wird wahrscheinlich auf die Taufe Jesu angespielt⁵¹. Bei Ps. 110, 4 ist möglicherweise an das Streitgespräch Jesu nach Mark. 12, 35f. gedacht. Jesus ist ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks. Damit klingt zum erstenmal der Satz an, der dann in 5, 10; 6, 20; 7, 11. 15. 17 (vgl. 7, 21. 24) wiederkehrt: Gott hat eine neuere, bessere Ordnung festgesetzt, wodurch die alte außer Kraft gesetzt wird (7, 18). Zu dem Schriftwort fügt der Verfasser des Hebräerbriefs ein urchristliches Lied hinzu, aus dem ganz deutlich wird, daß Jesus das Hohepriesteramt nicht wie ein Freibeuter an sich gerissen hat: Gott hat ihn erhört, Gott hat ihn erhöht, Gott hat ihn als Hohenpriester proklamiert. Da es dem Autor im Folgenden um den Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks geht, fügt er von sich aus dem Liede die Bemerkung hinzu: κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ. Damit ist das Thema von Kap. 7 genannt, auf das Hebr. 4, 12–5, 20 hinzielt.

Gerhard Friedrich, Erlangen.

⁵⁰ Vgl. G. Friedrich (A. 20), S. 303f.

⁵¹ Ebd., S. 281ff.