



COMMENTAR

ÜBER DEN

BRIEF AN DIE HEBRÄER

VON

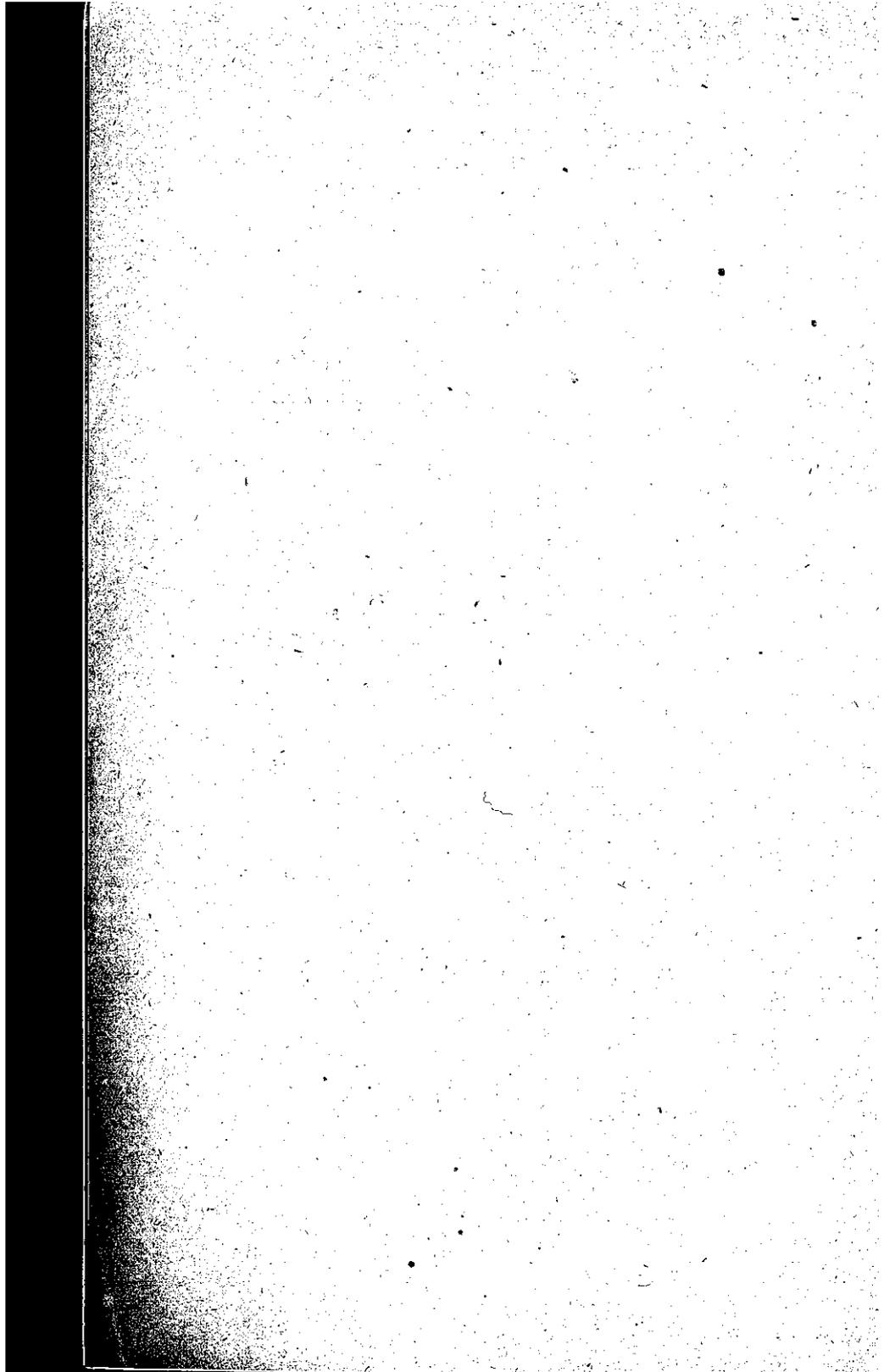
CARL FRIEDRICH KEIL,

DR. UND PROF. DER THEOL.

LEIPZIG,

DÖRFELING UND FRANKE

1885



COMMENTAR

ÜBER DEN

BRIEF AN DIE HEBRÄER

VON

CARL FRIEDRICH KEIL,

DR. UND PROF. DER THEOL.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1885.

Christian Klinck, 1958.

Alle Rechte vorbehalten.

Der Brief an die Hebräer.

EINLEITUNG.

Thema und Charakter, Inhalt, Gliederung, Anlass und Zweck des Briefs.

1. **Thema und Charakter.** Die unter der Ueberschrift πρὸς Ἑβραίους (*ἡ ΑΒΒΚ*) oder ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή (in jüngeren Codd.) in die Sammlung der neutestamentl. Briefe aufgenommene Epistel unterscheidet sich von den übrigen Briefen des N. T. von vornherein dadurch, daß sie eines brieflichen Eingangs, in welchem der Verfasser sich nennt und die Personen oder Gemeinde, an die er sein Schreiben richtet, bezeichnet und mit einem Segenswunsche begrüßt, entbehrt und sogleich mit Aufstellung des Grundgedankens, daß Gott vorzeiten in den Propheten zu den Vätern und in diesen letzten Tagen zu uns in dem Sone geredet hat, eröffnet, und in diesem Grundgedanken schon die Erhabenheit dieser letzten Offenbarung von den früheren angedeutet wird (1, 1—3). Zwar fehlt auch im ersten Briefe des Johannes die übliche Form des brieflichen Eingangs, indem der Verfasser weder sich noch die Leser, an welche er schreibt, nennt, weshalb einige Ausleger beiden Schriften den brieflichen Charakter abgesprochen haben. Aber zwischen beiden zeigt sich doch ein erheblicher Unterschied. Die Zuschrift des Johannes gibt sich durch die formelle Behandlung ihres Gegenstandes als ein wirklicher Brief zu erkennen, indem in ihr jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Composition und Darstellung herrscht, wie sie dem unmittelbar praktischen Interesse und der praktischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht' (*Düsterdieck*). Außerdem wendet sich die Rede immer wieder unwillkürlich zur Form der Anrede, wobei namentlich die oft wiederkehrende, vorzugsweise briefliche Formel: ταῦτα γράφομεν oder γράφω oder auch ἔγραψα ὑμῖν, im Unterschiede besonders von der Formel in der historischen Lehrschrift, dem 4. Evangelium: ταῦτα γέγραπται ohne ὑμῖν 20, 31 vgl. 19, 35 u. 21, 24' (*Lücke*) zu beachten ist. Endlich zeigt schon der Inhalt des Eingangs (v. 1—3) so unverkennbare Aenlichkeit nicht nur mit dem Prologe, sondern auch mit dem eigentümlichen Charakter des 4. Evangeliums, daß der Brief-

schreiber voraussetzen konnte, die Leser würden ihn als denselben erkennen, der ihnen aus seinem mündlichen Lehrvortrage oder aus seinem Evangelium als Augenzeuge und vertrauter Jünger des Herrn bekannt war, wenn auch der Brief ihnen nicht als bloßes Begleitschreiben des Evangeliums überbracht wurde und keine directe Bezugnahme auf das Evangelium enthält. — Anders verhält es sich mit dem Briefe an die Hebräer.

One Gruß oder Segenswunsch beginnt der Verf. mit Aufstellung des Grundgedankens, der sofort weiter erörtert wird, so daß man, wenn auch nicht eine dogmatische Abhandlung one namhafte Bestimmung für diesen oder jenen Leserkreis' (*Kurtz*), so doch eine oratorische Darlegung der Erhabenheit der Offenbarung Gottes in dem Sone über die früheren, durch Propheten vermittelten göttlichen Offenbarungen vor sich zu haben meint. — An die thematische Aufstellung des Grundgedankens wird in v. 4 der Nachweis der Erhabenheit des Sones, der nach Vollbringung der Sündentilgung sich zur Rechten des Thrones im Himmel gesetzt hat, über die Engel aus der Schrift angereicht (v. 5—14); daraus wird 2, 1—4 in communicativer Redeform die Ermanung, das durch den Herrn verkündigte und uns fest überlieferte und durch Zeichen und Wunder beglaubigte Heil wol zu beachten, abgeleitet; aber schon von v. 6 an wird mit der Aussage, daß Gott die zukünftige Welt nicht den Engeln, sondern dem um ein kleines unter die Engel erniedrigten Menschensone Jesus untergeben hat, die Notwendigkeit dieser Erniedrigung, um Jesum für sein hohepriesterliches Amt zu befähigen (2, 6—18), aus der Schrift dargetan, woran sich die Aufforderung an die Leser, auf den Apostel und Hohenpriester unsres Bekenntnisses zu achten 3, 1 ff. anschließt. In solcher Weise wiederholt sich der Wechsel von dogmatischen Erörterungen und Paränesen durch die ganze Schrift hindurch, und zwar so daß deutlich zu Tage tritt, wie die dogmatischen oder christologischen Ausführungen zur Begründung und Bestätigung der Ermanungen zum Festhalten am Bekenntnisse Jesu des Sones Gottes dienen. Demgemäß bezeichnet der Verf. selbst seine Zuschrift gegen Ende (13, 22) als λόγον τῆς παρακλήσεως. Dennoch ist uns in diesem λόγος τῆς παρακλήσεως nicht eine nur in Schrift gefaßte Ansprache an Christen hebräischer Nationalität überliefert, sondern ein an einen bestimmten Kreis von Lesern gerichtetes Sendschreiben. Dies erhellt nicht allein aus den Mitteilungen des Verf. über seine Absicht, bald zu den Empfängern seines Briefs zu kommen, und aus den Grüßen c. 13, 19. 23 u. 24, sondern auch aus vielen Stellen der Schrift, welche genaue Kenntnis der persönlichen Verhältnisse und der sittlichen und religiösen Zustände derer, für die sein Manschreiben bestimmt ist, bezeugen; vgl. 4, 11. 5, 11 f. 6, 9 f. 10, 23—25. 32—35. 12, 1. 3. 5 u. 12—16. 13, 7. 15—18.

Hiernach läßt sich das Fehlen eines brieflichen Eingangs weder (mit *Schwegler*) daraus erklären, daß der Brief an die Judenchristen insgemein, one Rücksicht auf eine besondere Gemeinde geschrieben sei, noch (mit *Reuß* u. *Holtzmann* in *Bunsen's Bibelw.* VIII, 523) daraus,

daß wir in unserem Briefe einen rhetorischen Aufsatz über das Thema der Vorzüge des Christentums vor dem Judentume besitzen, dem aber eine briefliche, von zufälligen Ursachen hervorgerufene und nicht im ersten Plane des Verf.s gelegene Nachschrift hinzugefügt sei. Denn die Bezugnahmen auf bestimmte persönliche Verhältnisse und gemeindliche Zustände sind so eng mit der ganzen Abhandlung verknüpft, daß sie nicht für schriftstellerische Fiction gehalten werden können. Und die speziellen Ermanungen zur Uebung christlicher Tugenden in c. 13 schließen sich so einfach und natürlich an den paränetischen Inhalt der ganzen Schrift an, daß sie nicht den Eindruck eines nachträglichen Zusatzes machen. — Noch viel weniger läßt sich das Rätsel, „daß unser Schriftstück sich einerseits in seinem Schlußcapitel unzweifelhaft als Brief documentirt, und andererseits sein gegenwärtig vorliegender Anfang so unbrieffmäßig wie nur möglich ist“, mit *Kurtz* S. 17 durch die Vermutung lösen, „daß der Brief allerdings ursprünglich die üblichen Eingangsformeln mit vielleicht noch anderen rein persönlichen Beziehungen gehabt habe, dieselben aber von dem ursprünglichen Empfängerkreise, als derselbe von dem Briefe für Andere Abschriften nahm oder nehmen ließ, unterdrückt wurden, so daß man ihn erst da beginnen ließ, wo der Brief lehrhaft zu werden anfing“. Für diese Vermutung fehlt es nicht nur an jeder Analogie in der neutestamentl. Literatur, sondern sie wird auch schon dadurch hinfällig, daß der Brief mit persönlichen Beziehungen des Verfassers zu den Lesern schließt. Ließ man diese, das Verhältnis des Schreibenden zu den Empfängern seiner Zuschrift kennzeichnenden Notizen stehen, so wird man auch die briefliche Form des Eingangs nicht unterdrückt und dadurch den Brief verstümmelt haben.

Näher liegt die Vermutung, welche schon die Alexandrinischen Kirchenlehrer über das Fehlen der brieflichen Eingangsform äußern. Den Brief seinem Inhalte nach für von Paulus verfaßt haltend bemerkt schon *Pantaenus* nach einer Notiz des *Clemens Alex.* bei *Euseb. h. e. VI, 14*: „Da der Herr als Apostel des Allwaltenden zu den Hebräern gesandt war, so betitelte sich Paulus aus Bescheidenheit, als der doch an die Heiden gesandt war, nicht Hebräer-Apostel, wie auch aus Ehrerbietung gegen den Herrn und weil er ja ein Uebriges tat, indem er, obwohl der Heiden Prediger und Apostel, auch den Hebräern einen Brief schrieb“. ¹ — Bestimmter sagt *Clemens*: Der Brief an die Hebräer sei wol von Paulus, jedoch Hebräern in hebräischer Sprache geschrieben, aber von Lukas sorgfältig übersetzt und für die Hellenen herausgegeben. Nicht vorangeschrieben sei aber das „Paulus Apostel“ aus gutem Grunde. Denn an Hebräer seinen Brief richtend, welche Vorurteil

1) Die Worte lauten griechisch: Ἦδη δὲ, ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος (d. i. ohne Zweifel *Pantaenus*), ἔπειτα ὁ Κύριος, ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος, ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητος ὁ Παῦλος, ὡς ἂν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον διὰ τὴν πρὸς τὸν Κύριον τιμὴν διὰ τὴν ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἔθνων κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.

gegen ihn gefaßt hatten und ihn bemistrauten, hat er sie wolweislich nicht gleich im Anfang durch Setzung des Namens abgestoßen.¹ — Da jedoch die Abfassung des Briefs durch Paulus in hebräischer Sprache eine irrige Meinung ist, der Brief vielmehr, wie schon *Origenes*² ein- sah und die neueren Ausl. fast einstimmig anerkennen, ursprünglich in griechischer Sprache verfaßt ist, und zwar nicht von einem Apostel oder unmittelbaren Jünger des Herrn, weil der Verf. 2, 3 sich zu denen rechnet, welche das durch den Herrn anfangs verkündigte Heil von den Hörern desselben empfangen haben: so wird damit auch die aus der paulinischen Abfassung des Briefs in hebräischer Sprache gefolgerte Meinung unhaltbar, daß Paulus aus Rücksicht auf den Anstoß der Judenchristen an seiner Person und seinem Wirken als Heidenapostel seinen Namen nicht genannt habe.

Das Motiv des Verfassers, seiner Zuschrift an die Gemeinde der Hebräer nicht durch Nennung seines Namens und einen apostolischen Gruß von vornherein die Form eines Briefes zu geben, haben wir viel- mehr in seiner persönlichen Stellung zu den Lesern, an die er sein Er- munterungsschreiben zum Festhalten am Bekenntnisse Jesu Christi richtet, zu suchen. Nämlich darin, daß er, obgleich infolge früheren Aufenthalts in ihrer Mitte mit ihrem geistlichen Leben und Streben vollkommen ver- traut, doch weder zu den Aposteln oder apostolischen Gehilfen, die sie zu Christo bekehrt hatten, gehörte, noch in einem den Aposteln und ersten Verkündigern des Evangeliums gleichen Verhältnisse zu ihnen gestanden hatte, um in der Auctorität der Urapostel, eines Petrus und Johannes oder des Jakobus und Judas, der ἀδελφοί des Herrn, oder auch des vom Herrn selbst zum Apostel der Heiden berufenen Paulus, aufzutreten und sie durch Belehrung und ernste Ermanung und Warnung

1) *Euseb. l. c.* schreibt: Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναι φησὶ (sc. *Clemens*), γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ. Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἑλλησιν. — μὴ προγεγράφθαι δὲ τὸ Παῦλος ἀπόστολος, εἰκότως. Ἑβραίοις γάρ, φησὶν ἐπιστέλλων πρόδηλον εἰληφόσι κατ' αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτὸν συνετῶς πάντοτε οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέ- στρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θεῖς.

2) *Origenes* citirt zwar mehrfach Stellen des Hebräerbriefts als Aus- sprüche des Paulus, vermag es aber doch nicht, ihn als ein Werk des Paulus im engeren Sinn anzuerkennen wegen der Verschiedenheit des Stils und der Diction, worüber er bei *Euseb. h. e. VI, 25* urtheilt: Ὅτι ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντας ἑαυτὸν ἰδιωτὴν εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλὰ ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσει ἂν. Wiederum aber — be- merkt er ferner — sind τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσια καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων und noch weiter: ἐγὼ δὲ ἀσφα- νόμενος εἶποιμ' ἂν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπονημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικά καὶ ὡς περὶ σχολιογρα- φησαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου, und schließlich: τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν, obgleich ihm nicht unbe- kannt geblieben, daß einige den römischen Bischof *Clemens*, andere *Lukas*, den Verf. des Evangeliums und der Apostelgeschichte für den Ver- fasser halten.

zum Festhalten der Christen Hoffnung bis zu Ende aufzufordern. Aus diesem Grunde kleidete er seine Zuschrift in die Form eines λόγος παρακλήσεως, in eine Art Homilie, in welcher die Person hinter den behandelten Gegenstand zurücktrat und erst gegen Ende persönliche Verhältnisse in mehr brieflicher Form erwähnt sind.

2. Inhalt.¹ Die thematischen Aussagen über den Son, in welchem Gott in dieser letzten Zeit zu uns geredet hat: daß derselbe zum Erben über alles gesetzt und durch ihn auch die Welt gemacht ist (v. 2) und daß er als Abglanz und Ebenbild des göttlichen Wesens nach vollbrachter Sündentilgung sich zur Rechten Gottes im Himmel gesetzt hat (v. 3), enthalten den Grundgedanken des Briefes. Daran wird durch den Satz, daß der Son damit einen über die Engel erhabenen Namen geerbt hat (v. 4), der Beweis hiefür aus der Schrift angefügt, daß nur der menschgewordene Son, Jesus der Christ, nicht der ewige, Gott wesensgleiche Logos als υἱός bezeichnet, und dieser Name keinem Engel gegeben werde, die nur dienstbare Geister für den Dienst derer, welche das Heil ererben sollen, genannt werden (1, 5—14). Um so mehr sollen wir das durch den Son zuerst verkündigte Wort festhalten. Denn wenn schon das durch Engel geoffenbarte Wort (des A. Test.) nicht ungestraft übertreten werden durfte, so werden wir noch weniger der Strafe entgehen, wenn wir das durch den Herrn verkündigte und uns von seinen Hörern fest überlieferte und durch Wunder bestätigte Heil vernachlässigen (2, 1—4). Denn nicht den Engeln ist die zukünftige Welt untergeben, sondern dem Menschensone, von welchem in Ps. 8 bezeugt ist, daß Gott ihn um ein kleines unter die Engel erniedrigt und mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt hat, wegen des Todesleidens, das er für Alle erduldet hat, um ein barmherziger Hoherpriester zu werden, obwohl ihm jetzt noch nicht alles untergetan ist (2, 5—18). Darum beachtet den Botschafter und Hohenpriester unsers Bekenntnisses wol! Denn treu wie Mose ist Christus doch größerer Ehre vor Mose gewürdigt als der, welcher alles im Hause Gottes hergerichtet hat, dem wir angehören, wenn wir die Freudigkeit der Hoffnung bis zu Ende festhalten (3, 1—6). Daher hütet euch, euer Herz gegen die Manung des heil. Geistes zu verhärten durch Unglauben und Abfall von dem lebendigen Gott, wie die Juden in der Wüste durch Ungehorsam sich verstockt haben und nicht in das verheißene Erbe eingekommen sind (3, 7—19). Die Verheißung, in die Ruhe Gottes einzugehen, ist auch uns gegeben, wenn wir Glauben haben. Ogleich die Schrift bezeugt, daß Gott am siebenten Tage nach Vollendung des Schöpfungswerkes ruhte, so erhellt doch aus der lange nach der Schöpfung durch David ergangenen Aufforderung, zur Ruhe Gottes einzugehen, daß Josua die Israeliten nicht in diese Ruhe eingeführt hat, sondern noch eine Sabbatfeier dem Volke Gottes aufbehalten ist (4, 1—10). In diese Ruhe zu gelangen, sollen wir ernstlich streben, damit wir nicht durch Ungehorsam derselben ver-

1) Vgl. *Mart. Kühler*, der Hebräerbrief in genauer Wiedergabe seines Gedankengangs dargestellt und durch sich selbst ausgelegt. Halle 1880.

lustig gehen, da das Wort Gottes Seele und Geist des Menschen bis in seine innerste Tiefe hinein richtend durchdringt (4, 11—13).

So laßt uns nun am Bekenntnisse festhalten, da wir einen großen Hohenpriester, Jesum den Son Gottes haben, und laßt uns mit Freudigkeit zum Thron der Gnade hinzutreten (4, 14—16). Denn Jesus besitzt die beiden für das hohepriesterliche Amt wesentlichen Erfordernisse, nämlich das subjective Requisite für Darbringung von Sündopfern, die aus der Behaftung mit menschlicher Schwachheit fließende milde Stimmung gegen irrende Sünder, und das objective der Berufung vonseiten Gottes wie Aaron. Gott der ihn für seinen Son erklärt hat, der hat ihn auch zum Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks ernannt; und er, obgleich Son hat während seines Erdenlebens Gebete und Flehen Gotte geopfert und Gehorsam gelernt, wodurch er zum Ursäher ewigen Heils für die ihm Gehorchenden vollendet worden (5, 1—10). — Ueber die Bedeutung des Melchisedekischen Priestertums Christi aber ist viel und schwer deutlich zu machendes zu sagen, da die Leser in ihrem Christenstande zurückgekommen sind, daß sie wiederum der Belehrung über die Elemente der göttlichen Offenbarung zu bedürfen scheinen. Da sie jedoch in Wirklichkeit nicht mehr Kinder sind, sondern Männer, für die nicht Milch sondern feste Speise die geeignete Nahrung ist, so kündigt der Verf. nach dieser Rüge seinen Entschluß an, von den Anfangslehren abzusehen und durch ausführliche Darlegung der tieferen Wahrheit die Leser zur Vollkommenheit zu führen, wenn Gott es gestatte. Denn es sei unmöglich, die welche einmal erleuchtet worden und das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben, wenn sie abfallen und den Son Gottes sich kreuzigen, zur Buße zu erneuern (6, 1—8). Um aber mit dieser ersten Warnung vor den Folgen des Abfalls nicht zu entmutigen, fügt er hinzu, daß er von ihnen des Besseren überzeugt sei und an ihrer Rettung nicht zweifle. Denn Gott sei nicht ungerecht, daß er ihres früheren Eifers in christlicher Bruderliebe vergessen sollte. Nur möchten sie nicht träge werden, sondern denselben Eifer zur Vollgewißheit der Hoffnung bis zu Ende betätigen (6, 9—11), und dessen eingedenk sein, daß Abraham, als Gott ihm die Verheißung, ihn zu segnen und sehr zu mehren, mit einem Schwur bekräftigte, um die Unabänderlichkeit seines Ratschlusses ihm darzutun, durch ausdauernde Geduld die Verheißung erlangte. So haben auch wir, wenn wir die vorliegende Verheißung festhalten, einen zuverlässigen und festen Anker der Seele, der in das Inwendige des Vorhangs hineinreicht, wohin Jesus als Vorläufer für uns eingegangen ist, nach Melchisedeks Ordnung Hoherpriester auf immer geworden (6, 12—20). — Hierauf folgt die Darlegung des Melchisedekischen Priestertums. Aus dem Berichte Gen. 14 über Melchisedeks Begegnung mit Abraham dem Patriarchen und dem Umstande, daß von ihm weder Herkunft noch Geschlechtsregister erwähnt ist, wodurch er dem Sone Gottes gleichgemacht ist, wird die Superiorität desselben über den Patriarchen und zugleich über Levi und die von diesem abstammenden Priester erwiesen (7, 1—10); sodann wird aus der in Ps. 110, 4 mit

einem Eidschwur erwänten Ernennung eines Priesters aus dem Stamme Juda nach der Aenlichkeit Melchisedeks die Aufhebung des nicht zur Vollkommenheit führenden levitischen Priestertums und die Einsetzung des keinem Wandel und Wechsel unterliegenden Priestertums Christi gefolgert, welches die zu Gott Nahenden völlig retten kann, so daß wir an Christo einen Hohenpriester haben, der als heilig, von den Sündern abgesondert und in den Himmel erhöht, nicht nötig hat, täglich für die eigene und des Volkes Sünde zu opfern, sondern durch sein einmaliges Selbstopfer die Sünden der Menschheit gesünt hat (v. 11—28).

Die Hauptsache aber — wird in c. 8 weiter dargelegt — ist die: wir haben einen solchen Hohenpriester, der zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel sitzt als Pfleger der heiligen Dinge und der warhaften, von Gott, nicht von Menschen errichteten Stiftshütte. Während in dieser die Darbringer der Opfer nach dem Gesetze nur dem Abbilde und Schatten der himmlischen Dinge dienen, hat er einen um so vorzüglicheren Dienst empfangen, als er eines auf dem Grunde besserer Verheißungen verfaßten Bundes Bürge ist. Da dieser Bund in Jer. 31, 31 ff. als ein neuer angekündigt wird, so wird der frühere für veraltet und dem Verschwinden nahe erklärt (v. 1—13). Zwar hatte auch der erste Bund Rechte des Gottesdienstes und das weltliche Heiligtum, aber dieses war durch einen Vorhang in zwei Zelte geteilt, und die Priester gehen in das vordere alle Zeit ein, den Gottesdienst zu verrichten; in das hintere aber geht allein der Hohepriester einmal des Jares ein nicht one Blut, welches er für sich selbst und für des Volkes Vergehungen darbringt. Damit deutete der heil. Geist an, daß der Weg ins Heiligtum noch nicht geoffenbart war, so lange das vordere Zelt Bestand hatte. Dieses ist ein Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit hin, gemäß welcher Gaben und Opfer dargebracht werden, die den Gotte Dienenden nicht nach dem Gewissen zu vollenden vermögen, lediglich nebst Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen als Fleischessatzungen bis zur Zeit der rechten Ordnung auferlegt sind (9, 1—10). Christus aber ist als Hoherpriester der zukünftigen Güter durch eine vollkommene, nicht mit Händen gemachte Hütte in das Heilige eingegangen mittelst seines eigenen Blutes und hat eine ewige Erlösung erfunden. Denn wenn schon das Blut der Böcke und Kälber und die Asche von einer Kuh, auf die Verunreinigten gesprengt, zu fleischlicher Reinheit heiligt, um wie viel mehr wird das Blut Christi, der mittelst des ewigen Geistes sich selbst makellos Gotte dargebracht hat, unser Gewissen von toten Werken reinigen (v. 11—14). Und eben deshalb ist er Mittler eines neuen Bundes geworden, auf daß, nachdem ein Tod geschehen zur Erlösung von den Uebertretungen unter dem ersten Bunde, die Berufenen das verheißene ewige Erbe empfangen. Denn soll ein Testament fest beständig werden, so muß der Tod des Stifters erfolgen, weshalb auch der erste Bund nicht one Blutvergießen eingeweiht worden, sondern durch Mose das Bundesbuch und das ganze Volk mit Bundesblut besprengt und die Stiftshütte mit allen Geräten des Dienstes nach dem Gesetze mit Blut gereinigt worden und one

Blutvergießen keine Vergebung stattfindet. Wie aber die Abbilder des himmlischen Heiligtums dadurch gereinigt wurden, so notwendig auch das himmlische selbst durch bessere Opfer. Denn nicht in das mit Händen gemachte Heiligtum ist Christus eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen, einmal am Ende der Zeiten, um durch sein Opfer die Sünde zu tilgen, und wird zum zweiten Male one Sünde erscheinen zur Rettung denen die auf ihn warten (v. 15—28). Das Gesetz, da es nur den Schatten der zukünftigen Güter hat, kann durch die jährlich immer wieder gebrachten Thieropfer die zu Gott Nahenden nicht vollenden, sondern nur Erinnerung an Sünde wirken. Darauf ist schon in A. T. hingewiesen, indem der in die Welt Kommende erklärt, daß Gott nicht Gefallen an Schlacht- Brand- und Sündopfern habe, sondern Gehorsam und Tun seines Willens fordere, in welchem Willen wir durch das Opfer des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt sind (10, 1—10). Und wie jeder Priester täglich dasteht, des Dienstes pflegend, und oftmals dieselben Opfer für Sünden darbringt, so hat Christus nach Darbringung eines Opfers für immer sich zur Rechten Gottes gesetzt, wartend bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden, da er mit einem Opfer die, welche geheiligt werden, vollendet hat; wie denn auch der heil. Geist bezeugt, daß Gott im neuen Bunde seine Gebote ins Herz schreiben und der Sünde nicht mehr gedenken werde. Wo aber die Sünden vergeben sind, da findet kein Opfer für Sünde mehr statt (v. 11—18). — Diese Darlegung der Bedeutung des Hohepriestertums Christi schließt mit nochmaliger ernster Manung, das in dem Opfer Christi dargebotene Heil zu benutzen, an dem Bekenntnisse der Hoffnung unbeugsam festzuhalten, einander zu Liebe und guten Werken zu reizen und nicht wie einige tun die gottesdienstlichen Versammlungen zu verlassen; zumal der Tag des Gerichts naht und für die welche willentlich das einmal erkannte Heil verleugnen kein Opfer für die Sünde übrig ist, sondern nur furchtbare Erwartung des Zorngerichts des lebendigen Gottes (v. 19—31). Dabei aber erinnert der Verf. die Leser noch an die schweren Leiden, die sie in früheren Tagen erduldet haben, und ermuntert sie, die damals bewiesene Freudigkeit sich zu erhalten und in ausharrender Geduld den Willen Gottes zu tun, um die mit dem Tage des Herrn bevorstehende Erfüllung der Verheißung davon zu tragen, da der Gerechte kraft des Glaubens leben wird (v. 32—39).

Um diese Wahrheit den Lesern tief einzuprägen und sie im Glauben zu befestigen, definiert der Verf. in c. 11 den Glauben als feste und zweifellose Gewißheit des Künftigen und Unsichtbaren, und zeigt dann durch Aufzählung einer langen Reihe von Glaubenshelden aus der heiligen Geschichte, wie dieselben in festem Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen den Kampf des Glaubens siegreich gekämpft und gutes Zeugnis überkommen haben, obwohl sie das verheißene Heil nur von ferne begrüßt haben, weil sie nicht one uns vollendet werden sollten. Angesichts einer solchen Menge von Zeugen des Glaubens sollen die Leser alle Bürde der Sünde ablegen und mit Ausdauer den Wettkampf des

Glaubens laufen, aufblickend auf Jesum den Vorgänger und Vollerfüller des Glaubens, welcher statt der vorliegenden Freude das Kreuz erduldet und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. Da sie noch nicht bis aufs Blut im Kampfe gegen die Sünde widerstanden haben, sollen sie die zu erduldenen Widerwärtigkeiten als eine Gottes Vaterliebe bekundende heilsame Züchtigung hinnehmen und sich ermannend dem Frieden mit Allen und der Heiligung nachjagen, damit keiner der Gnade verlustig gehe (12, 1–17). Denn im neuen Bunde offenbart sich Gott nicht wie am Sinai in unnahbarer furchtbarer Majestät, daß wir seine Rede nicht ertragen könnten, sondern durch das Blut des Mittlers ist uns der Zugang zur Stadt des lebendigen Gottes, zu Myriaden Engel, zur Gemeinde der Erstgeborenen und zu Gott dem Richter und den Geistern der vollendeten Gerechten eröffnet, so daß wir keine Entschuldigung haben, wenn wir Gott, der vom Himmel her zu uns redet, nicht hören wollten, da er ja die Wandelung der vergänglichen Welt in ein unvergängliches Reich verheißen hat (v. 18–29). — Hieran reihen sich in c. 13 noch Ermahnungen zu Bruderliebe und Gastfreundschaft, zum Beistande gegen Gefangene und Bedrängte, zu ehelicher Keuschheit, Genügsamkeit und zum Wandel im Glauben der entschlafenen Vorsteher (v. 1–8), zum Meiden fremdartiger Lehren, die von dem festen Heilsgrunde der Gnade abziehen, da die welche mit Speisesatzungen umgehen, davon keinen Nutzen haben. Von unserem Altar haben die der Hütte Dienenden keine Befugnis zu essen; denn Christus hat außerhalb des Thores gelitten, um durch sein Blut das Volk zu heiligen. Zu ihm sollen wir hinausgehen und seine Schmach tragen, da wir hier keine bleibende Stadt haben. Durch ihn sollen wir Gott Opfer des Lobes und der Woltätigkeit gegen die bedürftigen Brüder bringen (v. 9–16). — Den Schluß bilden Anforderungen zum Gehorsam gegen die Vorsteher und zur Fürbitte für den Verfasser (v. 17–19), Segenswunsch (v. 20, 21), persönliche Mitteilungen und Grüße (v. 22–25).

3. Gliederung. Aus dieser kurzen Darlegung des Inhalts und Gedankenganges unseres Sendschreibens erhellt schon deutlich, daß dasselbe nicht wie die Mehrzahl der paulinischen Briefe in einen dogmatischen (1, 1–10, 18) und einen paränetischen Teil (10, 19–13, 25) sich zerlegen läßt, sondern durch den ganzen Brief hindurch theologische oder christologische Erörterungen mit teils kürzeren, teils auch sehr ausführlichen Ermahnungen verwebt sind, und zwar so, daß die Paränesen gewöhnlich auf dem Grunde der vorangehenden lehrhaften Ausführungen ruhen, zugleich aber mit Gedanken schließen, die in neuen dogmatischen Belehrungen weiter ausgeführt sind, woran dann wieder Ermahnungen sich anschließen, und es öfter fraglich erscheint, ob die Ermahnung zur vorausgehenden Lehrentwicklung zu rechnen ist oder nur den Uebergang zu weiterer dogmatischer Entwicklung bildet. Wenn aber auch aus diesem Sachverhalte die Differenz noch der neueren Ausleger hinsichtlich der Einteilung des Briefes in bestimmte Abschnitte begreiflich wird, so fällt doch bei genauer Erwägung des

Inhalts mehr als dies in die Augen, daß — wie *Riehm*, Lehrbegr. des Hebrbr. S. 39 angiebt — ,c. 1, 1—3, 6 von der Erhabenheit der Person Christi des Vermittlers der neust. Gottesoffenbarung über die Vermittler der alttest. Offenbarung, c. 4, 14—5, 10 und c. 7 von der hohepriesterlichen Würde Christi und von seiner Erhabenheit über die alttest. Priester und Hohepriester, c. 8, 1—10, 18 von der Vorzüglichkeit seiner *ἀετοσύνη* vor der der letzteren, und von c. 10, 19 an fast nur noch von den subjectiven Bedingungen des Heilsbesitzes die Rede ist'. Schon in c. 1, 1—3, 6 ist über Christum mehr ausgesagt als seine Erhabenheit über die Vermittler der alttest. Gottesoffenbarung. Auf Grund der thematischen Aussage, daß der Son, in welchem Gott in der letzten Zeit zu uns geredet hat, zum Erben über alles gesetzt ist und daß derselbe als Abglanz der Herrlichkeit Gottes nach vollbrachter Sündensünung den Sitz zur Rechten Gottes im Himmel eingenommen hat, wird nicht nur die Erhabenheit des Sones über die Engel bewiesen, sondern in c. 2, 5 auch ausgesprochen, daß nicht den Engeln, sondern ihm als Menschensone die zukünftige Welt untergeben ist. Zur Erläuterung dieses Ausspruchs wird dann die Niedrigkeit seiner menschlichen Erscheinung nach Gott geziemender Bestimmung daraus erklärt, daß er, um den Tod für Alle zu schmecken, unser Fleisch und Blut annehmen und den Menschen seinen Brüdern gleich versucht werden sollte, damit er als Hohepriester die Sünden des Volks sünden könne. Nach dieser Ausführung wird nur in der Paränese 3, 1—6 die Erhabenheit Christi über Mose, den Diener im Hause Gottes kurz erwähnt. — Auf Grund dieser Erörterung über den Son Gottes, nicht nur seiner Erhöhung über die Engel, sondern auch seiner zeitweiligen Erniedrigung als Menschenson, wird dann in 5, 1—10 aus Ps. 110, 4 die Berufung Christi zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks vonseiten Gottes und aus seinem Todeskampfe die Befähigung für dieses Amt deducirt, und in c. 7 aus dem Schriftzeugnisse über Melchisedek nicht bloß die Erhabenheit des Hohepriestertums Christi über das levitische, sondern zugleich aus der Uebertragung des Priestertums auf Christum, der nicht aus dem Stamme Levi, sondern aus Juda aufgetreten ist, die Abrogation des levitischen Priestertums bewiesen, und dem Unvermögen des gesetzlichen Priestertums zur Vollendung zu führen, die Allgenugsamkeit des Priestertums Christi gegenübergestellt. — In c. 8, 1—10, 18 endlich wird die Hauptsache ausgeführt, daß wir an Christo einen Hohenpriester haben, der zur Rechten Gottes thronet als Pfleger des himmlischen Heiligtums und als Bürge des verheißenen und auf besseren Verheißungen beruhenden neuen Bundes. Als solcher hat er durch den Eingang in das himmlische Heiligtum mit seinem eigenen Blute eine ewige Erlösung zuwege gebracht und die Sünde durch das Opfer seines Leibes getilgt, daß es hinfort keines Sündopfers mehr bedarf. Schon diese näheren Andeutungen über den Inhalt der christologischen Partien unsers Briefes zeigen, daß in demselben mehr als die Erhabenheit Christi des neust. Bundesmittlers über die Organe der alttest. Gottesoffenbarung und die Vorzüglichkeit seines Opfer- und

Priesterdienstes vor dem Dienste der alttest. Priester dargetan ist. Denn es wird darin ausgeführt, wie durch die Offenbarung Gottes im Sone, durch dessen Erniedrigung als Menschenson während seines Erdenwandels und seine Erhöhung zur Rechten Gottes nach dem Todesleiden für die Menschen seine Brüder, die in der alttest. Gottesoffenbarung vorbereitete Erlösung der sündigen Menschheit vollendet worden und in Jesu Christo, dem Gottes- und Menschen-Sone, das durch die Sünde verloren gegangene Erbe des ewigen Lebens dem Menschengeschlechte wieder erworben, und der Empfang dieses Erbes allen denen zugesichert ist, die auf ihn als den Mittler des neuen Bundes ihre Hoffnung setzen, das durch ihn geoffenbarte Heil gläubig aufnehmen und die Freudigkeit der Hoffnung bis zu Ende festhalten. Schon in diesen dogmatischen Erörterungen tritt klar zu Tage der Fortschritt von der Person des Mittlers des neuen Bundes zu dem von ihm vollbrachten Werke der Reinigung von Sünden und der mit der Sündentilgung durch den Opfertod unsers Herrn erfolgten Abrogation des alten Bundes und seiner unvollkommenen, nur Erinnerung an Sünden wirkenden Sünanalt. Noch deutlicher ist dieser Fortschritt warzunehmen, wenn man die Verknüpfung der paränetischen Partieen, der wiederholten Ermanungen sowohl zum Festhalten der durch den Herrn verkündigten σωτηρία als zum Achten auf Jesum, den Botschafter und Hohenpriester unsers Bekenntnisses und auf sein hohepriesterliches Wirken während seiner Erniedrigung bis zum Tode und seit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, samt den ernstesten Warnungen vor Verhärtung gegen die Stimme Gottes und vor Abfall von dem lebendigen Gott, mit den dogmatischen Partieen in betracht zieht und dabei nicht nur ihren Inhalt und ihr Verhältnis zum Vorhergehenden und Nachfolgenden, sondern auch die Art und Weise ihrer Verbindung mit den dogmatischen Ausführungen sorgfältig erwägt.

Aus der gleichmäßigen Erwägung aller dieser Momente ergibt sich, daß der Brief in *drei Abschnitte* gegliedert ist, die, wenn auch äußerlich nicht bestimmt gegen einander abgegrenzt, doch durch ihren Inhalt sich deutlich von einander abheben. — Der *erste* Abschnitt 1, 4—4, 13 enthält den Nachweis der Erbabenheit des Sones, in welchem Gott in der letzten Zeit zu uns geredet hat, über die Engel, und seiner zeitweiligen Erniedrigung auf Erden unter die Engel. Diese beiden Erörterungen sind durch die Paränese 2, 1—4 mit einander verbunden und schließen mit der Manung 3, 1—6, auf Jesum den Botschafter und Hohenpriester unsers Bekenntnisses, dem als dem Sone des Hauses Gottes größere Ehre zusteht als Mosen dem Diener in diesem Hause, wol zu achten, welche durch die Warnung vor Verstockung gegen die Stimme Gottes, deren sich Israel in der Wüste schuldig gemacht hat, verschärft ist (3, 7—4, 13). — Der *zweite* Abschnitt reicht von 4, 14 bis 10, 39 und bildet nach Umfang und Inhalt den Hauptteil des ganzen Briefes. Auf Grund des im ersten Abschnitt über die Person des neutestl. Heilmittlers Gesagten wird hier die Beschaffenheit und Verwirklichung des Hohepriestertums Christi so dargelegt, daß nach einer einleitenden Er-

manung, an dem Bekenntnisse Jesu des Sohnes Gottes, der als großer Hoherpriester durch die Himmel zu Gott eingegangen ist, festzuhalten (4, 14—16), zuerst aus Ps. 110, 4 die Berufung Christi zum Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks erwiesen wird (5, 1—10), sodann nach abermaliger Vermanung zu ernstem Streben nach Vollkommenheit (5, 11—6, 20) die Beschaffenheit und die das levitische Priestertum aufhebende Größe des Hohepriestertums Christi entwickelt, und gezeigt wird, erstlich wie ausnehmend erhaben Christus über die levitischen Priester ist durch sein einmal gebrachtes, keiner Wiederholung bedürftiges Sündopfer (c. 7), sodann wie durch sein hohepriesterliches Walten im Himmel als Mittler eines auf besseren Verheißungen begründeten neuen Bundes uns der Zugang zu Gott eröffnet ist und unser Gewissen von Sünden gereinigt wird, während der alte Bund mit seinen immer wiederholten Opfern nichts vollenden konnte (8, 1—9, 10). Durch seinen Opfertod hat Christus den göttlichen Heils willen verwirklicht und unsere Heiligung für immer beschafft, so daß es keiner weiteren Sündopfer bedarf, und Christus bei seiner Wiederkunft denen die auf ihn warten εἰς σωτηρίαν erscheinen wird (9, 11—10, 18). Daran schließt sich noch die Ermanung, auf dem durch Christi Opfertod uns eröffneten neuem Wege in Glaubensfreudigkeit zu Gott zu nahen (10, 19—39). — Im dritten Abschnitte c. 11—13 wird diese Ermanung weiter ausgeführt, die Natur des Glaubens durch Vorfürung einer großen Zahl von Glaubenszeugen der heil. Geschichte erläutert (c. 11) und zum ausdauernden Kampf gegen die uns umgebende Sünde im Aufblicke auf Christum den Anfänger und Vollender unsers Glaubens aufgefordert, und diese Aufforderung durch Erinnerung an die in Züchtigungen sich kundgebende väterliche Liebe Gottes (12, 1—11) sowie durch den Hinweis auf die Verschiedenheit des neuen Bundes vom alten (v. 18—29) motivirt, woraus wir sehen, daß auch in diesem vorwiegend paränetischen Teile doctrinelle Ausführungen als Unterlagen der Paränese nicht fehlen, wie denn auch in den einzelnen Ermanungen c. 13 die Warnung vor Rückfall ins Judentum durch eine typische Ausdeutung des Sündopfertodes Jesu (v. 10—13) unterstützt wird.¹

1) In drei Hauptteile hat bereits *Frz. Delitzsch* den Brief gegliedert, aber den Umfang dieser Teile anders bestimmt. Der erste Hauptteil soll sich von 1, 4 bis 5, 10 erstrecken und die über die Engel, über Mose, Josua und auch über Aaron hinausragende Erhabenheit des neutestl. Mittlers zum Inhalt haben, sodann in 5, 1—6, 20 soll der Uebergang vom ersten zum mittleren Hauptteile angebahnt werden, hierauf im mittleren Hauptteile 7, 1—10, 18 der überaaronitische melchisedekische Charakter unseres nach einmaliger Selbstopferung königlich thronenden Hohenpriesters erörtert sein, endlich im dritten Hauptteile 10, 19—13, 25 die Ermanung für ‚das rechte Verhalten der Wartezeit zwischen unseres Heiles Anfang und Vollendung‘ folgen. — Für diese Disposition des Inhalts läßt sich geltend machen, daß der abhandelnde mittlere Hauptteil von keiner Ermanung durchbrochen ist, wogegen bis 7, 1 Erörterung und Ermanung in raschem Wechsel in einander übergangen. Aber der abhandelnde Teil 7, 1—10, 18 läßt sich nicht abstract von der in c. 6 ihm voraufgehenden und der in

4. **Anlass und Zweck.** Den *Anlaß* zur Abfassung des Briefs an die Hebräer betreffend ergibt sich aus den paränetischen Partien, daß die Gemeinde, an welche derselbe gerichtet ist, unter den Leiden, die sie um ihres Christenstandes willen zu erdulden hatte, im Glauben an Jesum Christum als den Vermittler ewigen Heils irre geworden und in die Gefar geraten war, das christliche Bekenntnis aufzugeben und ins Judentum zurückzusinken, ja einige sich schon von dem Besuche der christlichen Gemeindeversammlungen zurückgezogen hatten (10, 25). In diese Gefar war sie aber weniger durch die Drangsale, welche das Bekenntnis zu Christo ihr zuzog, gekommen, als hauptsächlich, wie aus der Rüge der Trägheit im Verständnis der Heilslehre 5, 11 ff. zu schließen, dadurch, daß sie nicht nachhaltig danach strebte, in das rechte und völlige Verständnis des göttlichen Heilsrats der Erlösung einzudringen, wie derselbe im A. T. nur angebahnt, und erst durch Jesum Christum, den Gottes- und Menschen-Sohn während seines Erdenlebens ausgeführt worden ist, und mit seiner Wiederkunft zum Gericht auf ewig vollendet werden wird. Dies erhellt aus den lehrhaften Bestandteilen des Briefs, aus welchen die Ermanungen zum Festhalten an dem Bekenntnisse Christi samt den Warnungen vor Abfall von dem lebendigen Gott gefolgert werden. Hier belehrt der Verf. die Leser nicht bloß über die Erhabenheit des Sohnes Gottes über die Propheten und über Mose, den Mittler und Aaron den Hohenpriester des A. Testaments, sondern auch darüber, daß Jesus Christus als Mensch den Tod für Alle erduldet hat, um die Menschen seine Brüder von der Todesfurcht und von der Macht des Gewalthabers über den Tod zu befreien, und daß er nach Darbringung seines Lebens zum Sünopfer für die Sünden, mit seinem eigenen Blute in den Himmel eingegangen ist und zur Rechten Gottes thronend als Hoherpriester waltet, um allen, die

10, 19—38 auf ihn folgenden Ermanung scheidet. Auch läßt sich c. 4, 14—16 nach Inhalt und Form nicht mit der vorhergehenden Ermanung, in die Ruhe Gottes einzugehen (4, 11—13), einheitlich verknüpfen. Die Vv. 4, 14—16 enthalten vielmehr die Basis für den mit c. 5, 1—10 anhebenden und von c. 7, 1 an weiter ausgeführten Nachweis, daß wir an Christo dem Sohne Gottes einen großen durch die Himmel zu Gott eingegangenen Hohenpriester (4, 14) haben, durch den uns der Zugang zum Throne der Gnade eröffnet ist. Außerdem entspricht die Inhaltsangabe des ersten Hauptteils nicht dem wirklichen Inhalte von c. 1—5, da zwar in c. 1 die Erhabenheit des neutestl. Heilmittlers über die Engel und in c. 2 seine zeitweilige Erniedrigung unter die Engel erörtert ist, aber seine Erhabenheit über Josua nirgends angegeben und auch seine vorzüglichere Würde vor Moses nur in der Paränese 3, 1—6 behufs der Verstärkung der Ermanung kurz erwähnt ist. — Richtig hat dagegen Kurtz (im Comment.) erkannt, daß die Paränesen 4, 14—16 und 10, 19—39 zu dem die Erhabenheit des neutestl. Hohepriestertums Christi über das alttestl. in Aaron repräsentirte Hohepriestertum behandelnden Hauptteil gehören, aber irrig den Abschnitt 1, 4—4, 13 in zwei Teile und jeden dieser Teile in zwei dogmatische Abschnitte mit zugehörigen Paränesen zerlegt und die in 2, 5—18 vorliegende Ausführung über die zeitweilige Erniedrigung Christi als des Menschensohnes unter die Engel als einen nachträglichen dogmatischen Abschnitt zu c. 1 bezeichnet.

ihm gehorchen, das verheißene Erbe des ewigen Lebens in seinem unvergänglichen Reiche (12, 27 f.) zu erteilen. Diese Erkenntnis erschließt er ihnen hauptsächlich durch den Nachweis, daß schon im A. T. nicht nur die Erhöhung des Sones Gottes über die Engel und die Untergebung der zukünftigen Welt unter ihn nach seinem Todesleiden ge-weißt und die Sünung der Sünde in dem levitischen Hohepriestertum abgeschattet ist, sondern auch in Melchisedek, dem Könige zu Salem und Priester des Allerhöchsten, ein Vorbild des Sones Gottes als ewigen Hohenpriesters aufgestellt und die Schließung eines neuen Bundes angekündigt worden. Damit sei schon in der Schrift die Unzulänglichkeit sowohl des levitischen Priestertums zur Reinigung des Gewissens von Sünden als auch des alten Bundes zur Herstellung wirklicher Lebensgemeinschaft mit Gott von Gott selbst bezeugt.

Demgemäß haben wir den Zweck des Briefs darin zu suchen, durch gründliche Belehrung über die göttliche Heilsökonomie die Offenbarung Gottes in Jesu Christo dem Gottes- und Menschen-Sone als die Vollendung der im A. Bunde angebahnten Erlösung des Menschengeschlechts von Sünde und Tod zu erweisen, und durch diese Belehrung verbunden mit Ermahnungen zum Festhalten der christlichen Hoffnung und Warnungen vor den schrecklichen Folgen des Abfalls von Christo zu treuem Ausharren im Glauben an ihn, den Urheber und Vollender des Heils zu ermuntern.

Mit dieser Zweckbestimmung sind die neueren Ausl. größerenteils einverstanden.¹ Nur über die Umstände, welche den Lesern des Briefs Anlaß zur Erschlaffung ihres früher bewiesenen Eifers im Bekenntnisse Jesu Christi, und zur Hinneigung zur Rückkehr zum Judentum gaben, sind die Ansichten noch geteilt. Sehr verbreitet ist noch immer die

1) Anders wird Anlaß und Zweck des Briefes bestimmt von *H. W. J. Thiersch, De epistola ad Hebraeos commentat. hist. Marb. 1848* u. Die Kirche im apostol. Zeitalter 1852. S. 188 ff., nämlich dahin, daß der Brief ein Trosts Schreiben an die Jerusalemischen Christen sei, veranlaßt durch die Ausschließung vom Tempelcultus zu Anfang des jüdischen Kriegs. Diese Ansicht hat *Ebrard* näher dahin bestimmt, daß der Brief für einen damals gerade vorhandenen bestimmten Kreis von Neophyten und Katechumenen bestimmt war, welche mit dem Zutritt zum Tempel, mit der Angehörigkeit zur Volksgemeinde Israel, auch das Anrecht auf das gesamte Heil Gottes zu verlieren fürchteten. — *K. Kluge, Der Hebräerbrief. Auslegung u. Lehrbegriff. Neu-Ruppin 1863* erblickt in dem Briefe ein erst nach der Zerstörung Jerusalems entstandenes Produkt der auf christlichen Boden verpflanzten jüdischen Apokalyptik, welches durch die Endkatastrophe des jüdischen Volks äußerlich veranlaßt, den heilspädagogischen Zweck verfolge, eine Bußpredigt für das auserwählte Volk zu sein, und die demselben entstammten judenchristlichen Leser vor Abfall von ihren lebendigen Hoffnungen zu warnen. — Für eine Trostschrift an alle Schwankenden und Verzagten in der Christenheit hält auch *Dr. Biesenthal* den Brief, den er als *epistola Pauli ad Hebraeos* (nach dem Texte der englischen hebräischen Uebersetzung des N. T.) *c. rabbinico commentario. Berol. 1857*, später als „Das Trosts Schreiben des Apostels Paulus an die Hebräer“. *Leipz. 1878*, in eigener Uebersetzung aus dem Griechischen ins Neuhebräische der Mischna edirt hat. Paulus soll den Brief ursprünglich hebräisch abgefaßt, und dann Lukas eine freie, teilweise ungenaue griechische Uebersetzung geliefert haben.

Meinung, daß der Glanz des jüdischen Tempelcultus einen verführerischen und zum Judentum zurückziehenden Einfluß auf dieselben ausübte, oder daß sie auch als Christen die fortwährende Teilnahme an dem levitischen Tempel- und Opferdienst zur Erlangung des Heils für so notwendig hielten, daß sie ohne dieselbe ihre Sünde nicht völlig sünden zu können vermeinten (*Bleek*, Comm. I, 29 ff. 55 ff., *Riehm* S. 33 ff., *Lünemann* S. 38. 40). Aber daß dies der ganzen Argumentation des Briefs als überall wiederkehrende Voraussetzung zu Grunde liege (*Lün.* S. 50), ist von keinem Vertreter dieser Ansicht aus dem Inhalte des Briefs nachgewiesen worden. Vom Tempel als solchem ist im ganzen Briefe gar nicht die Rede, sondern nur die Stiftshütte und deren Einrichtung und Dienst ist in 9, 1 ff. beschrieben; aber so, daß dadurch der Glanz des Tempelcultus der apostolischen Zeit nicht gehoben; sondern eher in Schatten gestellt wurde, da diesem Tempel die Bundeslade mit den das *λαστήριον* überschattenden *Χερουβιμ τῆς δόξης*, das Hauptgeräthe, an welchem der Hohepriester die Sünung der Sünde vollziehen sollte, das *λαστήριον* bekanntlich fehlte. — Auch für die Voraussetzung, daß die Gemeinde, an welche unser Brief gerichtet ist, noch wie in der ersten apostolischen Zeit am jüdischen Tempeldienste teilnahm, fehlen sichere Spuren in dem Briefe. Selbst die Frage, ob der Tempel zu Jerusalem damals noch bestand, läßt sich aus dem Briefe nicht mit Sicherheit beantworten. Daß Jerusalem und der Tempel noch nicht zerstört waren, schließt *Grau* (Entwicklungsgeschichte des neutest. Schriftthums II S. 285) mit *Ewald* daraus, daß der Verfasser, der den jüdischen Tempel und seinen Dienst als die *αἰτία* im Verhältnisse zum Christentum als dem *σῶμα* hinstellt, ja hätte erwähnen müssen, daß der Tempel auch wirklich dahin sei, während das Vollkommene nicht verschwinden kann. Aber dieser Schluß gründet sich auf die Aufstellung von *Ewald* (Sendschreiben an die Hebräer), daß, da unser Brief sich sehr wesentlich um das Ansehen und die Gültigkeit der alten Religion, aber auch um den Bestand, die Einrichtung und die einzelnen Teile ihres Heiligtums drehet, man mit Recht sagen könne, unser Sendschreiben habe notwendig auf diese Ereignisse (die Zerstörung Jerusalems und des Tempels) irgendwie Rücksicht nehmen müssen, wenn sie damals schon eingetreten gewesen. Allein da der Verfasser nicht von dem dermaligen Bestande der alten Religion und des jüdischen Gottesdienstes handelt, sondern die Gesetzesoffenbarung des alten Bundes und die Einrichtung der Stiftshütte ins Auge faßt, und den schattenhaften Charakter des alten Bundes im Vergleich mit dem Wesen des neuen darlegt, so war für ihn die Zerstörung des Tempels kein so tief in alle Geschichte sowol des jungen Christentums als des Judentums einschneidendes Ereignis, daß er auf dasselbe hätte hinweisen müssen.

Von diesen Voraussetzungen aus sucht *Grau* a. a. O. S. 285 ff. die zeitgeschichtliche Voraussetzung unseres Briefes folgendermaßen näher zu bestimmen: da der Brief nicht an eine junge Gemeinde gerichtet sei, sondern an eine solche, die schon mancherlei Glaubensprüfungen erlebt (10, 32 ff.) und eine längere Entwicklung durchgemacht hat,

die jetzt statt nach oben vielmehr nach unten geführt (5, 12 ff. 10, 25), und über die nun eine Versuchung gekommen, welche die Grundlage ihres Glaubens gänzlich zu zerstören droht (6, 4 ff.); so sei zu der Zeit, als Israel nach dem Fleisch sich anschickte, das Messiasreich auf dem Wege des Fleisches herbeizuführen und mit Gewalt die Herrschaft Roms von sich zu werfen, an die Christengemeinde, die trotz aller früheren Verfolgungen ein Glied der Volksgemeinde geblieben, die letzte Entscheidung herangetreten, die Frage, ob sie im Stande sei, um Christi willen das Höchste hinzugeben, was von einem Hebräer gefordert werden konnte, allen und jeden Zusammenhang mit dem heiligen Tempel und seinem Gottesdienst, allen Zusammenhang mit dem Volke Israel'. — Aber so geistreich auch *Grav* diese Ansicht durchgeführt hat, so steht und fällt sie doch mit den Voraussetzungen, auf die sie basirt ist. Die Aufforderung Hebr. 13, 13: Zu Christo, der außen vor dem Thore gelitten, hinauszugehen aus dem Lager und seine Schmach zu tragen, ist nicht von so centraler Bedeutung für den Inhalt des ganzen Briefs, daß sich darauf die Ansicht gründen läßt, die Christengemeinde habe sich bis dahin als ein Glied der jüdischen Volksgemeinde angesehen, und sich erst als das jüdische Volk sich anschickte, die römische Herrschaft abzuwerfen, an die entscheidende Frage gestellt gesehen, dem unsichtbaren Reiche Jesu Christi das sichtbare Gemeinwesen, dem unsichtbaren Hohenpriester im oberen Heiligtume den sichtbaren Nachfolger Aarons vorzuziehen', wodurch sie in die Gefar geriet, über der unscheinbaren Gestalt des Reiches Gottes und der Unsichtbarkeit des Mittlers des neuen Bundes aus diesem Bunde heraus- in das sichtbare Gemeinwesen Israels mit seinem altgewonten herrlichen Gottesdienst zurückzufallen (S. 287. 295). — Gegen die weit verbreitete Annahme, daß die Leser sich von jeher und noch immer am jüdischen Tempel- und Opferdienste beteiligten und schwer daran trugen, sich von demselben loszusagen oder von demselben ausgeschlossen zu sein, hat *Th. Zahn* (Realencykl. d. protest. Theol. V S. 662 d. 2. A.) treffend gezeigt, daß sie im Widerspruch stehe mit der im Briefe ausgesprochenen unbedingten Anerkennung ihres (der Leser) anfänglichen, unter Leiden bewärten, in Werken der Liebe bewiesenen Glaubens (3, 14. 6, 10. 10, 22. 32 f.), so wie der Lehrer, welchen sie ihren Glauben verdanken (13, 7). Wäre der Verf. der Meinung, daß eine Beteiligung am jüdischen Cultus, welche jene Lehrer geduldet und mit den Lesern gepflogen hätten, jezt nicht mehr zulässig sei, so dürfte er sich nicht auf jene Lehrer und den schönen Anfang des Christenstandes der Leser berufen, one nachzuweisen, durch welche inzwischen eingetretene Tatsachen oder seitdem gewonnene Erkenntnisse jezt das, was vordem eine erlaubte Betätigung echten Glaubens gewesen, zu einer Verleugnung des christlichen Glaubens geworden sei; und vor allem mußte er die Forderung des Bruchs mit der Tradition dieses christlichen Kreises und der Lossagung vom Tempelcultus mit unverholener Energie aussprechen. Aber nirgends wird der Ton angeschlagen, in welchem Paulus den Abbruch aller Beziehungen zum heid-

nischen Cultus fordert (1 Kor. 10, 14–22; 2 Kor. 6, 14–17). — Die vermeintliche Forderung aber der Lossagung vom Tempelcultus kann in 13, 13 schon darum nicht enthalten sein, weil der Verf. sich selbst dort mit den Lesern zusammenfaßt' — abgesehen davon, daß die Auslegung des Vorhergehenden streitig ist.

Den Grund der in dem Briefe ausgesprochenen Befürchtung, daß die Leser aus dem christlichen Gnadenstande ins Judentum zurückfallen könnten, hat *Hofm.* (N. T. erkl. V S. 526) aus dem, worüber der Verf. sie verständigt und worüber sie einer Verständigung bedurften, zu ermitteln gesucht und darüber bemerkt: „Er lehrt sie gerade deshalb an dem von Jesu verkündigten Heile festhalten, weil es in dem Tode beruht, welchen erleiden zu können er Fleisch und Blut haben mußte, indem es eben hiedurch die Errettung ist, welche Not tat (2, 5 ff.). Er lehrt sie die Gegenwart als die Zeit ansehen, in welcher es gilt, gläubig der schließlichen Heilsverwirklichung zu warten, die verheißen ist (4, 1 ff.). Er lehrt sie gerade darin das Wesen des wirklichen Heils und die Erfüllung der Schrift erkennen, daß Jesus durch den Tod zu Gott hingegangen ist und zur Rechten Gottes sitzt (4, 14 ff.; 7, 1–10, 18). Er lehrt sie in dem, was ihnen um ihres Christenstandes willen widerfährt, die Erprobung des Glaubens, welcher das gottgefällige Verhalten ist (10, 36 ff.), und Gottes väterliche Zucht (12, 4 ff.) erkennen. Er lehrt sie endlich, daß sie nicht an Jesu Teil haben und zugleich auf ihr Verbleiben in der Gemeinschaft des jüdischen Volks Wert legen können (13, 10 ff.). Aus allen dem sieht man, daß sie schwer daran trugen, in Jesu den erschienenen Heiland erkennen und doch wieder auf Glauben und Hoffen angewiesen bleiben zu sollen, weil der Heiland gestorben und bei Gott ist; daß sie ferner schwer daran trugen, die Beteiligung an solcher Heilsverwirklichung mit allen den Leiden bezalen zu sollen, die ihr Christenstand ihnen zuzog; daß sie endlich schwer daran trugen, durch ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu von ihrem Volke und seinem gottesdienstlichen Gemeinleben ausgeschlossen sein zu sollen“. Allein wenngleich darin, daß die Leser nach Christi Hingang zu Gott wieder auf Glauben und Hoffen angewiesen waren, sowie darin, daß ihr Christenstand ihnen Leiden zuzog, Momente enthalten sind, welche ihre Erschlaffung im Glauben an Jesum als ihren Heiland, und in christlicher Liebesbetätigung fördern konnten, so reichen doch diese Erwägungen zur Erklärung des fraglichen Problems nicht hin. Auch ist in den Stellen 4, 14 ff. u. 7, 1–10, 18 über Christum viel mehr ausgesagt, als daß er durch den Tod zu Gott gegangen ist, oder daß der Heiland gestorben und bei Gott ist. Ganz unrichtig ist aber die weitere Bemerkung, daß der Apostel weder darüber belehre, daß Jesu Tod die Sünung unserer Sünden ist, noch darüber, daß Christi Hingang zu Gott es ist, der allem Sündopfer ein Ende gemacht hat (*Hofm.* S. 527). Schon im Eingange des Briefs wird hervorgehoben, daß Christus nach vollbrachter Sündenreinigung sich zur Rechten Gottes gesetzt hat (1, 3), und der ganze Abschnitt von dem Hohenpriestertum Christi gipfelt in der Belehrung, daß Christus durch

sein Todesleiden für jeden, durch das Opfer seines Leibes und durch seinen Eingang in das himmlische Heiligtum mit seinem eigenen Blute die Sünung unserer Sünden vollbracht und uns den Zugang zum Throne der Gnade eröffnet hat, vgl. nur 4, 15 u. 16; 7, 26 u. 27; 9, 12. 14. 24—28; 10, 12 u. a. *Hofmann's* Beweisführung liefert nur eine Bestätigung für die Richtigkeit der Bemerkung von *Th. Zahn* (§. 660): ‚Welcher Art die Gefar (der religiösen Verirrung der Leser) sei, muß man verkennen, wenn man sich nicht in erster Linie an die den ganzen Brief durchziehenden paränetischen Abschnitte und die dadurch in ihrer Tendenz verständlichen theoretischen Erörterungen, sondern an die Sätze 13, 9—16 hält, welche doch durch eine Reihe einzelner, jedenfalls nicht den Endzweck der ganzen Schrift ausdrückender Ermanungen (13, 1—8) von der Hauptmasse getrennt, und dadurch als etwas beiläufiges — charakterisirt sind‘. — Was der Verf. über die dermalige geistige Verfassung der Leser sagt, besteht darin, daß sie trotz der langen Dauer ihres Christenstandes so stumpf geworden sind, daß der Lehrer in Versuchung kommen könnte, sie als jetzt erst zu Bekehrende zu behandeln (5, 11. 6, 3). Die bei ihnen selbst anfänglich vorhandene Zuversicht des Glaubens (3, 12), insbesondere jene c. 11 geschilderte ideale, die unsichtbaren und zukünftigen Güter erfassende Kraft des Glaubens, welche sich in der ausharrenden Geduld unter den vom christlichen Bekenntnisse unzertrennlichen Leiden beweisen würde, gebricht ihnen; vgl. 10, 36 mit 32 u. 12, 1—11. Da ihnen dieser Glaube fehlte, so fühlten sie sich in ihrem Christenstande unbefriedigt, und die Leiden, die ihr Christenstand ihnen zuzog, erschienen ihnen unerträglich, daß sie sich nach ihrem früheren Stand im Judentum zurücksehnten. Dieses Judentum war aber nicht ein auf einen Erlöser von Sünde und Tod, wie ihn die Propheten verkündigt hatten, wartendes Judentum, denn einem solchen gegenüber brauchte nicht bewiesen zu werden, daß die dem Volke Gottes gegebene Verheißung noch nicht völlig erfüllt, aber ihrer Erfüllung gewiß sei, weil dies im A. T. selbst aufs stärkste betont wird. Das Judentum, in welches zurückzufallen die Leser in Gefar standen, war — wie es *Zahn* 661 charakterisirt — ein Judentum ohne Glauben und Hoffnung, wie das der Pharisäer und Hohenpriester, welche Jesus den Son Gottes ans Kreuz brachten (Joh. 11, 49—53; 19, 15 vgl. Hebr. 6, 6; 10, 29), und des Josephus, welcher die Hoffnung Israels um das Linsengericht römischer Gunst an den Imperator verriet (*bell. jud. III, 8, 9. VI, 5, 4*). — Ein Rückfall in dieses Judentum war Abfall von dem lebendigen Gott.

Exegetische Literatur.

Von Auslegungen der Kirchenväter sind zu nennen:

a. aus der morgenländischen Kirche: *Joh. Chrysostomi* († 407), *Homiliae XXXIV in epist. S. Pauli ad Hebraeos*, nach seinem Tode

ἀπο σημείων (d. h. *ex notis* der Tachygraphen) herausgeg. von *Konstantin*, einem Antiochenischen Presbyter, in s. *Opp. ed. Montf. Tom. XII.*

Theodor v. Mopsuestia († 427/8) Fragmente in *Theodori Ep. Mops. in N. T. commentar. quae reperiri potuerunt. Collegit, emend. O. Fridol. Fritzsche. Turici 1847.*

Cyrrill v. Alexandrien († 444), Fragmente meist antiarianischen Inhalts in *Nova patrum bibliotheca. Rom. 1845* und in *Angehi Maji Collectio nova t. VIII, 2 p. 147.*

Theodoreti († 457) *interpretatio epist. ad Hebraeos, Opp. ed. Noesselt. T. III.*

Oecumenius (im 10. Jarh.) *Comm. in ep. ad Hebr., Opp. ed. Morell. p. 2. Paris 1631* und *Theophylact* (im 11. Jarh.) *Comment., eine Catene aus den griech. Kchvv., in Opp. ed. de Rubeis etc. Venet. 1755. T. II.*

b. aus der abendländischen Kirche:

Ein in *Ambrosii Opp. Paris. 1634. T. III* gedruckter, aber nicht von Ambrosius verfaßter, als *Ambrosiaster* bezeichneter Commentar über c. 1—10; unbedeutend. — Wertvoller ist der unter dem Namen des *Primasius*, Bischof v. Adrumetum im 6. Jarh., von *Joh. Gagny, Colon. 1538* und dann öfter, auch in *Migne, Patrol. Ser. I. T. 68* edirte Commentar, der in anderen Sammlungen unter den Namen *Haymo* und *Remigius* vorkommt (in *Cod. Erlang. 161* als Werk *Haymo's*; in der *Magna Biblioth. Patrum Coloniaens. T. V p. III pag. 994 sqq.* als *Remigii Ep. Rhemensis comment.*). — Von geringem Werte sind die Auslegungen des Mittelalters: von *Alcuin* († 804) in *Opp. ed. Frobenii T. 1. vol. II. Ratisb. 1777.* (nur über c. 1—10 sich erstreckend, größtenteils aus Chrysostomus); *Sedulius Scotus* (9. Jarh.) *collectanea in epp. S. Pauli, ed. S. Richard. Basil. 1528*; *Lanfrancus Cantuar.* († 1089) *Glossae in ep. ad Hebr. in Opp. ed. Giles. Oxon. 1844. T. II*; *Anselmus Cantuar. Enarrat. in omnes S. Pauli epist. ed. Godofr. Hittorp. Colon. 1633*; *Petrus Lombardus* († 1164) *in omnes D. Pauli apost. epist. collectanea ex DD. Augustino, Ambrosio, Hieronymo, aliisque — interpretibus, verfaßt 1140, herausgeg. Paris 1535*; *Hugo de S. Victore* († 1141) *Quaestiones super ep. ad Hebr. in Opp. ed. Rothomag. T. I. 1648*; und *Thomas Aquinas, expositio super ep. S. Pauli Ap. ad Hebr. in Opp. ed. Cosmas Morelles T. XVI. Antwerp. 1612.*

Von der Reformationszeit an erschienen zahlreiche Auslegungen. Die erste von *Desid. Erasmus (Roterod.)*, *In ep. Pauli Ap. ad Hebr. paraphrasis. Basil. 1521* u. ö. mit anderen BB. des N. T. — Sodann im 16. u. 17. Jarh. von den Schweizer Reformatoren: *Heinr. Bullingerus, In piam et eruditam Pauli ad Hebraeos ep. commentarius. Tigur. 1532* u. ö.; *Jo. Oecolampadius, In ep. ad Hebr. explanationes. Argentor. 1534*; und *Jo. Calvini, In ep. ad Hebr. comment. 1549* u. ö.; neu abgedruckt in *Jo. Calvini in omnes Pauli Ap. epp. atque etiam in ep. ad Hebr. comm. Hatis 1831.* Ferner:

Bened. Aretius (Prof. in Bern) *Commentarii in ep. ad Hebr., Morguis 1581* u. ö. — *Theod. Beza, Novum Testamentum*, mit Uebers. u. Anmerk. *Genevae 1582*; und desselben *Adnotationes majores in N. Test. 1594*.

Lutherischerseits: *Jo. Bugenhagen (Pomeranus) Annotaciones in epp. Pauli ad Galatas—Philem, Hebraeos. Norimb. 1525.* — *Jo. Brentius fil. In ep. Pauli Ap. ad Hebr. Comm. Tüb. 1571.* — *Andr. Hyperii comm. in ep. ad Hebr. Zürich 1585.* — *Egid. Hunnius, Exegesis ep. ad Hebr. scripta. Francof. a|M. 1586.* — *Jo. Jac. Grynaeus, Explanatio ep. S. Ap. Pauli ad Hebr. Basil. 1586.* — *Fr. Junii in epist. ad Hebr. — enarratio. Heidelb. 1610.* — *Conr. Hornejus, in ep. S. Ap. Pauli ad Hebr. expositio literalis. Brunsvig 1655.* — *Erasm. Schmid, Versio N. T. nova . . et notae ac animadversiones. Norimb. 1658.* — *Critici Sacri Lond. 1660. Francof. 1695.* In tom. V: Capitelweise zusammengestellte Erklärungen des Hebr. br. von *Laur. Valla* mit Anmerk. von *Jac. Grevius, Erasmus Roterod., Fr. Vatablus, Seb. Castalio, Isid. Clarius, Nic. Zegerus, Jos. Scaliger, Is. Casaubonus, Jo. Drusius, Jo. Camero, Jac. Cappellus, Lud. Cappellus* und *Hugo Grotius.* — *Abr. Calovii, Biblia illustrata N. Test. t. IV. Francof. a|M. 1672—76.* — *Seb. Schmid, in ep. D. Pauli ad Hebr. comm. Argentor. 1684.*

Von den holländischen Theologen: *Pet. van Hoeke, commentar. analyt. in ep. ad Ebraeos. Leyd. 1603,* und *Theod. Akersloot* (holländisch, Haag 1697), deutsch: das Sendschreiben des Ap. Pauli an die Hebr. von *Plesken.* Bremen 1704; und

Von den Socinianern: *Jonas Schlichting; in t. II von Jo. Crellii Opp. omnia exegetica. Eleutherop. 1656* (Laut der Vorrede ist der Commentar von beiden gemeinschaftlich gearbeitet).

Von den im 18. Jarh. bis 1830 erschienenen Commentaren verdienen Erwähnung: *Jo. Braun, comment. in ep. ad Hebraeos c. tabulis aeneis. Amst. 1705* und *J. B. d. Carpzov, sacrae exercitationes in Pauli epist. ad Hebr. ex Philone Alexandr. Praefixa sunt Philoniana prolegomena. Helmst. 1750;* beide in archäol. u. histor. Hinsicht; *Phil. a Limborch Comm. in Acta Ap. et in epp. ad Romanos et ad Hebr. Roterod. 1711* — als Arminianer; — *Jo. Chr. Wolf, Curae philol. et criticae in X posteriores Pauli epp. Hamb. 1734* (als exeget. Repertorium); *Jo. Alb. Bengel, Gnomon N. Testamenti. Tübing. 1742* — noch jetzt unübertroffen. — Dagegen sind veraltet: *Gf. Olearii, analysis etc. 1706;* *Jac. Peircii paraphr. and notes . . lat. vertit — J. D. Michaelis, 1747;* *Arth. Ashl. Sykes, paraphr. and notes . . Lond. 1755,* deutsch mit Zusätzen von *Semler 1779;* die Erklärungen des Br. an die Hebr. von *J. A. Cramer* (in Kiel) 1757; *Sig. Jac. Baumgarten* mit *Maschens* Paraphr. u. Anmerk. u. *Semlers* Beitr. 1768, und *J. D. Michaelis 1762—64* u. 1780, *G. Trg. Zachariae,* paraphrast. Erkl. 1771; neu herausg. von *Rosenmüller 1784;* *S. Fr. Nath. Morus,* d. Brief an d. Hebr. übersetzt 1776; *J. Ch. Blasche* systemat. Comment. 1782; *Pet. Abresch paraphr. et*

annott. Leyd. 1786. III Specim. c. 1—6, fortgesetzt von *Heringa* (c. 7) 1817; *Gottlob Chr. Storr*, Pauli Brief an die Hebr. erläutert. Tüb. 1789 u. 1809 — ein glaubensfestes aber theologisch-schwaches Bollwerk gegen den Rationalismus; *Dav. Schulz*, Der Br. an d. Hebr. Einleit., Uebers. u. Anmerkungen. Breslau 1818 — subjectiv rationalistisch; *Christ. Fr. Boehme Epist. ad Hebr. lat. vert. atque comm. instr. perpetuo. Lips. 1825*; *Christ. Theoph. Kuinoel Comm. in ep. ad Hebr. Lips. 1831* u. andere mehr.

Den philologischen und theologischen Anforderungen der Schriftauslegung unserer Tage entsprechen erst:

Friedr. Bleek, Der Brief an die Hebräer erläutert durch Einleit., Uebers. u. fortlaufenden Commentar. Abth. 1 Einleitung, Abth. 2 u. 3 Commentar. Berl. 1826—1840.

Desselben academische Vorlesungen sind unter dem Titel: Der Hebräerbrief erkl. von Dr. *Fr. Bleek* herausgeg. von *K. Aug. Windrath*. Elberf. 1868 (in der Erklärung bis auf einzelne Ausnahmen dem ausführlicheren Werke folgend).

Aug. Tholuck, Commentar zum Br. an die Hebräer. Hamb. 1836. Dritte Ausg., neue Anarbeitung 1850. Dazu als zwei Beilagen: Das A. T. im N. Test. 3. Aufl. 1849.

W. M. L. de Wette, kurzgef. exeget. Hdb. zum N. T. II, 5 (Erkl. der Br. an Tit., Timot. u. die Hebr. Leipz. 1844. 3. Aufl. bearb. v. *W. Möller*. 1867.

J. Hnr. Aug. Ebrard, d. Brief an d. Hebr. erklärt. Königsb. 1850 (Bd. V Abth. 2 von *Olshausen's* Comment. zum N. T.).

Gottl. Lünemann, krit. exeg. Handb. über den Hebräerbrief. Gött. 1855. 4. Aufl. 1878 (Bestandteil von *Meyer's* krit. exeg. Comm. über das N. T.).

Franz Delitzsch, Comm. zum Br. an die Hebräer, mit archäol. u. dogmat. Excursen über das Opfer u. die Versöhnung. Leipz. 1857.

J. H. Kurtz, der Br. an die Hebr. erklärt. Mitau 1869.

H. Ewald, das Sendschreiben an die Hebräer. Gött. 1870.

J. Chr. K. v. Hofmann, die heil. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. 5. Theil: der Brief an die Hebräer. Nördl. 1873.

E. Woerner (Lic. Prof. in Basel † 1875) Der Br. St. Pauli an die Hebräer. Ludwigsb. 1876.

C. B. Moll, d. Brief an die Hebr. (Teil 12 von *Lange's* theol. homilet. Bibelwerk) Bielef. 3. Aufl. 1877.

Otto Holtzheuer, (Lic. Superint.) der Brief an die Hebräer ausgelegt. Berl. 1883.

Von den in *England* erschienenen Commentaren findet man außer *Peirce* und *Sykes* oft citirt: *H. Hammond*, dessen zu London 1663 u. ö. edirte Paraphrase zum N. T.; die *Jo. Clericus* unter dem Titel: *N. T. ex vers. vulgata cum paraphrasi et adnotatt. H. Hammondi* ins lateinische übersetzt *suisque animadverss.* vermehrt hat. *Amst. 1693. Fref. 1714.* — Viel bedeutender sind *J. Owen, exposition of the*

epistle to the Hebrews, with preliminary exercitations. Lond. 1668—84. 4 Bde. fol. Neu herausgegeben von *Jac. Wright. Edinb. 1812—14.* 7 Bde. 8, u. im Auszug von *Ed. Williams. Lond. 1790. 1815.* 4 Bde. 8. — Aus neuerer Zeit die mit deutscher Wissenschaft vertrauten Werke von *Mos. Stuart, commentary of the ep. to the Hebrews. Andover 1827 u. 8.* 2 Th. Nachdruck *Lond. 1833; Rev. Joseph B. M' Caul, the epistle to the Hebrews, in a paraphrastic commentary, with illustrations from Philo, the Targums, the Mishna and Gemara, the later rabbinical writers and christian annotators etc. Lond. 1871.* *J. W. Farrar, the Ep. of Paul the Apostle to the Hebrews, with notes and introduction. Cambridge 1883* und *F. Rendall, the Ep. to the Hebrews in Greek and English, with critical and explanatory notes. Lond. 1883.*

Von katholischen Theologen endlich ist der Hebräerbrief meist nur in Verbindung mit den Briefen Pauli oder sämtlichen Schriften des N. T. oder der ganzen Bibel ausgelegt worden. Die namhaftesten sind: *Jac. Faber Stapulensis, (Dr. der Sorbonne † 1537), Epp. S. Pauli cum commentariis. Paris 1512. 17 u. ö.* *Franc. de Rivera (Jesuit) Comm. in ep. ad. Ebr. Salamanc. 1598 u. ö.* *Bened. Justinianus (Jesuit † 1622), In omnes epp. Pauli explanation. I. II Lugd. (Lyon) 1612 u. 13.* *Guil. Estius (Prof. in Löwen † 1613), In omnes Apostolorum epp. commentaria. Douai. 1614. Par. 1623 u. ö.* *Corn. a Lapide (Jesuit † 1637), Commentaria in omnes D. Pauli epist. Antw. 1614 u. ö.* *Aug. Calmet (Benedictinermönch † 1767) La s. Bible, en latin et en françois (nach Sacy's Uebersetzung) avec un commentaire littéral et critique. Paris 1707—16.* 24 Bde. 4 u. ö. (der Commentar auch in latein. Uebersetzung). *Heinr. Klee (Prof. der kathol. Theol. in Bonn) Auslegung des Briefs an die Hebräer. Mainz 1833.* *L. Stengel (Prof. in Freiburg) Erkl. des Briefs an die Hebr. Nach dessen Nachlaß von Jos. Beck. Karlsruhe 1849.* *Aug. Bisping (Prof. der Exegese zu Münster) Erkl. des Br. an die Hebr. Münster 1854. 2. A. 1864.* *Adalb. Maier (Prof. in Freiburg) Comm. über den Br. an die Hebr. Freib. 1861.*

Zur Einleitung vgl. *K. Wieseler, Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, namentl. s. Verfasser u. s. Leser; in den Kieler Univers.-Schriften. I. 1860. II. 1862; und in betreff des Lehrbegriffs: Ed. Karl Aug. Riehm, der Lehrbegriff des Hebräerbriefs dargestellt. 2 Hälften. Ludwigsb. 1858 u. 1859. 2. A. 1867 und Bernh. Weiß, Lehrb. der bibl. Theol. des N. Test. 3. Auf. Berl. 1880. S. 473—76 u. 485—539.*

AUSLEGUNG.

Cap. I, 1—3. Die Gnadenoffenbarung Gottes.

V. 1—3. **Eingang.** — V. 1. „Nachdem zu vielen Malen und in vielerlei Weise vorzeiten Gott geredet hat zu den Vätern in den Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet im Sone, V. 2. welchen er gesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welten gemacht hat, V. 3. welcher, da er Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens ist und alle Dinge mit dem Worte seiner Macht trägt, nachdem er Reinigung von den Sünden vollzogen, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe“. — In diesem Eingange ist der Grundgedanke des ganzen Briefs angedeutet. Vorzeiten und in diesen Tagen hat Gott geredet d. h. seinen Ratschluß und Willen kundgegeben. *λαλεῖν* reden d. h. das Denken, Fühlen und Wollen seines Inneren verlaublichen, bezeichnet von Gott ausgesagt, die Offenbarung seines Seins und Waltens in der Menschheit, um die durch sein Wort geschaffene Welt nicht nur zu erhalten, sondern auch ihre Entwicklung zu dem Ziele, zu dem er sie erschaffen, hinauszuführen. Im vorliegenden Contexte bezieht sich *λαλεῖν* auf die das Heil der in Sünde und Tod gefallenen Menschheit bezweckende und bewirkende göttliche Gnadenoffenbarung, und ist nicht bloß auf die Worte Gottes, welche die Propheten und der Son verkündigt haben, einzuschränken, sondern drückt das gesamte Wirken dieser Offenbarungsmittler aus. *Πάλαι olim*, im Gegensatz zu *ἐπ' ἐσχάτου τ. ἡμ. τούτων* bezeichnet die älteste Offenbarung Gottes als eine längst vergangene. Von Maleachi, dem letzten Propheten des A. T. bis zur Erscheinung Christi sind über 400 Jahre verflossen. — *Ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* entspricht dem hebr. *בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים* Jer. 23, 20. 49, 39. Num. 24, 14, und bezeichnet nicht überhaupt die letzten Tage, obgleich mit ihm *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* Gen. 49, 1. Jer. 30, 24 u. ö., auch *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* Jes. 2, 2. Jer. 48, 47 als gleichbedeutend wechselt, sondern nach *רַחֲמָה* Ende gegenüber *רֵאשִׁית* Anfang (Kohel. 7, 8. Deut. 11, 12. Jes. 46, 12) das Ende der Tage, nicht die späteste Folgezeit, sondern die letzte Zeit, die Zeit der schließlichen Entscheidung, und im prophetischen Sprachgebrauche die messianische Zeit, die mit dem neutestl. Aeon beginnt

und am Schlusse desselben sich vollendet (*Del.* zu Jes. 2, 2), wie ἐπ' ἔσχατου τῶν χρόνων 1 Petr. 1, 20; vgl. *Cremer* bibl. theol. Wörterb. S. 88 der 3. A. vom J. 1883. Die eschatologische Bedeutung des Ausdrucks in der Sprache der Propheten wird durch den Zusatz τούτων nicht geändert. ἐπ' ἔσχατου τῶν ἡμερῶν τούτων heißt nicht: am Ende der durch den Ausdruck „diese Tage“ bezeichneten ersten Zeitperiode (*Riehm*, Lehrbegr. des Hebrbr. S. 73), wonach *Lün.* bemerkt: ‚Die ἡμέραι αὗται sind mit dem identisch, was sonst ὁ αἰὼν οὗτος genannt wird‘, und *Kurtz* erklärt: ‚in den ἡμέραις ταύταις sind das A. Tl. wie das N. Tl. Offenbarungszeitalter beschlossen; jenes ist hier durch πάλαι, dieses durch τὸ ἔσχατον gekennzeichnet. Durch Vergleichung mit ὁ αἰὼν οὗτος läßt sich ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων nicht verständlich machen. Denn ὁ αἰὼν entspricht nicht dem prophetischen עוֹלָם עוֹלָם, sondern ist zur Wiedergabe von עוֹלָם in die hellenistische Sprache der LXX u. des N. T. aufgenommen und bezeichnet einen Zeitraum von unbegrenzter Dauer der Vergangenheit wie der Zukunft (*Cremer* S. 87). Zu dem prophetischen ἔσχατον τῶν ἡμερῶν ist hier τούτων zugesetzt, um die messianische Endzeit als die Zeitperiode zu bezeichnen, in welcher der Verfasser mit seinen Lesern lebt. Der Anschluß des τούτων an τῶν ἡμερῶν erklärt sich nicht sowol daraus, daß ἔσχατον τῶν ἡμερῶν einen Begriff, als vielmehr daraus, daß τῶν ἡμερῶν den Hauptbegriff bildet, und ἐπ' ἔσχατου τῶν ἡμερῶν im prophetischen Sprachgebrauche schon mit ἐπ' ἔσχατων τῶν ἡμερῶν abwechselt. Diese Endzeit, als Vollendung der Weltzeiten gedacht in 9, 24 συντέλεια τῶν αἰώνων genannt, ist mit der Erscheinung Christi auf Erden zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer angebrochen und reicht bis zu seiner Wiederkunft zum Weltgericht, zur Neuschaffung des Himmels und der Erde und zur Aufrichtung der βασιλεία ἀσάλευτος, die unentwegt in Ewigkeit bestehen wird (12, 28 vgl. mit 2 Petr. 3, 12 f. u. Apok. 21 u. 22).

Τοῖς πατέράσιν zu den Vätern, nicht: für die Väter (als *dativ. commodi*), denn λαλεῖν τινί heißt: zu jemand reden, niemals zu Gunsten jemandes. Die πατέρες die Vorfahren derer, zu welchen Gott im Sone geredet hat, sind die Glieder des alttest. Bundesvolks, aber nicht als Hebräer Väter im volkstümlichen Sinne des Wortes genannt. Denn obgleich die Bestimmung des Briefs zunächst und hauptsächlich für Christen hebräischer Herkunft (Judenchristen) aus anderen Gründen feststeht; so ist doch hier nicht die natürliche Abstammung ins Auge gefaßt, und auch bei ἡμῶν nicht die natürliche Herkunft betont, sondern der heilsgeschichtliche Zusammenhang der πατέρες mit den Lesern des Briefs. Daher läßt sich auch aus dem πατέράσιν im Vergleich mit ἡμῶν kein Argument für die Bestimmung des Briefs für Judenchristen entnehmen. — ἐν τοῖς προφήταις in den Propheten, nicht: durch die Propheten. ἐν steht nicht in instrumentaler Bedeutung für διὰ, vgl. dagegen das διὰ in v. 2 u. 2, 2 f. Die Propheten sind als die geistigen Träger und Vermittler dessen, was Gott in ihnen geredet, durch geistige Einsprache ihnen kundgetan hat, an die Väter gedacht,

προφῆται bezeichnet hier nicht bloß die Propheten im engeren Sinne des Worts, sondern in weiterer Bedeutung alle alttestl. Vermittler der göttlichen Offenbarung, so daß auch Abraham (vgl. Gen. 20, 7) und die Patriarchen, Mose, David (in Act. 2, 30 Prophet genannt) und alle Empfänger göttlicher Offenbarung darunter begriffen sind. — Die göttliche Offenbarung des A. T. wird durch die an die Spitze des Satzes gestellten Adverbia πολυμερῶς und πολυτρόπως als eine quantitativ vierteilige und qualitativ mannigfaltige charakterisirt. πολυμερῶς vierteilt, τὸ εἰς πολλὰ μεριζόμενον (*Hesych.*), d. h. zu vielen einzelnen Malen ergehend, weil der Sprecher viele waren neben und nach einander (*Hofm.*). πολυτρόπως vielfältig, in vielen Arten oder Weisen, je nach den Umständen, unter denen das Wort Gottes erging und sich so oder anders gestaltete. Doch darf man πολυτρόπως nicht mit *Bl.*, *Lün.*, *Kurtz* u. A. auf die verschiedenen Weisen beziehen, wie Gott zu den Propheten geredet hat, zu Mose von Mund zu Mund (Num. 12, 6 ff.), zu den Patriarchen und Propheten in Gesichtern oder Träumen oder durch Engel. Denn vom Reden Gottes zu den Propheten steht nichts geschrieben und die Behauptung von *Kurtz*: ‚weil in den Propheten hat Gott auch zu den Propheten geredet und diese haben zu den Vätern geredet‘, ist willkürlich eingetragen, da ἐν *in* nicht auch *zu* bedeutet. Nach dem unmissverständlichen Wortlaute hat Gott nur in den Propheten zu den Vätern geredet. Hiernach kann πολυτρόπως nur die Art und Weise ausdrücken, wie die Propheten bald in mannigfaltiger Rede, bald in symbolisch-bedeutsamen Handlungen und auch vermittelt Wunderzeichen ‚der jedesmaligen Stufe der nur erst vorbereitenden und vorbildlichen Heilsgeschichte entsprechend‘ (*Hofm.*), sowie nach dem Grade der Empfänglichkeit der Väter das ihnen geoffenbarte Wort Gottes den Vätern verkündigt haben. — Auch ist in πολυμερῶς und πολυτρόπως nicht die Unvollkommenheit der alttest. Gottesoffenbarung angedeutet, als ob viele Kundgebungen Gottes auf einander und in mannigfacher Art erfolgten, ‚weil keine die volle Wahrheit enthielt‘ (*Lün.*). Die quantitative Vielheit und qualitative Mannigfaltigkeit derselben hing mit dem propädeutischen Charakter der alttest. Gottesoffenbarung zusammen und entsprach der göttlichen Absicht, das Verlangen nach Erlösung von Sünde und Tod zu wecken. Für die Erreichung dieser Absicht kündigte Gott seinen Gnadenrat in vielmaliger und mannigfacher Weise an, bevor er denselben in der Sendung des Sones verwirklichte. Im Folgenden wird daher auch nur die Erhabenheit des Sones über die alttest. Vermittler des göttlichen Gnadenrates hervorgehoben. Bei ἐν οὐρανῷ fehlt der Artikel wie 7, 28, nicht weil οὐρανός die Natur eines *nom. propr.* angenommen hat (*Del.*, *Lün.*, *Riehm* u. A.), sondern weil die nähere Bestimmung, in 7, 28 in einem Participle, hier in dem Relativsatze v. 2 folgt. Man darf daher nicht übersetzen: ‚durch einen, welcher Son ist‘ (*Bl.*, *Lün.*, *Kurtz*), sondern nur: im Sone, den er zum Erben von allem gesetzt hat.

V. 2. Der erste Satz: ὃν ἔθηκεν κληρ. πάντων wird verschieden gefaßt. Die griech. Kehrvv. u. die Mehrzal der älteren und neueren

Ausl. (z. B. *Calvin, Calov, Hofm., Del., Riehm, B. Weiß*, (bibl. Theol. d. N. T. S. 502 f.) verstehen ihn heilsgeschichtlich, von der Einsetzung des Sones zum Erben durch seine Erhöhung nach vollbrachtem Erlösungswerke; dagegen *Bengel, Bl., Lün., Kurtz* von dem vorweltlich gefaßten göttlichen Ratschlusse der Bestimmung des Sones zum Erben. Sprachlich läßt sich diese letztere Auffassung rechtfertigen durch die analoge Stelle Gen. 17, 5 vgl. Röm. 4, 17, wo Gott dem Abraham die Vermehrung seines Samens zu einer Menge von Völkern mit den Worten: *ὅτι κατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε* verbürgt, und die Verwirklichung seiner Verheißung auf den Ratschluß, den er gefaßt habe, gründet. Daraus folgt aber nicht, daß auch *ἔθρηκεν κληρονόμον* hier von der *πρόθεσις τῶν αἰώνων* (*Beng.*), der vorzeitlichen Bestimmung des Sones zum Erben zu verstehen sei. Die Gründe, welche besonders *Kurtz* zur Rechtfertigung dieser Ansicht in großer Ausführlichkeit geltend gemacht hat, sind nicht stichhaltig. Ueber *κληρονόμον* bemerkt er: ‚Erbe ist, der das Erbteil noch nicht ererbt hat; er hört auf es zu sein und ist Besitzer, sobald er es ererbt hat‘. Aber diese Bemerkung ist schon an sich unrichtig, und hat auch den biblischen Sprachgebrauch von *κληρονόμος* gegen sich. Durch Empfang des Erbes wird ein Son nicht Besitzer, wie jemand durch Kauf oder eigenen Erwerb, sondern nur *Erbbesitzer* des väterlichen Gutes, one damit aufzuhören Erbe zu sein. Und *κληρονόμος* wird nicht bloß ‚ein einziges Mal in ganzen N. T. (Hebr. 11, 7) abusive = ‚Besitzer gebraucht‘, sondern bedeutet im A. u. N. T. gewöhnlich den, der ein *κληρος* oder eine *κληρονομία* inne hat, dem ein *κληρος* *jure* oder *facto* zugeteilt ist. Diese Bedeutung hat das Wort nicht nur in 11, 7 abusive, sondern auch in c. 6, 17: *κληρονόμος τῆς ἐπαγγελίας*, falls man nur beachtet, daß *κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγ.* v. 12 durch *ἐπιτωχεῖν τῆς ἐπαγγελίας* v. 14 erklärt ist, also *κληρονομεῖν*, in den Erbbesitz gelangen heißt. Demgemäß wird in der LXX *κληρονόμος* auch für *κληρῖ* gebraucht, z. B. Richt. 18, 7. 2 Sam. 14, 7. Jer. 8, 10. Mich. 1, 15, und nicht bloß *κληρῖ* wird durch *κληρος*, sondern auch *κληρονομία* wiedergegeben Num. 24, 18. Dent. 2, 12. 3, 20. Jos. 1, 15 u. a. Vgl. noch Gen. 15, 3 *κληρῖ κληρονομήσει με*, d. h. wird mich beerben, als Erbe meinen Besitz erhalten. Den Worten *ὃν ἔθρηκεν κληρονόμον πάντων* liegt, wie aus 6, 12 ff. deutlich zu ersehen, die Verheißung zu Grunde, welche Gott dem Abraham erteilte: *κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου*, daß er Erbe der Welt sein (*εἶναι*) nicht werden (*γίνεσθαι*) soll (Röm. 4, 13). Diese Verheißung gelangte zu voller Erfüllung in Christo, dem Sone Abrahams, in welchem der Same Abrahams gipfelt (Gal. 3, 16). Und wie sehr in *κληρονόμος* das Innhaben des Erbes betont ist, zeigen Stellen wie Gal. 4, 1: *ἐφ’ ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νηπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου, κύριος πάντων ὢν*; Gal. 4, 7: *εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος*; Gal. 3, 29: *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἅρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστὲ καὶ κατ’ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* seid ihr Abrahams Same und nach der Verheißung, die er empfangen hat, Abrahams Kinder, nicht Kinder, denen das Erbe verheißt ist, sondern die der Verheißung gemäß das Erbe empfangen.

Vgl. noch Jak. 2, 5, wo dem κληρονόμος τῆς βασιλείας das πλουσίους τῇ πίστει coordinirt ist und denen die reich am Glauben sind d. i. den Christen im gegenwärtigen Leben, der Erbbesitz des Reiches zugesprochen wird.

Ebenso wenig läßt sich aus dem geordneten Fortschritt des Gedankens die Beziehung des ἔθηκεν auf den vorweltlichen Ratschluß Gottes erweisen. Den Fortschritt gibt *Kurtz* so an: ‚erst der ewige Ratschluß Gottes betreffs des Sones (v. 2^a), dann die Mittel zu seiner Herstellung, nämlich Weltschöpfung (v. 2^b), Welterhaltung (v. 3^a) und Weltversönung (v. 3^b) und endlich Verwirklichung des Ratschlusses selbst nach vollbrachtem Erlösungswerke (v. 3^c)‘. Aber diese Angabe stimmt nicht mit dem Wortlaute der beiden Verse überein. Nur in v. 2 ist davon die Rede, wozu Gott den Son gesetzt und was er durch ihn gemacht hat; in v. 3 dagegen von dem, was der Son seinem Wesen nach im Verhältnis zu Gott und zur Welt ist, nämlich von seinem ursprünglichen Verhältnisse zu Gott und seiner Betätigung an der Weltschöpfung, hierauf von seinem Wirken auf Erden im Stande der Erniedrigung behufs der Erlösung des Menschengeschlechts von der Sünde, und von seiner Erhöhung zur Rechten Gottes nach vollbrachter Erlösung. Das Sichsetzen (ἔθηκεν) zur Rechten der Majestät in der Höhe ist nicht als eine Tat Gottes zur Verwirklichung der vorweltlichen Bestimmung des Sones zum κληρονόμον πάντων dargestellt, wie *Kurtz* meint, sondern als ein Tun des menschengewordenen Sones; sein Eingang in die Herrlichkeit des Vaters, die er als göttlicher Logos von Ewigkeit her besessen hat, ist als von Gott ausgehende Wirkung betrachtet, Verklärung (δοξάζειν) des Gottes- und Menschen-Sones Jesus Christus mit der δόξα, die er als Logos bei Gott vor Erschaffung der Welt hatte (Joh. 17, 5), Empfang der Macht über alles Fleisch oder im Himmel und auf Erden (Joh. 17, 2. Mtth. 28, 18), Erhöhung Christi Jesu, der sich des Gottgleichseins entäußert und in Knechtsgestalt bis zum Tod am Kreuz erniedrigt hatte, zum Herrn, in dessen Namen sich jedes Knie derer im Himmel und auf Erden und unter der Erde beugen soll (Phil. 2, 6—11). — Auch der weitere Context (v. 4 ff.) begünstigt die Deutung des ἔθηκεν κληρ. von der Bestimmung zum Erben durchaus nicht. *Kurtz* macht zwar für dieselbe geltend: *a.* ‚daß des Verf.'s Anschauung von der dem Sone bestimmten κληρονομία auf der messianischen Weißagung des A. T. ruht, die nur von einer zukünftigen, endgültigen Besitznahme aller Reiche und Völker handelt‘, *b.* ‚daß die Erhöhung des menschengewordenen Sones zur Rechten des Vaters, als worin seine Erhabenheit über die Engel (unter welche er durch seine Menschwerdung eine Zeitlang sich erniedrigt hat 2, 7) sich documentirt, das eigentliche Thema dieses ersten Teils (c. 1 u. 2) ist, wobei der Verf. selbst in 2, 5 die οἰκουμένη μέλλουσα als diejenige bezeugt, von der er rede, und in 2, 8 unser πάντων seine authentische Auslegung in gleichem Sinne erhält‘. Aber bei dieser Argumentation ist ganz außer Acht gelassen, daß in der messianischen Weißagung des A. T. die zukünftige Besitznahme aller Reiche nicht als eine erst am Ende des irdischen

Weltlaufs beginnende und sofort sich vollendende dargestellt wird; ferner daß das N. T. lehrt, daß die von den Propheten geweißagte Erscheinung des Messias sich in zwei Perioden verwirklicht, die zeitlich weit aus einander liegen. Mit der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes nach Vollendung der im Stande der Erniedrigung unter die Engel vollbrachten Erlösung ist also noch nicht die vollständige, endgültige Besitznahme aller Reiche und Völker eingetreten, sondern diese wird erst mit seiner, jetzt 1800 Jare nach seiner Himmelfahrt, noch bevorstehenden Wiederkunft zur Vollendung seines Reichs durch das Endgericht erfolgen. Demgemäß unterscheidet auch der Verf. unsers Briefes zwischen der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, mit der er einen weit über die Engel erhabenen Namen ererbt hat (v. 4), und seiner Wiedereinführung in die Welt, bei der ihm alle Engel dienen werden (v. 6), und betrachtet das Sichsetzen zur Rechten Gottes nur als den Beginn der Unterwerfung seiner Feinde, ohne daß sie damit schon vollendet ist (v. 13). Wenn aber diese Erhöhung des menschgewordenen Sones den Anfang seiner Weltherrschaft und seiner Erhabenheit über die Engel bildet, so spricht die Art und Weise, wie diese Erhabenheit im Folgenden bewiesen wird, nicht für die Deutung des $\delta\upsilon\ \xi\theta\eta\kappa\epsilon\nu\ \kappa\lambda\eta\rho.$ von der ratschlußmäßigen Bestimmung des Sones zum Erben, sondern für die von ihm auf dem Wege der Geschichte erlangte Erhabenheit. Jene Deutung der fraglichen Aussage ist also durch nichts angedeutet und paßt weder zur Coordination des $\xi\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \omicron\iota\tilde{\omega}$ mit dem $\lambda\alpha\lambda\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota\varsigma$ v. 1, noch zu dem Anschluß von v. 3 an v. 2. Die nähere Bestimmung des artikellosen $\omicron\iota\tilde{\omega}$ gegenüber dem $\tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota\varsigma$, den heilsgeschichtlichen Vermittlern der alttest. Gottesoffenbarung, kann sich nur auf den Son in seinem heilsgeschichtlichen Wirken beziehen, nicht eine Aussage über die vorzeitliche Bestimmung des Sones enthalten. Sie kann nur „Einem gelten, dessen Sonesverhältnis zu Gott ebenso das Auszeichnende seines Menschenlebens ist, wie das Prophetentum es bei den Propheten war; das eine wie das andere muß demselben Bereiche des Menschentums angehören“ (*Hofm.*). — $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ ist Neutrum: alles Geschaffene, wie $\tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in v. 3.

Der zweite Relativsatz: $\delta\iota\ \omicron\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ c\epsilon\lambda.$ führt über diesen Bereich hinaus und greift regressiv vom Ausgange des Geschichtswegs des Sones auf den Anfang aller Geschichte, die Welterschöpfung zurück (*Det.*). Er besagt, „daß der als Son bezeichnete nicht erst da zu sein anfang, wo er in das Sein eintrat, in welchem sein Verhältnis zu Gott ein Sonesverhältnis und sein Verhältnis zur Welt das eines Erben von allem war, sondern daß er schon der Mittler der göttlichen Welterschöpfung gewesen ist“ (*Hofm.*). Der Satz $\delta\iota\ \omicron\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\tau\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ (so nach $\kappa\alpha\beta\delta$ **al.* zu lesen) ist one Copula angereicht und das Verhältnis der beiden Aussagen nur durch das zu $\acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\tau\epsilon\nu$ gehörige $\kappa\alpha\iota$ angedeutet, welches weder eine natürliche Folge der ersten, noch eine Steigerung = sogar, noch das Verhältnis der Angemessenheit = wie denn auch, ausdrückt, sondern nur, daß die erste Tatsache nicht one die zweite gedacht sein will, vgl. 1 Kor. 15, 1 f., so daß beide zusammen die Gottes-

sonenschaft dessen bezeichnen, durch den Gott jetzt geredet hat (*Hofm.*). — Der Plural τοὺς αἰῶνας steht nicht für den Sing. τὸν αἰῶνα in der Bed. Welt, ‚als Inbegriff alles Zeitlichen‘ (*Hofm.* u. *Luther's* Uebers.), entspricht nicht den hebr. עוֹלָם, sondern dem Plur. עוֹלָמִים rabbin. עוֹלָמֵי הַיָּמִים die Weltzeiten, mit dem was sie erfüllt. Ebenso 11, 2. Im A. T. hat עוֹלָם griech. αἰὼν nur die Bed. der unabsehbaren oder unbegrenzten Zeitdauer und der Ewigkeit *a parte ante* und *a parte post*. Auch in Kohel. 3, 11 bedeutet עוֹלָם nicht die Welt, sondern die Ewigkeit, s. *Delitzsch* im bibl. Comm. zu d. St. Dagegen macht sich im N. T. der Einfluß der soferischen und rabbinischen Schulsprache geltend, welche die Vorstellung dessen, was die Zeitdauer, die Zeitläufte erfüllt, in den Begriff von עוֹלָם aufnahm, wodurch das Wort im talmudischen Sprachgebrauch die Bed. Welt erhielt, und auf Grund der prophetischen Weißagung vom Ende der Tage der gegenwärtige Weltverlauf von dem messianischen, als αἰὼν οὗτος vom αἰὼν ἐκεῖνος oder μέλλων unterschieden wurde. Hiernach bezeichnet οἱ αἰῶνες den Complex der beiden Weltzeiten, mit dem was sie erfüllt, wobei der Sing. αἰὼν öfter ganz mit ὁ κόσμος coincidirt. Vgl. z. B. ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο Joh. 1, 10 mit πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο Joh. 1, 3.¹ — Ueber die Weltschöpfung durch den Son bemerkt *B. Weiß* a. a. O. S. 503: ‚Allerdings ist es auch hier in letzter Instanz Gott, durch welchen alle Dinge geworden sind (2, 10), und welcher das Werk der Schöpfung durch den Son vollzogen hat (1, 2), aber wenn nach Ps. 102, 26 Christus selbst die Erde gegründet hat und die Himmel seiner Hände Werk sind (1, 10), so ist doch die Vermittlung des Sones unstreitig als eine so selbsttätige gedacht, daß er dadurch Gott noch unmittelbarer gleichgesetzt erscheint als bei Paulus‘. Vgl. 1 Kor. 3, 6. Kol. 1, 15. Eph. 1, 10.

V. 3. Dem Hauptgedanken dieses V. sind in Participialsätzen zwei Aussagen über das Verhältnis des Sones zu Gott und zur Welt untergeordnet. Die erste in den präsent. Particip. ὄν ἅπασι. und φέρων τὰ πάντα κτλ., die zweite in dem Partic. Aor. ποιησάμενος. Der Inhalt der präsent. Partic. schließt sich an den Gedanken der Relativsätze v. 2 an, ist aber keine Weiterführung des dort ausgesprochenen Gedankens, was Gott durch den Son ausgeführt hat. Der mit ὅς anhebende Gedanke bringt Aussagen über den Son, was er getan, nämlich nach Vollbringung der Erlösung sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. Die Particip. präs. ὄν und φέρων bezeichnen das Verhältnis des Sones zu Gott und zur Welt als bestehend, sind aber in ihrer Beziehung zu dem

1) Den speciellen Nachweis hiefür s. bei *Cremer* S. 86 ff. und *C. v. Orelli*, die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit, Leipz. 1871, wo S. 82 ff. bemerkt ist: ‚Im biblischen Hebraismus ist weder die Unterscheidung verschiedener עוֹלָמִים noch auch die Bedeutung Welt nachweisbar. Desto gewöhnlicher ist beides in der jüdischen Sprache von der soferischen Zeit an‘. In dieser bezeichnet עוֹלָם die Welt als ‚den Complex aller Stoffe und Kräfte, aller Ursachen und Erscheinungen, welche in ununterbrochenem zeitlichen Zusammenhange stehen und eine Lebenssphäre bilden.‘

aorist. Hauptsätze imperfectisch zu fassen (vgl. *Winer*, Gramm. S. 320), das Verhältnis ausdrückend, in welchem der Son sich zu Gott und zur Welt befand, als er sich zur Rechten Gottes setzte. Wörtlich: seiend Abglanz . . . und das All . . . regierend; deutsch ausgedrückt: als Abglanz . . . und als . . . regierend; oder die Participia in eine zeitliche Wendung aufgelöst: indem (oder da) er Abglanz . . . war und das All regierte; nicht: weil er — war und — regierte, so daß die Sätze den Grund angeben sollten, weshalb er sich zur Rechten Gottes setzte.

Die Aussagen ὢν ἀπαύασμα . . . und φέρων τε τὰ πάντα sind durch τε statt durch καί verbunden, anzudeuten, daß die zweite zur ersten hinzukommend zu denken ist, die erste durch die zweite vervollständigt wird. ἀπαύασμα, außer hier in *Sapient.* 7, 26 und öfter bei *Philo* und in der späteren Gräcität vorkommend, bed. Abglanz oder Ausglanz, den Effect des ἀπαυάζειν, das durch Entsenden der ἀγγή Bewirkte, von *Chrysost.* u. A. durch φῶς ἐκ φωτός verdeutlicht; nicht das Abglänzen, den Widerschein oder Reflex des ἀυάζειν, wie ἀπαυασμός (bei *Plut. moral.* p. 83 D). τῆς δόξης der göttlichen δόξα, denn das hinter ὑποστάσεως folgende αὐτοῦ gehört mit zu δόξης. Das W. δόξα, von dem intransitiven δοκεῖν scheinen, den Anschein haben, ausgehend, bed. Schein, dann Ruhm, Ruf, Ansehen, weiter die Anerkennung, die jem. findet oder die ihm gebürt = Ehre, endlich die Erscheinung, Gestalt, die in die Augen fallende, Anerkennung bedingende, nach etwas aussehende (δοκεῖν εἶναι τι) Erscheinung einer Person oder Sache, s. v. a. Pracht, Glanz, Herrlichkeit. In diesem Sinne haben die LXX יהוה יורה durch ἡ δόξα τοῦ κυρίου übersetzt, als Bezeichnung der Herrlichkeitsfülle, in welcher das göttliche Wesen sich manifestirt; vgl. *Cremer* unter δόξα S. 274 ff. — χαρακτήρ von χαρασσω einritzen, einschneiden, eingraben, einprägen, einzeichnen, selten in der activen Bedeutung von der Person, welche eingräbt, einprägt, und dem Werkzeuge, mit dem dies geschieht, = Stempel, Prägestock; gewöhnlich passiv: das Eingeschnittene, Eingeprägte und das Gepräge, dann im bildlichen Sinn: die einer Person oder Sache aufgeprägte Eigentümlichkeit, woran sie erkannt wird und wodurch sie sich von anderen unterscheidet (vgl. *Passow* s. v.). — ὑπόστασις erst bei *Aristoteles* und in der späteren Gräcität gebräuchlich, bed. von ὑφίστάσθαι ausgehend, transitiv das Unterstellen, die Grundlegung, intransitiv die Unterlage, Grundlage, metaphor. das was einer Sache zu Grunde liegt, den Gegenstand, über den man schreibt, den Stoff, den man behandelt, hiernach das Wesen einer Sache, im Gegensatz der Erscheinung und des Scheins. Außerdem haben die LXX, von ὑφίστασθαι sich einer Sache unterziehen, unternehmen, auf sich nehmen, aushalten, ertragen, Widerstand leisten, ausgehend, רָחַץ Ps. 39, 8, רָחַץ Rut 1, 12. Ezech. 19, 5 durch ὑπόστασις, anderwärts durch ὑπομονή (Ps. 39, 8) wiedergegeben, weil das griech. ἐλπίς der psychologischen Bestimmtheit des hebräischen Ausdrucks ermangelte, wonach es als Synonym von ἐλπίς und ὑπομονή durch *Zuversicht* zu übersetzen ist, so Hebr. 3, 14. 11, 1 u. 2 Kor. 9, 4. 11, 17.

Vgl. *Cremer s. v.* In unserem V. steht es dagegen in der ersteren Bedeutung; Wesen — Gepräge des göttlichen Wesens, in dem Sinne, daß dem Sone das göttliche Wesen gleichsam aufgeprägt ist, = Ebenbild Gottes.¹ Aus unserer Stelle ist der Gebrauch des W. ὑπόστασις im Sinne von πρόσωπον bei den griech. Kchvv. abgeleitet, den das Wort in der Schriftsprache nicht hat.

Wie sich δόξα zu ὑπόστασις θεοῦ verhält, so ἀπαύγασμα zu χαρακτήρ. Die Herrlichkeit (δόξα) Gottes ist die Manifestation seines unsichtbaren Wesens, die Erscheinung Gottes in seiner Herrlichkeit nach außen; ὑπόστασις das der Erscheinung zu Grunde liegende, in sich beschlossene Wesen. Die Herrlichkeit ist abgestrahlt in dem Sone und wird in ihm als Abglanz des herrlichen Wesens Gottes sichtbar. Das Wesen Gottes ist in dem Sone ausgeprägt und wird in dieser Ausprägung erkennbar. Nach diesen beiden Beziehungen in betreff sowohl der Herrlichkeit Gottes nach außen als seines in sich beschlossenen Wesens wird der Son Kol. 1, 15 εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου genannt. Und wie dort weiter seine Stellung zur Welt angegeben ist, so auch hier; nur mit dem Unterschiede, daß dort das Verhältnis, welches er zur Welt durch ihre Erschaffung erlangt hat, hier sein Wirken in der geschaffenen Welt hervorgehoben ist. — φέρων τὰ πάντα tragend, d. h. verwaltend, regierend das All. Diese Worte mit *Thol., Lün.* u. A. von der Welterhaltung zu verstehen und φέρειν als Bezeichnung einer den Fortbestand des Vorhandenen sich zur Aufgabe machenden Mühwaltung (*Kurtz*) zu fassen, verstößt gegen die Grundbedeutung von φέρειν tragen mit dem Begriffe der Fortbewegung. In der einzigen hiefür beigebrachten Stelle *Plut. Lucull. 6*: φέρειν τὴν πόλιν heißt φέρειν nicht erhalten, sondern lenken, leiten, regieren; davon τὸ φέρον das Leitende, die Fügung, das Geschick, wie *fors* und *fortuna* von *fero* (*Passow s. v.*). So erklären auch die griech. Kchvv., *Chrysost.* φέρων τ. ε. κυβερνῶν,

1) Die Erklärung von *Kurtz*, bei dem Worte χαρακτήρ auf dessen Grundbedeutung (?) Stempel zurückzugreifen durch die Ausdeutung: „daß im Sone die göttliche Substanz ein eigentümliches, ihn zum Sone stempelndes und ihn persönlich nach Beruf, Aufgabe und Vorstellung zum Vater unterscheidendes Gepräge erhalten habe“, paßt wol zu der Stellung *Philo's de plantat. Noë §. 5*, wo die vernünftige Seele (λογική ψυχή als τοπωδεῖσα σφραγίδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν ἀδίδος λόγος beschrieben und der Logos hiemit als der Stempel (χαρακτήρ) bezeichnet wird, mit welchem der Seele ihr τοῦ θεοῦ καὶ ἀοράτου εἰκὼν aufgeprägt worden, steht aber mit der biblischen Vorstellung vom Logos und dessen Verhältnisse zu Gott in unversöhnlichem Widerspruch. Die Schriftaussagen v. 2: „daß der Vater den Son mit der Erschaffung der Welt betraut hat, und auch die Welt den Stempel ihres göttlichen Ursprungs an sich trägt (Röm. 1, 20)“, berechtigen durchaus nicht dazu: „das Gepräge, welches das göttliche Grundwesen im Sone erhalten hat, als die Urausprägung desselben zu fassen, die dazu bestimmt war, der zu erschaffenden (sowie der zu erlösenden) Welt ihr (secundär-) göttliches Gepräge zu geben“. Die Vorstellung, daß der Logos eine Urausprägung und die durch ihn geschaffene Welt eine Secundärausprägung des göttlichen Grundwesens sei, ist heidnisch pantheistisch — nicht biblisch.

τὰ διαπίπτοντα συκρατῶν, *Theodrt.* ἰθύνει — καὶ κυβερνᾷ, *Theophyl.* κυβερνᾷ, συκρατεῖ. Und wenn auch φέρειν als Tragen von Lasten den Begriff der Mühwaltung in sich schließt, und z. B. Deut. 1, 9 als Uebersetzung von מְשַׁלְתֶּם מִן הַמִּלְחָמָה vom Schlichten der Streitigkeiten des Volks gebraucht ist, so wird doch hier dieser Begriff durch τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ausgeschlossen. Das Regieren des Alls durch das Wort göttlicher Allmacht kann nicht als eine sich zur Aufgabe machende Mühwaltung des Sones in betracht gezogen sein. τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ nach dem hebr. מְשַׁלְתֶּם מִן הַמִּלְחָמָה ist nicht nur rhetorischer sondern auch nachdrucksvoller als τῷ ῥήματι αὐτοῦ τῷ θυνατῷ; und αὐτοῦ geht auf δε d. i. auf den Son zurück. Mit seinem Allmachtsworte regiert er das Weltall, das durch ihn geschaffen ist.

Der folgende Participialsatz καθαρισμὸν τῶν ἁμ. ποιησάμενος ist wie durch das Fehlen einer Copula so auch durch das Part. Aor. vom Vorhergehenden geschieden und dem folgenden Hauptsatze ἐκάθισεν κτλ. untergeordnet; ein Tun des Sones aussagend, welches dem ἐκάθισεν vorausgegangen ist. Er setzte sich . . . nachdem er die Reinigung von Sünden vollbracht hatte. — Fraglich ist aber noch, wie das Verhältnis dieses Hauptsatzes zu den beiden vorhergehenden Sätzen zu denken sei, ob die Aussagen ὃν ἀπαύγ. und φέρων τὰ πάντα blos für die vormenschliche Existenzform des λόγος ἄσαρκος oder auch für das Wesen und Walten des menschgewordenen Sones gelten. *Kurtz* bemerkt, daß sich aus dieser Stelle nicht erschließen lasse, wie der Verf. sich die Form und Wirksamkeit der beiden Prädicate gedacht haben möge, erklärt aber die die menschlich irdische Existenzform des Sones ausschließende Beziehung der beiden Aussagen als einen unvermittelten Sprung von der vormenschlichen Existenz (über die irdisch erniedrigte hinweg) auf die himmlisch erhöhte für nicht zulässig, weil die präsentische Fassung der Partic. ὄν und φέρων dagegen spreche. Deutlicher wäre zu sagen: weil das Partic. präs. auch in der Beziehung auf ein Tempus präterit. nicht im Sinne des Plusquamperfects steht, nie das was aufgehört hat, sondern nur was geschehen ist und fortdauert, ausdrückt. Dagegen erklärt *Hofm.* den Gedanken, daß der Son auch während seines irdischen Seins das Weltall mit seinem Machtwort beherrschte, für unmöglich, hat aber die Unmöglichkeit nicht dargetan, sondern nur die unhaltbare Annahme *Richm's*, daß der Verf. Jesum nur deshalb habe so charakterisiren können, weil er seine Erniedrigung als nicht zu seinem bleibenden Charakter gehörig angesehen habe, widerlegt. Obgleich aber der Verf. unsers Briefs nicht ausdrücklich darüber sich ausspricht, wie Christus während seines Erdenwandels sich als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und als Regierer der Welt offenbarte und in c. 2 nur von der zeitweiligen Erniedrigung Christi unter die Engel handelt, so ergibt sich doch aus dem was er 2, 14 f. über die Bedeutung seines Todesleidens sagt, daß er sich Christum auch während seines irdischen Lebens nicht als der göttlichen Herrlichkeit und der Herrschaft über die Welt ermangelnd gedacht hat. Vernichtete der unter die Engel Erniedrigte durch seine Todesleiden die Macht des Teufels über den Tod, so kann

er auch die Wegreinigung der Sünden nicht one den Besitz der Herrschaft über die durch ihn geschaffene Welt gewirkt haben. Deutlich gelehrt ist dies in den Evangelien, wo Joh. 1, 14 geschrieben steht: „wir sahen seine (des fleischgewordenen Logos) Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Wahrheit. Und daß der menschengewordene Son auch die Welt mit seinem allmächtigen Worte beherrschte, zeigen die Wunder, insbesondere die Stillung der Meereswogen durch sein Wort, die Verwandlung des Wassers in Wein, die Totenerweckungen u. andere, in welchen er seine Herrlichkeit offenbarte.

Die Construction καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν mit objectivem Genitiv: Reinigung von den Sünden, kommt noch 2 Petr. 1, 9 vor. Denn um τῶν ἁμαρτ. als subjectiven Genitiv: Reinigung der Sünden zu fassen (*Hofm.*), dazu reicht die vereinzelt incorrecte Sprachform: ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα Mtth. 8, 3 nicht aus, da καθαρίζονται αἱ ἁμαρτίαι nicht vorkommt. Der Ausdruck ist zu erklären nach Lev. 16, 30, wo καθαρίσαι ὑμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν als Wirkung der am Versöhnungstage vom Hohenpriester vollzogenen Sünung (ἐξιλάσεται περὶ ὑμῶν) genannt ist. Der Verf. unsers Briefs hat, nach 2, 17 zu urteilen, offenbar schon bei καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος das Sünopfer im Sinne, welches Christus als Hoherpriester dargebracht hat. Aus καθαρίζειν ἀπὸ τῶν ἁμ. ergab sich die Verbindung καθαρισμὸν τῶν ἁμ. leicht bei dem weitschichtigen Gebrauche des Genitivs im Griechischen für innere und äußerliche Beziehungen, so daß man keine Ellipse des ἀπὸ anzunehmen braucht, zumal καθαρὸς in der Bedeutung: rein von etwas häufig mit dem Genitiv construiert ist (vgl. *Passow s. v.*). Τῶν ἁμαρτιῶν one nähere Bestimmung sind die Sünden der Menschheit, der Juden und Heiden insgemein; natürlich mit Ausschluß des menschengewordenen Sones, der als heiliger, unbefleckter, von den Sündern absondeter Hoherpriester (7, 20) die Sünden gesünt hat (2, 17). — Die Wahl des Mediums ποιησάμενος statt des Activums mit dem transitiven Begriff von ποιῆν *c. accus. rei* erklärt sich aus dem sachlichen Unterschiede dieser beiden Verbalformen, daß nämlich ‚die active Form eine Tätigkeitsäußerung schlechtweg one weitere Nebenbeziehung (objectiv), die mediale Form hingegen dieselbe in Beziehung auf subjective Selbsttätigkeit ausdrückt, oder auch one die eigentliche Reflexivbedeutung zu haben, die Rückwirkung einer Tätigkeitsäußerung des Subjects auf sich bezeichnet, so daß das Subject zugleich als tätig und leidend erscheint‘ (*Kühner*, griech. Grammat. II §. 374, 4 u. 375, 4). Reflexivbedeutung würde ποιησάμενος erhalten durch die Lesart δι' ἑαυτοῦ vor καθαρισμὸν. Da aber δι' ἑαυτοῦ in *ABD^bal.* fehlt und sich erst in *D^oEKLM al.* findet, so wird man es für einen verdeutlichenden Zusatz späterer Hand halten müssen, den *Lchm., Tisch. 8 u. Gebh.* mit Recht aus dem Text entfernt haben. Ebenso ist über das in **ABD*al.* fehlende ἡμῶν hinter ἁμαρτιῶν zu urteilen. — Die W. ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ κτλ. sind ein aus Ps. 110, 1 entlehntes Bild der Erhöhung zur Teilnahme an der Weltherrschaft, vgl. v. 13. — ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλω-

σύνης für ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλ. 8, 1 = τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ 12, 1; kürzer ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ 1 Petr. 3, 22. Röm. 8, 34 u. a. — ἐν ὑψηλοῖς gehört zu ἐκάθισεν, nicht zu μεγαλωσύνης (*Bl.* u. A.). In Ps. 39, 4 ist es Uebersetzung von עֲרֹמָה in der Höhe also = ἐν τοῖς οὐρανοῖς Hebr. 8, 1 oder ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 1, 20 oder ἐν ὑψίστοις Mtth. 21, 9. Luk. 2, 14. 19, 38, wobei dem Plural wie bei οὐρανοί die Vorstellung von mehreren Himmeln, in deren höchstem der Thron Gottes sich befindet, zu Grunde liegt.

I. Christi Erhabenheit über die Engel und seine Erniedrigung bis zum Tode behufs unserer Erlösung, nebst Ermanungen. Cap. I, 4—IV, 13.

Cap. I, 4—14. Die Erhabenheit des Sones Gottes über die Engel.

V. 4. „Um soviel vorzüglicher geworden als die Engel, als er einen ausgezeichneteren Namen vor ihnen ererbt hat.“ Dieser Satz schließt sich formell als Apposition an den Hauptsatz v. 3 an, so daß γενόμενος dem ποιησάμενος und κεκληρονόμηκεν dem ἐκάθισεν correspondirt. Sein Inhalt aber bildet den Uebergang zur folgenden Abhandlung und das Thema zu dem Nachweise der Erhabenheit des Sones über die Engel v. 5—14. — Irrig wird γενόμενος in gegensätzliche Beziehung zu ὢν v. 3 gesetzt: ‚das Gewordensein in der Zeit gegenüber dem zeitlosen ewigen Sein markirend‘ (*Del., Kurtz, Lün.*). Denn erstlich drückt ὢν als präsentisches Particip nicht das zeitlose ewige Sein, sondern das Sein des Sones aus, als er nach vollbrachter Sündenreinigung sich zur Rechten Gottes setzte. Sodann hätte, falls dieser Gegensatz intendirt war, den präsentischen Participialsätzen (ὢν und φέρων v. 3) als Hauptsatz nicht ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ folgen dürfen, sondern κρείττων ἐγένετο τῶν ἀγγέλων. Es hätte dann gesagt werden müssen: als er sich nach vollbrachter Tilgung der Sünden zur Rechten Gottes setzte, sei er das geschichtlich geworden was er stetig war, und der Nachdruck läge darauf, daß er durch seine Erhöhung nur eben das, was er stetig war, geworden sei. Statt dessen liegt der Nachdruck darauf, was er getan, — nämlich sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, und was er geworden ist — nämlich vorzüglicher als die Engel (*Hofm.*). Der Participialsatz κρείττων γενόμενος in seiner Anreihung an den präteritischen Hauptsatz ἐκάθισεν kann nur besagen, was mit dem sich Setzen zur Rechten Gottes verbunden war, nämlich daß er mächtiger geworden als die Engel, und zwar laut v. 3, als er die Erlösung voll-

bracht hatte. Das Subject ist ja nach v. 3 vgl. mit v. 1 nicht der zeitlose ewige, sondern der in die Geschichte eingetretene Son, in welchem Gott zu uns geredet hat, d. i. der menschgewordene, von dem 2, 5 ff. gezeigt wird, daß er, um die Reinigung von Sünden vollbringen zu können, ein Zeitlang unter die Engel erniedrigt worden. — Der in v. 3 u. 4 ausgesprochene Gedanke ist Eph. 1, 20 ff. so ausgedrückt: Gott hat Christum von den Toten auferweckt und zu seiner Rechten im Himmel gesetzt über alle Macht, Gewalt und Herrschaft in dieser und der zukünftigen Welt und alles unter seine Füße getan. — Die oratorische Vergleichungsform τοσοῦτον — ὅσων wie 10, 25, anders gewendet in 7, 20—22 und 8, 6 kommt im N. T. nicht weiter vor, aber bei Philo und schon bei Plato und Xenophon, s. die Belege bei Kühner II S. 998. χρεῖττων besser, vorzüglicher an Würde, Erhabenheit und Macht, vgl. 7, 19. 22. 8, 6. 9, 23 u. ö. Der Comparativ διαφωρότερον außer hier im N. T. nur noch 8, 6, dient, da schon der Positiv διάφορον namentlich in der Verbindung mit παρά c. accus. zur Bezeichnung der Vorzüglichkeit vor andern hinreicht, zu nachdrucksvoller Hervorhebung des Wortbegriffs. — παρά beim Comparativ zur Bezeichnung des Verhältnisses oder der Proportion ist in unserem Briefe sehr gewöhnlich, vgl. 3, 3. 9, 23. 11, 4. 12, 24, findet sich aber auch Luk. 3, 13, häufig in der LXX beim Positiv mit ὅπερ abwechselnd, und bei den Griechen, vgl. Winer S. 226.

Das διαφωρότερον ὄνομα ist nicht ‚der himmlische Gesamtname des Erhöhten, welcher diesseits in keines Menschen Herz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden kann, Apok. 19, 12' (*Del.*), sondern ὄνομα, wie aus v. 5 ff. vgl. mit v. 1 klar erhellt. Dagegen läßt sich nicht geltend machen, daß ὄνομα nicht als eine Christum von den Engeln unterscheidende Benennung betrachtet werden könne, weil im A. T. auch die Engel Söhne genannt werden (Hiob 1, 6. 2, 1. Ps. 29, 1. 89, 7). Denn der Name אֱלֹהִים בְּנֵי אֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים von den Engeln gebraucht ist Gattungsname, der sie in ihrer geschöpflichen Eigenschaft den בְּנֵי אֱלֹהִים gegenüber als Geistwesen bezeichnet und als solcher kein der Heilsgeschichte angehöriges Verhältnis der einzelnen so bezeichneten Wesen ausdrückt (*Hofm.*). Es genügt daher auch nicht, mit *Kurtz* zu sagen: ‚der Sonesname wird hier als unterscheidendes, durch das einzigartige Verhältnis Christi zum Vater gesetztes Merkmal, also mit einer Emphase des Begriffs hervorgehoben, die ihn zu jener uneigentlich oder im weiteren Sinn gebrauchten gleichlautenden Benennung in Gegensatz stellt‘. Denn die Engel heißen weder im A. T. Söhne Gottes im uneigentlichen oder weiteren Sinne des Worts, noch läßt sich dieser uneigentliche Sinn aus der v. 5 ff. folgenden Argumentation erschließen. Noch weniger genügt die Erklärung von *Del.*: ‚Nie und nirgends nennt sich im A. T. ein Mensch oder Engel בְּנֵי אֱלֹהִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים; der Name ὄνομα eignet also allerdings dem Erhöhten als Personname vor Menschen und Engeln‘. Denn obgleich weder ein Mensch noch ein Engel sich im A. T. Son Jahve's oder Gottes nennt, so werden doch Menschen so genannt. In Exod. 4, 22 nennt Jahve

Israel seinen erstgeborenen Son, in Hos. 11, 1 seinen Son (בְּנֵי) und Deut. 14, 1 heißt es von den Israeliten אֲנִי לַיהוָה בְּנֵים אֱלֹהִים Söhne seid ihr Jahve's. Wenn ferner in der Verheißung, welche David für seinen Vorsatz, dem Herrn ein Haus zur Wohnung (einen Tempel) zu bauen, von Gott die Antwort empfängt: nicht du sollst meinem Namen ein Haus bauen, sondern dein Same, der aus deinen Lenden kommen wird und dem ich den Thron deines Königthums auf ewig bestätigen werde; *ihm will ich Vater sein und er soll mein Son sein* (2 Sam. 7, 12–14): so wird ja der aus Davids Lenden hervorgehende Son, der seinen Thron einnehmen soll, d. i. Salomo offenbar als Son Jahve's der Heerschaaren bezeichnet. Diese Verheißung ist zwar in v. 5 unsers Cap. auf Christum bezogen; aber damit ist die Beziehung dieses göttlichen Ausspruchs auf Salomo und alle von ihm abstammenden Inhaber des Davidischen Thrones nicht ausgeschlossen (s. die Erkl. zu v. 5). Doch wird Israel wie Davids königliche Nachkommenschaft nicht nach ihrem geschöpflichen, sondern nach ihrem heilsgeschichtlichen Verhältnisse Son oder Söhne Jahve's genannt, d. h. nicht insofern als Gott sie wie alle Menschen geschaffen, sondern weil er sie zu Trägern seines Heilsrates erkoren hat, der in Christo dem Sone Davids und Abrahams (Mtth. 1, 1) vollzogen werden sollte. — Gleicherweise ist in unserem V. nach richtiger Auffassung des Zusammenhangs von dem menschengewordenen Sone Gottes die Rede, folglich der Name Son nicht auf das Verhältnis des vorweltlichen Logos bezogen. Nur davon ist die Rede, daß der menschengewordene, also Christus, durch seine Erhöhung über die Engel den Namen Son als einen ihn vor den Engeln auszeichnenden Namen empfangen hat. *κακληρονόμηκεν* ererbt hat, *possidendum accepit*. Das Perfectum ist gewält statt des Aorists, um den mit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes durch Auferstehung und Himmelfahrt empfangenen Namen als einen ihm bleibenden Besitz zu bezeichnen. Das Verbum *καληρονομεῖν* weist auf *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον* v. 2 zurück. Schon aus diesem Grunde kann dasselbe nicht mit *Lin.*, *Kurtz* u. A. von einem „Ueberkommen des Namens und Wesens des Vaters, welches dem Sone von Natur kraft und mittelst der ewigen Zeugung durch den Vater zusteht“, verstanden werden, sondern es kann sich nur auf die heilsgeschichtliche Tatsache beziehen, zufolge welcher der menschengewordene den Namen *Son* zur Bezeichnung seines Verhältnisses zu Gott empfangen hat. Dies geschah jedoch nicht „irgend einmal“, nämlich „ganz allgemein in der alttestamentlichen Zeit im Worte Gottes“ (*Richm* S. 274), sondern laut v. 3 damals, als er nach Vollbringung des Erlösungswerkes sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, womit auch die Begründung v. 5 ff., richtig verstanden, übereinstimmt. Dagegen sind die Engel, obschon ihrer Natur nach als Geistwesen Söhne Gottes, doch in ihrer Stellung zur Verwirklichung des göttlichen Heilsrates der Erlösung des Menschengeschlechts nur *λειτούργικὰ πνεύματα* (v. 14).

In dieser heilsgeschichtlichen Beziehung wird v. 5–14 die Erhabenheit des Sones über die Engel aus der Schrift erwiesen, und zwar

so daß in v. 5 das διαφορώτερον ὄνομα, in v. 6—14 das κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων begründet wird.

V. 5. „Denn welchem der Engel hat er je gesagt: Mein Son bist du, ich habe heute dich gezeugt, und wieder: ich werde ihm Vater sein und er wird mir Son sein“. — Mit τίς γὰρ εἶπεν werden zwei Stellen des A. T. eingeführt, zur Begründung des Satzes, daß in der Schrift d. h. von Gott kein Engel jemals Son genannt ist. Die Frage τίς — εἶπεν ist oratorischer Ausdruck zuversichtlicher Verneinung. Subject zu εἶπεν ist ὁ θεός (v. 1), der in den Propheten und zuletzt im Sone zu uns geredet hat. — ποτέ heißt nicht *tandem*, welchem doch, in dieser Bedeutung hätte es mit τίς verbunden werden müssen, sondern *unquam* jemals. Das erste Citat ist aus Ps. 2, 7 nach der mit dem hebr. Texte übereinstimmenden Uebersetzung der LXX. Seinem zeitgeschichtlichen Inhalte nach bezieht sich dieser Ps. auf einen König Israels, der von Jahve zum Herrscher auf Zion eingesetzt, im Hochgeföhle seiner Einheit mit Jahve, der zu ihm gesprochen: Mein Son u. s. w., den Völkern und Fürsten, die auf Empörung und Abfall sann, die Vergeblichkeit ihres Unternehmens warnend vorhält. Der Psalm ist anonym, weil er mit Ps. 1 die Einleitung zu dem Psalmbuche bildet. Die zeitgeschichtliche Situation paßt aber auf keinen anderen König als auf David, und zwar auf die 2 Sam. 10, 6 ff. berichtete Coalition der Ammoniter mit den Syrern gegen die Herrschaft Davids; und nicht auf Salomo, weil in dessen, nur gegen das Ende hin (1 Kön. 11, 14 ff.) getrübbten Regierung kein solches Ereignis fällt. Auch nicht auf Uzia (*Meier*) oder Hiskia (*Maurer*), weil beide das Reich in geschwächtem Zustande überkamen und die Nachbarvölker losgerissen vom Hause Davids voranden. Der ganze Psalm macht den Eindruck, daß der Gottgesalbte, gegen dessen Regiment die Völker auf Empörung sann, der Psalmist selber ist, welcher v. 7 den Beschluß: Jahve hat zu mir gesprochen: mein Son u. s. w., meldet. Daß die dramatische Haltung des Ps. bis v. 10 der Identificirung des Gottgesalbten mit dem Dichter entgegen sei (*Del.*), läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Natürlicher ist die Annahme, daß der Dichter, welcher v. 6 Jahve redend eingeführt hat, auch in v. 7 den göttlichen Ratschluß mitteilt. „Wie er v. 6 Jahve hat sagen lassen: und doch habe ich meinen König eingesetzt auf meinem heiligen Berge, so erzählt er v. 7 von dem Tage seiner Bestellung zum Könige des Volkes Gottes, daß damals Jahve zu ihm gesagt habe: du bist mein Son u. s. w.“ (*Hofm.*). — Zu seinem Son erklärt hat Jahve den Sprechenden damit, daß er ihn zum Könige auf Zion einsetzte. σήμερον γεγέννηκά σε dient zur Erklärung des οἶός μου εἶ σύ und weist auf das im Ps. vorhergehende וָאֵשָׂתָּבְנִי מֶלֶךְ „eingesetzt hab ich meinen König auf Zion“ zurück.

Der Inhalt des Ps. ist messianisch, da David die Verheißung des ewigen Bestehens seines Königtums in seinen Nachkommen empfangen hat 2 Sam. 7, 14, deren Erfüllung in Christo gipfelt. Vgl. *C. v. Orelli*, die alttest. Weißagung von der Vollendung des Gottesreiches. Wien 1882. S. 182 ff. Als von Jahve zum Könige über sein Volk eingesetzt,

ist David Vorbild Christi, des zukünftigen Davidssones, in welchem der ewige Bestand seines Königtums verwirklicht wird. In diesem Sinne ist das in Ps. 2, 7 von David Ausgesagte in unserem Briefe auf Christum bezogen und das *σήμερον γεγέννηκά σε* nach der in dem Psalme dargebotenen Beziehung auf die Einsetzung Christi in das messianische Königtum (mittelst Auferstehung und Himmelfahrt) übertragen. Hier- nach ist *σήμερον* mit *Hilar., Ambros., Calvin* u. v. A. von ‚der Zeit des Eintritts des Sones in das königliche Leben innergöttlicher überirdischer Herrlichkeit, dessen Anfangspunkt die Auferstehung ist‘ (*Del. mit O. v. Gerlach*), zu verstehen. — Dagegen hat *Hofm.* mit *Chrysost., Theodrt., Euseb.* in Ps. u. A. *σήμερον* auf den Zeitpunkt der Menschwerdung des Sones bezogen, ‚da er nicht, irgendwann im Verlaufe seiner Geschichte Gottes Son geworden, auch nicht erst mit seiner Auferweckung, welche keineswegs seine Bestellung zum Könige des Volkes Gottes war‘. Aber davon, daß der menschengewordene Son, in dem Gott zu uns geredet, erst im Verlauf seiner Geschichte oder mit seiner Auferstehung Gottes Son *geworden*, davon ist weder in dem Psalme noch in unserem Verse die Rede. Wenn derjenige Son Davids, in welchem das Königtum des Volkes Gottes zur wesentlichen Verwirklichung seiner heilsgeschichtlichen Bestimmung gelangen sollte, Davids vollkommenes Gegenbild und seines Geschlechtes vollendender Abschluß ist, und wenn Davids Zeugung in das Verhältnis von Vater und Son innerhalb seines Lebens da erfolgt ist, wo er zum Könige des Volkes Gottes bestellt wurde: so kann auch das von dem vollkommenen Gegenbilde Davids ausgesagte „Du bist mein Son, ich habe heute dich gezeugt“, nur in einer Tatsache erfolgt sein, in welcher das Gegenbild dem Vorbilde gleicht; nicht aber bei David in seiner Einsetzung in das theokratische Königtum, bei Jesu in seinem Eintritt in das menschliche Leben oder seiner Menschwerdung. Die Behauptung aber, daß die Auferweckung Christi keineswegs seine Bestellung zum Könige des Volkes Gottes war, wäre nur dann richtig, wenn das zweideutige Wort „Bestellung“ den Sinn von „Bestimmung“ hätte. Ist dagegen Bestellung zum Könige gleich Einsetzung in die königliche Herrschaft, so steht diese Behauptung in Widerspruch nicht nur mit 5, 5, wo das in Rede stehende Psalmwort auf die *τιμή* der Berufung Christi zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks bezogen ist, sondern auch mit den Aussprüchen des Apostels Paulus Act. 13, 28, daß Gott durch die Auferweckung Christi dieses Psalmwort erfüllt hat, und der schon S. 35 angeführten Stelle Eph. 1, 22 f. Ebenso mit dem Ausspruche Christi nach seiner Auferstehung: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ Mtth. 28, 18. Zu dieser königlichen Machtstellung gelangte Christus durch seine Himmelfahrt, nicht durch seine Menschwerdung und sein Leben in Knechtsgestalt; vgl. Phil. 2, 6 ff. — Ebenso wenig läßt sich die Beziehung des *σήμερον* auf die Zeitperiode vor der Welterschöpfung, also auf die Ewigkeit exegetisch rechtfertigen, die nach dem Vorgange von *Orig., Athan., August., C. a Lap., Calov.* u. A. in neuerer Zeit noch *Kurtz* verteidigt und *Lün.* für ‚ausschließlich richtig

weil allein contextgemäß' erklärt hat. Denn daß sie nicht contextgemäß ist, haben wir schon wiederholt daraus bewiesen, daß das Subject von v. 1—4 nicht der ewige, vorweltliche, sondern der menschengewordene Son ist, von welchem v. 5 das Erhöhtgewordensein über die Engel ausgesagt ist. Außer dem Contexte aber spricht auch das *σήμερον* gegen die Beziehung auf die ewige Zeugung, da der aus *Philo, de profug. I, 554 ed. Mang.* entnommene Begriff des *σήμερον* von der Ewigkeit der Schrift A. u. N. T.s fremd und auch dem Verf. unsers Briefs unbekannt ist, indem er das ewige Sein und Walten Christi des Sones Gottes in 13, 8 mit *χθές καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* ausdrückt. Vgl. auch *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* Apok. 1, 4. 8 u. 4, 8.

Mit *καὶ πάλιν* wird ein zweites Schriftwort eingeführt, wie öfter z. B. 2, 13. 10, 30. Röm. 15, 11. 12. 1 Kor. 3, 20. Dabei ist aber nicht bloß *εἶπεν* zu ergänzen, sondern wie öfter die Einführungsformel des ersten Citats in Gedanken zu wiederholen, also *καὶ* (*τινὶ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων*) *πάλιν*, so daß die Frage sich fortsetzt. Dieses zweite Citat ist aus 2 Sam. 7, 14, dem durch Nathan an David ergangenen Verheißungsworte: „Ich werde ihm (deinem Samen nach dir) Vater sein und er wird mir Son sein“. — *ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα* und *ἔσται μοι εἰς υἱόν* ist nach dem hebr. *אני יהיה לו אב* und *בן יהיה לי* gebildet. Die Verheißung ist aber nicht bloß auf den leiblichen Son, Salomo, beschränkt, denn sie lautet weiter: „festbeständig wird dein Haus und dein Königtum auf ewig sein — und meine Gnade wird nicht von ihm weichen“ (2 Sam. 7, 16 u. Ps. 89, 28 ff.), wodurch das Königtum des Volkes Gottes für alle Zukunft an Davids Nachkommenschaft gebunden wird. Das Verheißungswort gilt dem Geschlechte Davids im ganzen, in allen sein Königtum erbenden Nachkommen, gelangte aber zur vollen wesenhaften Erfüllung erst in Christo und dessen ewigem Königtume. Der Zeit nach ist diese Verheißung vor dem in Ps. 2 ausgesprochenen göttlichen Ratschluß ergangen und bildet die geschichtliche Voraussetzung jenes Psalmworts, wird aber hier erst nach jenem Gottesworte erwähnt, weil sie das Bestehen jenes in Ps. 2 ausgesprochenen Sonesverhältnisses als für alle Zukunft geltend dem Davids- und Gottesone verbürgt.

V. 6. „Wenn er aber wiederum eingeführt haben wird den Erstgeborenen in die Welt, sagt er: Und anbeten sollen ihn alle Engel Gottes“. — Mit diesem Verse beginnt der Nachweis, daß der Son vorzüglicher als die Engel geworden. *Πάλιν* nach Analogie des vorigen V. als Einföhrung eines neuen Schriftcitats zu fassen, verbietet die Wortstellung. Wo es dazu dient, steht es immer an der Spitze des Satzes, vgl. 2, 13. 4, 5. 10, 30. Es müßte also hier *πάλιν δὲ ἔταν* stehen. — *ἔταν* mit dem Coniunct. Aor. und einem futurischen oder imperativischen Nachsatz hat den Sinn des lat. *fut. exacti*; vgl. *Winer* §. 42, 5. Demnach kann *εἰσαγάγη εἰς τὴν οἰκουμένην* weder mit *Chrys., Calvin, Calov.* u. A. auf die Menschwerdung des Sones, noch mit *Grot.* u. A. auf seine Auferstehung und Erhöhung in den Himmel bezogen werden,

sondern nur auf die Zeit seiner Wiederkunft zum Gericht und zur Vollendung seines Reichs (*Greg. Nyss., C. a Lap., Gerhard, Böhme, de W., Thol.* und fast alle Neueren). — Ὁ πρωτότοκος one nähere Bestimmung ist nicht gleichbedeutend mit ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Kol. 1, 18. Apok. 1, 5 oder πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 5; auch nicht nach Analogie und im Anschluß an die philonische Terminologie vom λόγος als πρωτόγονος auf den Vorrang nach Zeit und Würde zurückzuführen, welcher dem einigen und ewigen Sone Gottes zukommt als dem ewigen ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, den Menschen gegenüber als den später aus dem Geistwesen Gottes (Gen. 1, 26 f. 2, 7) entstandenen Gotteskindern (*Kurtz* mit *Bl., Riehm* u. A.). Für diese Deutung macht zwar *Kurtz* geltend, daß bei ihr sowol die Gegensätzlichkeit wie die Gleichartigkeit, welche der Ausdruck fordert, zu ihrem Rechte kommen, und der Ausdruck nicht unvorbereitet, sondern als schon in v. 3 erklärt und vorbereitet auftritt. Allein wie in ἀπαύγασμα τ. δ. v. 3 eine Motivirung des Begriffs πρωτότοκος enthalten sein soll, ist gar nicht abzusehen. Der Son ist als Ausglanz der göttlichen Herrlichkeit ebenso wenig Erstgeborener Gottes als die Menschen nachgeborene Geistwesen Gottes sind. Und was die Gegensätzlichkeit und Gleichartigkeit des Ausdrucks betrifft, so hat das πάλιν εἶσαγ. keineswegs zur Voraussetzung, daß der Son auch bei seiner ersten Einführung in die Welt (als noch nicht Auferstandener) schon ὁ πρωτότοκος war' (*Kurtz*). — Richtig *Lün.*: ‚Christus wird der Erstgeborene genannt mit bezug auf die Christen, die seine Brüder (2, 11 f.) und darum gleichfalls υἱοὶ Gottes (2, 10) sind‘. Und *Hofm.*: ‚der als Son in die Welt Gekommene wird als der Erstgeborene in sie wiederkommen, weil in der Zwischenzeit ihrer Viele ihm nach aus Gott geboren sind‘. Hiefür ist entscheidend die Benennung des Sones πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς Röm. 8, 29. — τὴν οἰκουμένην die bewonte Erde ist genannt statt τὸν κόσμον 10, 5, um zu betonen, ‚daß ihn Gott in dieselbe Welt der Menschen wieder einführen wird, aus der er zu Gott hingegangen ist‘ (*Hofm.*). — λέγει sc. ὁ θεός, wie bei εἶπεν v. 5; nicht ἡ γραφή. Das Präsens ist gewält, weil der folgende offenbar in der Zukunft ergehende Ausspruch Gottes in der Schrift verzeichnet steht. Die citirten Worte: καὶ προσκυνήσωσαν *cel.* finden sich genau so lautend in dem Schlußverse des Liedes Mose's Deut. 32, 43, aber nicht im Grundtexte, sondern nur in der LXX als Erweiterung des hebr. יִשְׂרָאֵל יִשְׂבַּח וְיִתְפָּאֵר jubelt Nationen über sein Volk; LXX εὐφρανθήτε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. Außerdem ist in Ps. 97, 7 ἡ γῆ ἐκτίσθη in der LXX προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ übersetzt, und der Gedanke erinnert teilweise an Jes. 44, 23. Diese beiden Stellen enthalten eine Aufforderung zur Anbetung, *resp.* zum Jubel über den Herrn, der sich seinem Volke als der König seines Reichs in der Zukunft offenbaren wird. Noch deutlicher ergibt sich aus dem Liede Mose's, daß der Zuruf zum Jubel und zur Anbetung (LXX) auf die Verherrlichung Jahve's durch Rächung seiner Knechte, nämlich des gerichteten und durch das Gericht gesüntes Volkes Gottes, an seinen Feinden bei dem Endgerichte

sich bezieht. Die wörtliche Uebereinstimmung des Citats mit Deut. 32, 43 der LXX spricht entscheidend dafür, daß dasselbe aus dieser Stelle genommen ist. Da nämlich der Gedanke, wie Ps. 97, 7 und Jes. 44, 23 zeigen, biblisch wol begründet ist, und auch dem im Schlusse des Liedes Mose's ausgesprochenen Gedanken des hebräischen Textes entspricht, so konnte der Verf. unsers Briefes ihn aus dem Schlusse dieses Liedes entnehmen, wenn ihm auch bewußt war, daß er in der LXX nur als Erweiterung des Grundtextes vorkommt.¹ Von dort entnahm er ihn aber nicht nur aus dem Grunde, daß die Verkündigung: Jahve werde durch Gericht schließlich seine Knechte an seinen Feinden rächen, bei der Wiederoffenbarung Christi zum Weltgericht erfüllt werden wird, sondern auch mit bezug darauf, daß Christus laut seiner Verkündigung Mtth. 16, 27 u. 25, 31 alsdann mit allen Engeln als seinen Dienern in seiner Herrlichkeit erscheinen, und darin seine Erhabenheit über die Engel so offenbar werden wird, wie sie in Deut. 32, 43 der LXX ausgesprochen ist.

Uebrigens ist aus dem Wortlaute: anbeten sollen ihn alle Engel Gottes, nicht zu schließen, daß der Verf. die Verpflichtung der Engel zur Anbetung des Sones erst von der Parusie desselben her datirt, da doch die Himmelfahrt als der Zeitpunkt, mit welchem er als Gottmensch zur Teilnahme an aller Ehre, Macht und Herrlichkeit des Vaters erhöht wurde, jene Anbetung im Gefolge haben mußte' (*Kurtz*). Die Wiedererscheinung des Gottmenschen in Herrlichkeit ist als der Zeitpunkt der Anbetung genannt gegenüber der in v. 5 erwarteten Einsetzung in die Sonesrechte, mit welcher die Erhöhung aus dem Stande der Erniedrigung unter die Engel (2, 7) begonnen hat. — Das αὐτῷ im A. T. auf Gott (יהוה) gehend, ist in dem Citat auf den Son, den Gottmensch

1) Gegen die unmittelbare Anführung der Worte aus Deut. 32, 43 LXX haben *Bl.*, *Lün.*, *Kurtz* u. A. das Bedenken erhoben, daß unser Autor das A. T. nach einer Recension citire, welche fast durchgängig bei differenten Lesarten mit dem Cod. Alex. nicht mit dem Cod. Vatic. übereinstimme, in der aus Deut. angeführten Stelle aber nur Cod. Vatic. ἀγγελοι θεοῦ, der Alex. οἱ θεοῦ biete. — Da nun der Cod. Alex. in einer dem Psalter angehängten Sammlung von ὑμνοι nochmals das Lied Mose's enthält und dort der angeführte V. οἱ ἀγγελοι θεοῦ bietet, so hat man gemeint, daß der Verf. dieses Citat nicht unmittelbar aus Deut. 32, 43 sondern mittelbar d. h. aus jenem Hymnus entnommen habe. Aber diesem Bedenken mit der daraus gezogenen Folgerung liegt die unbewiesene Voraussetzung zu Grunde, daß die im Cod. Vatic. und Cod. Alex. uns vorliegenden Textvarianten schon zur Zeit der Apostel vorhanden waren. Allein viel näher liegt, als dem allgemeinen Charakter der in den beiden Codd. vorliegenden LXX-texte entsprechender, die Annahme, daß die älteste Citate, welche in unserem Briefe vom Cod. Vatic. abweichend Lesarten des Cod. Alex. enthalten, nicht aus dem ursprünglichen Texte der LXX geflossen, sondern aus unserem Brief in die Textrecension des Cod. Alex. der LXX aufgenommen worden sind. Denn bei eingehender Vergleichung der beiden in diesen Codd. überlieferten Textgestaltungen mit dem hebr. Grundtexte läßt sich gar nicht verkennen, daß im Cod. Alex. nicht der ursprüngliche Text der LXX erhalten ist, sondern nur eine Recension, in welcher die Uebersetzung dem Grundtexte mehr als im Cod. Vatic. conformirt ist.

bezogen, aber nicht weil ‚diese Beziehung auf den Messias nahe lag, da unmittelbar vorher im Liede das redende Subject Jehova ist‘ (*Lün.*). Denn ein so mangelhaftes Verständniß des A. T. und der LXX ist bei dem Verf. unsers Briefes nicht anzunehmen. — Nicht viel besser ist die Meinung von *Kurtz*, ‚daß der Verf., welcher unten in v. 8 u. 9 den Messias schon im A. T. als θεός (= אלהים) und in v. 10 als κύριος (= יהוה) angeredet sein läßt, auch das κύριος in Deut. 32,³⁶ auf welches sich das αὐτῷ in v. 43 zurückbezieht, vom Messias gedeutet habe, nämlich so, daß er alle Stellen des A. T., in welchen ὁ κύριος als Subject eines von dem Sone als Logos schon vor seiner Menschwerdung ausgerichteten (so in v. 10) oder als Messias in Gottes Auftrage und Stellvertretung noch auszurichtenden Werkes oder einer ihm als solchem zukommenden Ehre auftritt, auf Grund seiner geförderten N. Tl. Erkenntnis one weiteres vom Sone verstanden habe‘. Zur Widerlegung dieser Meinung genügt der Einwand *Hofm.*‘s: ‚Wie stellt man sich doch einen Israeliten vor, für den an allen solchen Stellen der Gott Israels, welcher den Messias zu geben verheißt hat, hinter dem verschwindet, den er gesandt hat?‘ — Auch daraus läßt sich der Grundsatz, von dem der Verf. bei der Verwendung ältestl. Schriftstellen zum Erweise seiner Aussagen von Jesu Christo ausgeht, nicht genügend erklären, daß — wie *Del.* sagt — überall wo im A. T. von einer endzeitigen letztentscheidenden Zukunft (Parusie), Erscheinung und Erweisung Jahve’s in seiner zugleich richterlichen und heilwärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede ist, von einer Selbstdarstellung Jahve’s als König seines Reiches, da Jahve gleich Jesus Christus sei, weil dieser der im Fleisch geoffenbarte Jahve ist. Denn die neutestl. Schriftsteller verstehen nicht bloß in den auf die Zukunft bezüglichen (messianischen) Stellen des A. T. Jahve von Jesu Christo, sondern sie lehren auch, daß die Welt durch den Son, und zwar laut v. 2 unsers Cap. durch den Son, in welchem Gott zu uns geredet hat, geschaffen worden (vgl. Joh. 1, 3 u. 10). Jahve bleibt ihnen immer der Gott, der Christum sendet; aber als Christen wissen sie auch, ‚daß die abschließende Selbstoffenbarung Gottes in der Erscheinung Jesu begonnen hat und in seiner Wiedererscheinung sich vollenden wird‘, und wissen, ‚daß der, welcher als der Mensch Jesus in die Welt gekommen ist, zuvor in einem Sein bei Gott gestanden hat, welches über der Welt Anfang zurückgeht und keinen Anfang genommen hat‘. Daher gilt ihnen, was die Schrift von Gottes vorweltlichem Sein und weltgeschöpferischem Werke sagt, einerseits von Gott dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, andererseits nicht weniger, nur mittlerischer Weise zugleich von dem Sone, und ‚was sie von Jahve’s das Heil der Welt verwirklichendem und das Gericht über die Welt vollziehendem Kommen sagt, wie von Gott dem Vater, der den Son gesandt hat und senden wird, so auch von dem Sone, aber in der Art, daß es sich auf die Erscheinung Jesu im Fleische und seine Wiedererscheinung in Herrlichkeit verteilt, indem das dort unverwirklicht Gebliebene hier seine Erfüllung finden wird‘ (*Hofm.*). — Dieses Verhältnis des menschengewordenen Sones zu Gott dem Vater, welches erst

mit der Erscheinung Jesu und dem Ausgang seines Lebens durch Tod zur Auferstehung und Himmelfahrt, verbunden mit der Verkündigung seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zur Vollendung des Reiches Gottes, zu deutlicher Erkenntnis gebracht worden, ist im A. T. zwar schon angedeutet, in den disparaten Zügen der prophetischen Weißagung, daß die Vollendung des Heils herbeigeführt wird einerseits durch das persönliche Kommen Jahve's in seiner Herrlichkeit, andererseits aber durch das Kommen eines Königs aus Davids Stamm (*Oehler*, Theol. d. A. T. II §. 229), wie auch darin, daß das Messiasbild das eine Mal als das eines demütigen Friedefürsten, das andere Mal durch das eines gewaltigen Kriegshelden, der seine Feinde niederwirft, einerseits als das eines beglückten Herrschers, andererseits des durch seine Todesleiden die Sünden der Welt versöhnenden Knechtes Gottes erscheint (*Oehl.* II §. 216). Diese disparaten Züge sind dort aber nur einander gegenübergestellt, one mit einander ausgeglichen und zu einem einheitlichen Bilde vereinigt zu werden. Die Vereinigung wird erst im N. T. mit der Erfüllung in Christo Jesu, der nach dem Fleische Son Davids, nach dem Geiste Son Gottes ist, zu klarer Erkenntnis erhoben. Von ihr gehen die Verf. der neutest. Schriften aus und stellen Jesum als den Son Gottes dar, welcher das im A. B. schattenhaft vorgebildete Reich Gottes zum Wesen erhebt und das Himmelreich gründet, welches nicht von dieser Welt ist, aber alle Völker, die an ihn glauben, in sich aufnehmen soll und dereinst auf der erklärten Erde in Herrlichkeit vollendet werden wird. — Im Lichte der neutest. Erkenntnis erklärt der Verf. unsers Briefs Schriftworte, die im A. T. sich auf Jahve beziehen, von dem Sone oder von Christo, one damit diese Schriftworte dem Sinne zu entfremden, den sie im A. T. haben.

V. 7. Zur weiteren Begründung der Erhabenheit des Sones über die Engel folgt in v. 7—12 eine Gegenüberstellung dessen was Gottes Wort in bezug auf die Engel und dessen, was es in bezug auf den Son sagt. — V. 7. „Und einerseits in bezug auf die Engel sagt er: der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zu Feuerflamme“. Καὶ — λέγει sc. ὁ θεός Gott sagt in der Schrift. — πρὸς die Beziehung und die Richtung des Geistes auf etwas ausdrückend, könnte mit λέγει verbunden wol heißen: zu ihnen sagte er, wie πρὸς bei ἐλαλήθη 11, 18. Hier aber im Unterschiede von εἶπεν τιμ. v. 5 bezeichnet es die Aussage über jemand: in bezug auf, wie Luk. 20, 19. Röm. 10, 21 u. ö., vgl. *Winer* Gr. §. 49^b. Durch μέν mit δέ v. 8 werden die beiden Aussagen dieser Vv. in Wechselbeziehung zu einander gesetzt: einerseits-andererseits. — Das Citat ist aus Ps. 104, 4 nach *Cod. Alex.* des LXX, während *Cod. Vatic.* πῦρ φλέγων statt πρὸς φλόγα hat. — Der Psalm, von *Luther* überschrieben: Lob Gottes in der Natur, preist im Rückblick auf die Schöpfung die Größe Gottes aus seinen Werken, oder die in der Schöpfungswelt offenbare Machtherrlichkeit Gottes, der sich in Licht kleidend den Himmel ausspannt wie ein Zelttuch, seine Söller in Wassern bäcket, Wolken zu seinen Wagen macht und auf des Windes Fittigen einherfährt. Daran schließen sich v. 4 die hier citirten Worte

עָשָׂה מַלְאָכָיו רִחוּמֵי מְשָׁרְתָיו אֲשֶׁר בְּיָדוֹ, welche die LXX so übersetzt haben, wie sie hier angeführt sind, und *Luther*: ‚Der du machest deine Engel zu Winden und deine Diener zu Feuerflammen‘ verdeutscht.¹ Diese Uebersetzung, bei welcher τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ (עֲבָדָיו) und τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ (מְשָׁרְתָיו) als Objecte, und πνεύματα (רוּחָיו) und πυρὸς φλόγα (עָשָׂה אֲשֶׁר) als Objectsprädicate gefaßt sind, wird aber schon von *Calvin*, *Coccej.*, *Grot.* bestritten, und von den neueren Ausl. *de W.*, *Hitz.*, *Ev.*, *Hngstb.*, *Hupf.* (zu dem Ps.), von *Bleek*, *Lün.*, *Kurtz* u. A. (zu unser St.) für falsch erklärt, und πνεύματα sowie πυρὸς φλόγα als Object gefaßt: ‚er macht Winde zu seinen Boten und flammend Feuer zu seinen Dienern.‘ Diese Uebersetzung soll allein dem Contexte in dem Psalm entsprechen, wo an die Aussage, daß Jahve die Wolken zu seinem Wagen mache, sich der Satz: er mache Winde zu seinen Boten u. s. w. natürlich anschließe. Den Sinn bestimmt dann *Hupf.* so: ‚Er macht zu seinen Boten Winde u. s. w. d. i. zu seinen Werkzeugen, bedient sich ihrer zur Ausrichtung seiner Absichten, wonach Winde und Feuer als Naturkräfte und Werkzeuge Gottes poetisch seine Boten und Diener genannt wären. Anders *Del.*, welcher πνεύματα und πυρὸς φλόγα als *materia ex qua* fassend übersetzt: ‚Der seine Boten aus Winden macht und seine Diener aus flammendem Feuer‘, und den Sinn des Dichters so bestimmt, daß Gott Winde und Feuer sich zu besonderen Sendungen dienstbar macht (vgl. Ps. 148, 8), oder ‚daß er Winde und Feuer seinen Engeln für den Zweck seiner durch sie vermittelten innerweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung gibt‘. Deutlicher hat diesen Gedanken *Bl.* so ausgedrückt: Gott bekleidet die Engel mit der Substanz der Winde und des Feuers, verwandelt sie in solche Elemente. — Aber gegen diese Sinnbestimmungen bleibt der Einwand von *Hofm.*: daß Winde und Feuerflammen kein Stoff sind; den man zu etwas anderem macht, und Engel und Diener Gottes kein Gegenstand, zu dem man einen Stoff bearbeitet oder verwendet‘, in voller Kraft. Dazu kommt, daß der Auffassung von πνεύματα und πυρὸς φλόγα als Objecte der Sprachgebrauch entgegensteht. Bei der Construction der Verba des Bekleidens mit etwas, des Machens zu etwas, der Verwendung einer Sache zu etwas, gibt nach constanter Regel der auf das Verbum folgende erste Accusativ die Sache oder den Gegenstand an, der zu etwas gemacht wird, und das, wozu etwas gemacht wird, folgt als zweiter Accusativ nach.² Außerdem entsteht bei der Auf-

1) Vgl. *K. H. Sack*, über die richtige Uebersetzung u. Auslegung von Ps. 104, 4, in den Jahrb. f. deutsche Theologie XXI (1876) S. 177 ff.

2) Vgl. Gen. 41, 42. Exod. 23, 25, 29, 9, 30, 25. 1 Kön. 18, 22. Hos. 8, 4 u. a. So auch in Ps. 104, 3: עָשָׂה קְיָיִם רִחוּבֵי. Eine Ausnahme von dieser Regel begründet auch die Stelle Gen. 6, 14 עָשָׂה אֲרֻזֵי־תֵבָה לְךָ, weil da der Prädicatsaccusativ des Nachdrucks halber an die Spitze des Satzes vor dem Verbum mit dem folgenden Object gestellt ist. Nur der Accusativ der Materie pflegt in der Regel der zweite zu sein, z. B.: er macht alles Geräte Kupfer d. h. aus Kupfer, kann aber auch voraus gehen, z. B. Exod. 25, 39: aus einem Talent Gold machte er alle Geräte.

fassung von $\mu\alpha\rho\delta\varsigma$ $\phi\lambda\omicron\gamma\alpha$ als Object die inconcinne Verbindung eines singularischen Objects mit einem pluralischen Prädicate: er macht Feuerflamme zu seinen Dienern, statt: er macht Blitze zu s. Dienern, wie schon *Piscator*, *J. H. Michaelis*, *Hofm.* u. A. bemerkt haben; während die Uebersetzung: er macht seine Diener zu flammendem Feuer sich nicht beanstanden läßt.

Aus diesen Gründen können wir die Uebersetzung der LXX, welche der Verf. unsers Briefes für seinen Zweck verwertet, nicht für unrichtig oder ‚einen ganz fremden, unpassenden Sinn gebend‘ (*Hupf.*) halten. Wir müssen vielmehr die Uebersetzung der Neueren als dem Sprachgebrauche nicht entsprechend abweisen und uns für die Uebersetzung der LXX und *Luther's*, als dem Grundtexte gemäß entscheiden. Sie ergibt den Sinn: ‚Gott läßt seine Engel und Diener sich mit Winden und Feuerflamme bekleiden, läßt sie in diesen und durch diese wirken, je zum Schutze oder zur Strafe der Menschen‘ (*Sack*).¹ Und daß diese Auslegung sich auch aus der kosmologischen Bedeutung der Engel, sowie aus der religiös philosophischen Betrachtung der göttlichen Weltregierung in bezug auf die Naturkräfte ergibt, hat *Sack* S. 185 ff. gezeigt. Die kosmologische Bedeutung der Engel ergibt sich daraus, daß Engel ($\alpha\chi\alpha\iota\mu\iota$) geschaffene dienende Geister als Ausrichter göttlicher Befehle, zum Schutze oder zur Bestrafung der Menschen, sehr häufig in den histor. Büchern des A. T. und in den Psalmen erwähnt werden, namentlich 1 Mos. 18, wo Abraham von Engeln besucht wird; 28, 12: Jakobs Traum von der Himmelsleiter, auf der Engel auf- und niedersteigen; 22, 2, wo Jakob ein Heer von Engeln sieht; 2 Kön. 6, 16 f., wo der Diener Elisa's mit von Gott ihm geöffneten Augen als Helfer gegen das die Stadt umlagernde feindliche Heer eine Menge feuriger Rosse und Wagen erblickt; womit Eliä Himmelfahrt 2 Kön. 2, 11 f. übereinstimmt. Dazu kommen die Aussagen über das Walten der Engel Ps. 91, 11. 12 u. 103, 20, das wol meist durch die Menschen umgebenden Naturkräfte vermittelt ist, wie auch Strafgerichte, die über Menschen durch Engel verhängt werden, vgl. 2 Sam. 24, 15 ff. — Auch der Einfluß, welchen Naturkräfte auf die mit freier Selbstbestimmung begabten Menschen ausüben, und die freien Handlungen derselben theils fördern theils hemmen, ist nach christlich theistischer Weltanschauung, nach welcher Gott die Welt so regiert, daß kein Haar von unserem Haupte fällt ohne den Willen unseres himmlischen Vaters, als ein Einwirken der unsichtbaren, Gott dienenden Geister, der Engel auf die Naturgewalten zu denken. ‚Sie schauen den Willen Gottes zu jeder Zeit und füren ihn aus mit Bewußtsein und unwiderstehlichem

1) Daß diese Sinnbestimmung auch der Stelle in dem Psalme angemessen ist, hat bereits *Hofm.* nachgewiesen und die Stelle so erklärt: ‚Gott und seine Geister ihm zu Dienst walten da, wo unsere Sinne die elementaren Erscheinungen des Weltlebens wahrnehmen‘. — Auch von *Friedr. Zimmer*, *Exeget. Probleme des Hebräer- und Galaterbriefs* (Neutestamentl. Studien. Erster Bd. Hildburgh. 1832) S. 13 ff. wird die Uebersetzung der LXX u. *Luther's* als richtig anerkannt.

Erfolg. Sie durchbrechen nicht die natürliche Weltordnung, denn es gehört zu dieser selbst, daß himmlische Geister, mit dem Tieferen und Höheren der Natur verwandt, in sie einwirken, sich mit ihren Kräften zu vereinigen, sie zu lenken und sie in bezug auf die Absichten Gottes mit der Menschheit anzuwenden im Stande sind. Das Wirken der Naturgewalten, aufgefaßt als unter der Engel Einflüsse, ist kein Zufall, denn sie wissen, was Gottes Wille in einem jeden Momente der Zeit ist. Es ist kein Wunder im eigentlichen Sinne, denn sie gehören zur Schöpfung, sind die Vermittler eines geordneten, ursprünglichen Zusammenhangs der unsichtbaren Welt mit der sichtbaren, und der Einwirkung der himmlischen Welt auf die Welt der Menschen' (*Sack* S. 188 f.).

V. 8. „Andererseits in bezug auf den Son (sagt er): Dein Thron, o Gott, besteht in alle Ewigkeit, und: ein Scepter der Geradheit ist das Scepter deines Königtums. V. 9. Du liebtest Gerechtigkeit und hasstest Unrecht, darum hat dich gesalbet, Gott, dein Gott mit Freudenöl über deine Genossen“. — Dem Schriftworte über die Engel, als in elementaren Ereignissen wirkende Diener Gottes, werden in v. 8—12 zwei Schriftworte über den Son gegenübergestellt: 1. eine Aussage über den ewigen Bestand und die Herrlichkeit der Herrschaft des Sones auf dem Throne Gottes (v. 8 u. 9), 2. eine Anrede an den Son, daß er Himmel und Erde gegründet hat und das Vergehen derselben überdauern wird (v. 10—12). — Den Sinn dieser Gegenüberstellung hat *Lün.* verflacht durch die Erklärung, daß der Verf. die in der Schrift bezeugte Inferiorität der Engel vor dem Sone darin befunden habe, daß 1. die Engel Diener sind, während der Son herrscht, 2. darin, daß die Engel wandelbar und vergänglich sind, während der Son in Ewigkeit derselbe bleibt'. Denn die Vorstellung einer solchen Dienstbarkeit der Engel, daß sie selbst in Elemente sich müssen verwandeln lassen, findet sich zwar in späteren rabbinischen Schriften (nach *Schötigen* u. *Wetstein* zu u. St., woraus *Lün.* zwei Stellen angeführt hat), ist aber in v. 7 nicht nachzuweisen, wie sich aus der obigen Erklärung dieses V. ergibt. Und v. 8—12 enthalten noch viel mehr als den Gedanken, daß der Son herrscht und in Ewigkeit derselbe bleibt. — Das Citat v. 8 u. 9 ist aus Ps. 45, 7 u. 8 nach der LXX mit geringen Abweichungen.¹ Nur

1) In den Worten εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος stimmt es mit Cod. Alex., während Cod. Vatic. εἰς αἰῶνα αἰῶνος hat, dagegen in ἐπίστας ἀδικίαν mit Cod. Vatic., wo Cod. Alex. ἐπιτ. ἀνομίαν hat. Von beiden weicht es ab mit καὶ ἡ βαβδος τῆς εὐθύτητος βαβδος τῆς βασιλείας, indem καὶ ἡ in beiden Texten der LXX fehlt, falls das von *Lchm.*, *Tisch.* 8 u. *Gebh.* aus *ABM* u. *x* aufgenommene καὶ ἡ in unserm Briefe ursprünglich sein sollte. Aber sowohl καὶ als ἡ vor βαβδ. fehlt in der Rec. nach *D*E**KLP*, welche ἡ vor dem zweiten βαβδ. haben. Dagegen ist καὶ außerdem auch von *Itala* nach Cod. *Clarom.* u. der *Vulg.* nach Cod. *Amiat.* bezeugt, und wird darum auch von *Bl.*, *Lün.* u. *Hofm.* in Schutz genommen, während ἡ vor βαβδ. τ. εὐθ. schon in der großen *Lachmann'schen* Ausg. weggelassen worden, und offenbar nur durch ein Versehen von den zweiten βαβδος her vor das erste gekommen ist und dann natürlich vor dem zweiten weggelassen wurde.

ist dabei fraglich, ob die Uebersetzung des ersten Satzes in v. 8 mit dem Grundtexte übereinstimmt. Die Worte $\text{בְּסֵאֵף אֱלֹהִים יוֹלֵם וְעַר}$ werden von den neueren Ausl. fast allgemein übersetzt: dein Gottesthron ist (besteht) immer und ewig. In der alexandr. Uebersetzung aber, die der Verf. unseres Briefes anführt, ist בְּסֵאֵף אֱלֹהִים durch $\delta \theta\rho\acute{o}\nu\sigma\varsigma \sigma\omicron\upsilon \delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ wiedergegeben, also אֱלֹהִים vocativisch gefaßt, wonach nicht Gott im Unterschiede von dem gefeierten Könige, sondern nur der Messias (der Son) als Gott angeredet sein kann. Die Uebersetzung: dein Gottesthron ist jedoch weder sprachlich noch exegetisch zu rechtfertigen,¹

Auch $\tau\eta\varsigma$ vor $\epsilon\delta\delta\theta\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ fehlt in der Rec. nach DEKLP und ist in NAB späterer Zusatz. Außerdem haben statt $\beta\alpha\sigma\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma \sigma\omicron\upsilon$ die Codd. A u. B $\beta\alpha\sigma\iota\lambda. \acute{\alpha}\nu\theta\acute{o}\varsigma$, welches Tisch. 8 u. Gebh. nicht aufgenommen haben, obwohl es dem $\eta \rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \epsilon\delta\delta\theta\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ besser als die Rec. entspricht. Denn der Satz würde dann lauten: 'Der Stab der Gerechtigkeit ist seines Reiches Stab'. Diese Lesart hält Zimmer a. a. O. S. 12 für die richtige, den Sinn so bestimmend: Nur in seinem Reiche herrscht die Gerechtigkeit. Allein da $\beta\alpha\sigma\iota\lambda. \acute{\alpha}\nu\theta\acute{o}\varsigma$ nur Gottes Reich sein könnte, so paßt dieser Satz nicht in den Zusammenhang, nach welchem es sich nicht um Gottes Reich, sondern um die Erhabenheit des Sones handelt. Die Deutung: 'Offenbar hat der Verf. den Satz nur mit bezug auf das Folgende gefaßt: die Gerechtigkeit herrscht in Gottes Reich. Dies zeigt sich nun auch Dir gegenüber. Du hast Gerechtigkeit geliebt und Ungerechtigkeit gehaßt, so hat dich denn Gott dafür, wie du es verdienst, gelohnt' (Zimmer), ist zwar ingenüös, aber doch nur durch künstliche Ergänzung ermöglicht. — Die Entscheidung über die Echtheit des זל hängt von der Erklärung ab. S. später.

1) Sprachlich läßt sich die Uebersetzung: dein Gottesthron mit keiner ganz entsprechenden Parallelstelle erhärten. Die Stellen, in welchen statt der Verbindung zweier Substantiva im *status constr.* zu begrifflicher Einheit das zweite dem ersten in Form einer Apposition beigefügt ist, zerfallen in 2 Klassen. 1. Solche, wo das eine oder das andere Substantivum ein *nomen propr.* ist, welches weder einen Artikel noch ein Suffix annehmen kann, z. B. בְּרִיתִי יַעֲקֹב = mein Bund mit Jakob (Lev. 26, 42) u. $\text{יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת יְהוָה צְבָאוֹת}$ statt יְהוָה צְבָאוֹת . Dieser Fall liegt in unserem V. nicht vor, da אֱלֹהִים auch in den sog. Elohimpsalmen als Appellativum mit Suffixen construiert wird, vgl. אֱלֹהֵיךָ Ps. 45, 8. — 2. Stellen, wo die beiden Substantiva Nennwörter sind, z. B. בְּרִיתִי הַיּוֹם u. $\text{בְּרִיתִי הַלַּיְלָה}$ mein Bund mit Tag — mit Nacht (Jer. 33, 20), auf welchen der Wechsel von Tag und Nacht sich gründet (Gen. 8, 22), $\text{לֵךְ מִדִּבְרֵי עֵינִי}$ meine Zuflucht in Stärke = meine starke Zuflucht Ps. 71, 7, דֶּבַר וְצִדְקָה dein Weg in Unzucht = dein Lasterweg Ezech. 16, 27 u. a. In allen diesen Stellen dient die Apposition zur Bestimmung der Beschaffenheit, der Eigenschaft oder des Stoffes des Hauptworts und läßt sich nicht als Genitiv fassen; oder das Substantivum ist nur statt des Adjectivums zur Betonung der Eigenschaft gewält oder als adverbiale Bestimmung dem Hauptworte beigegeben. Keine dieser Stellen ist der unsrigen analog, weil Gott weder als Beschaffenheit noch als Stoff des Throns gedacht werden kann. Vgl. Friedr. Philippi, Wesen und Ursprung des *status construct.* im Hebräischen (1871) S. 13 f. u. 91 f. — Gehört in vorliegender Stelle zu אֱלֹהִים zu בְּסֵאֵף , so kann es nur genitivisch gedacht sein, elliptisch wie die Verbindung $\text{תְּאֲרוֹן הַבְּרִיתָהּ} = \text{תְּאֲרוֹן הַבְּרִיתָהּ}$ z. B. Jos. 3, 14. 17. Dagegen behauptet zwar Kurtz: 'der Ausdruck בְּסֵאֵף אֱלֹהִים war notwendig, weil $\text{בְּסֵאֵף אֱלֹהֵיךָ}$ etwas ganz anderes, nämlich den Thron deines Gottes ausgesagt haben würde'. Aber diese singuläre Be-

und die zeitgeschichtliche Erklärung des Ps. dem idealen Charakter seines Inhalts nicht entsprechend. — Die Schilderung sowohl des gefeierten Königs, als der Königstochter, die ihm mit ihren Freundinnen zugeführt in den Königspalast einzieht, ist so ideal gehalten, daß sie, wengleich der Dichter einzelne Farben seines Bildes von der Herrlichkeit Salomo's bei seiner Vermählung mit der ägyptischen Königstochter hergenommen haben mag, doch auf keinen irdisch sterblichen Nachkommen Davids auf seinem Throne paßt, sondern nur als prophetisch

hauptung verrät nur mangelhafte Kenntnis der hebräischen Denk- und Sprechweise. Alle gründlichen Kenner des Hebräischen wissen die Uebersetzung: dein Gottesthron nicht anders als durch Annahme einer Ellipse von אלהים = כסא אלהים zu rechtfertigen, weil der Hebräer אלהים nicht anders als in dem Sinne: „dein Thron-Gott“ verstand. Da aber Gott weder als Attribut noch als Substanz des Thrones des gefeierten Königs gedacht werden konnte, so haben die LXX das durch das Suffixum an כסא getrennte אלהים mit vollem Rechte vocativisch ausgedrückt.

Auch exegetisch läßt sich die Uebersetzung: dein Gottesthron nur mittelst der Annahme, daß der Psalm ein Gelegenheitsgedicht zeitgeschichtlichen Anlasses, ein auf die Vermählung eines Königs von Israel oder Juda gedichtetes Lied sei, verteidigen. Diese Annahme ist aber dem Inhalte des Psalms widersprechend. Könige des Zehnstämmereichs werden schon dadurch ausgeschlossen, daß der Thron des Königs Gottesthron heißt. Das Königtum der Zehnstämme war als Abfall vom Reiche Davids eine Empörung gegen das von Gott geordnete Königtum Israels, indem nur der davidische König auf Gottes Thron (כסא יהוה 1 Chr. 29, 23) sitzt. Die meisten Ausll. haben daher unsern Ps. auf Salomo und dessen Vermählung mit der ägyptischen Königstochter (1 Kön. 3, 1) gedeutet. Dagegen spricht aber v. 17: „An der Stelle deiner Väter seien deine Söhne, du wirst sie setzen zu Fürsten im ganzen Lande“, da Salomo wol einen königlichen Vater, aber nicht königliche oder fürstliche Väter hatte. Aus diesem Grunde hauptsächlich hat Del. den Psalm auf die Vermählung Jorams, des Sones Josaphats, mit Athalja, der Tochter des Götzendieners Ahab und der aus dem Sidonischen Königshause stammenden fanatischen Baalsdienerin Isebel, bezogen, und dafür geltend gemacht: da dieser Joram noch bei Lebzeiten seines frommen Vaters Josaphat, unter welchem die salomonische Zeit ihren Lichtseiten nach sich erneuerte, sich mit Athalja vermählte, so sei es natürlich, daß gerade damals, wo Juda wieder auf die Höhe Salomonischer Herrlichkeit gelangt war, an diese Vermählung sich große Hoffnungen knüpften. Allein abgesehen davon, ob ein theokratischer Sänger, wie der korahitische Dichter des 45. Ps. an die Vermählung Jorams mit einer Tochter des Ahabschen Königshauses große Hoffnungen für die Zukunft des Reiches Juda knüpfte, scheidet diese geschichtliche Beziehung des Ps. schon an dem Umstande, daß Joram bei seiner Vermählung mit der Athalja, 15 Jare vor seiner Erhebung zum Mitregenten seines Vaters, nach dessen Tode er König wurde, erst 17 Jare alt war, wie sich aus den chronologischen Angaben 2 Kön. 8, 17 vgl. mit v. 26 ergibt. Den 17jährigen Prinzen konnte der Psalmdichter nicht als König bezeichnen, dem er sein Lied widmet (vgl. כִּסֵּי יְמִינֵךָ v. 2) und nicht als einen Helden feiern, der Gottes Thron innehat (v. 7), und der Königin zu seiner Rechten nicht zurufen: Der König sehnt sich nach deiner Schönheit (v. 12). Ebenso wenig paßt auf den 17jährigen Joram als eventuellen Thronfolger das in dem Ps. entworfene Bild von dem Könige und seinem Regiment, der Sieghaftigkeit seines Schwerts, der Gerechtigkeit seines Waltens u. anderes mehr.

messianische Zeichnung des Bildes des 2 Sam. 7, 14 dem David verheißenen Sones, dessen Königtum ewigen Bestand hat, begreiflich wird. Der Psalm ist nicht erst infolge allegorischer Umdeutung seines zeitgeschichtlichen Inhalts, sondern wegen seines prophetisch messianischen Inhalts in die kanonische Sammlung der für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Lieder aufgenommen worden.¹ — Die Anrede des gefeierten Königs als אֱלֹהִים ὁ θεός kann demnach keine triftige Instanz gegen die Richtigkeit der alexandrinischen Uebersetzung begründen. Zwar liefert hierfür die Bezeichnung der irdischen Obrigkeit als אֱלֹהִים Exod. 21, 6. 22, 7 f. 1 Sam. 2, 25. Ps. 82, weil sie Gottes Dienerin ist, keine entsprechende Parallele, weil nirgends eine obrigkeitliche Person als אֱלֹהִים angeredet wird. Aber wenn Jes. 9, 5 der Messias אֱלֹהִים אֱלֹהִים starker Gott genannt wird, wie Jahve Jes. 10, 21, vgl. Deut. 10, 17. Jer. 32, 18. Neh. 9, 32, so konnte auch in Ps. 45 der gefeierte König, den Jahve zu seinem Könige auf Zion bestellt hat, und seinen Son, den er gezeugt habe, nennt, als Gott angeredet werden.

Mit vollem Rechte hat also der Verf. unseres Briefs die citirten Verse auf den Son bezogen, den Gott zum Erben über alles gesetzt hat, nämlich auf Jesum Christum, dessen Geburt der Engel der Maria mit den Worten verkündigte: „Du wirst einen Son gebären, der wird groß sein und ein Son des Höchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben; und er wird König sein über das Haus Jakobs in Ewigkeit und seines Königreichs wird kein Ende sein“ (Luk. 1, 31—33). Diese Verkündigung ging mit der Geburt Jesu nur nach ihrem ersten Teile in Erfüllung. Obgleich nämlich Jesus auch während seines Erdenwandels sich als Son des Höchsten erwies, so wird er doch erst mit seiner Wiederkunft zur Vollendung des Reiches Gottes in sichtbarer Herrlichkeit den Thron Davids einnehmen und das Königtum, das kein Ende nimmt, aufrichten, und auch erst mit dem Weltgericht das Scepter seiner Herrschaft als ein gerades Scepter vor aller Welt offenbaren. — Die im Grundtexte und in der LXX fehlende Copula καί vor ῥάβδος ist nach Analogie von 2, 13 zu beurteilen; die beiden Sätze des Schriftwortes nicht sachlich zertrennend, sondern das zweite nur als eine zum ersten hinzukommende Aussage bedeutsamen Inhalts mit ihm verbindend. — ῥάβδος εὐθύτης = יָשָׁר מִשְׁוִי gerades

1) Vgl. C. v. Orelli, die alttest. Weissagung, wo zwar S. 189 bemerkt ist: „Jedenfalls ist Ps. 45 ein Lied, das den Herrscher am Tage seiner Hochzeit mit einer Königstochter besingt, welche ihm eben in festlichem Zuge zugeführt wird“, aber auch S. 190 erklärt wird: „Als ein messianischer Nachklang der letzten Worte Davids 2 Sam. 23, 1—7 ist in Ps. 45 zu beachten das nahe Verhältnis zu Gott v. 7 f. Wird doch hier der Gefeierte gerade zu als אֱלֹהִים angeredet, was nur deswegen keine unerlaubte Menschenvergötterung ist, weil er kraft seiner Würde an Gottes Stelle steht. Schon die Richter des Volks vertraten allerdings Gott. Allein hier ist nicht mehr gesagt. Hier (v. 7) ist eine gewisse Identität mit der Gottheit nicht bloß dem derzeitigen Träger eines Amtes, sondern der Person des Königs, beziehungsweise seinem Hause, seiner Dynastie zugesagt (v. 17)“.

Scepter d. i. ein solches, das sich weder nach rechts noch nach links von der geraden Bahn des Regiments ablenken läßt, also ein gerechtes Scepter, Bild gerechten Regiments, da das Scepter des Königtums Insigne der Herrschaft des Königs ist. — Die Gerechtigkeit seines Regiments gibt sich darin kund, daß er Gerechtigkeit liebte und Ungerechtigkeit haßte. Die Aoriste ἡγάπησας und ἐμίσησας sind Aussagen eines geschichtlichen Vorgangs und wie die hebr. אָהַבְתָּ וְשָׂנֵאתָ auf das geschichtliche Leben des Sones Gottes auf Erden zu beziehen. — διὰ τοῦτο darum — zum Lohne dafür, daß du Gerechtigkeit liebtest und Ungerechtigkeit haßtest — hat dich, Gott, dein Gott mit Freudenöl gesalbt, d. h. reichlich begabt. Der Ausdruck ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως Oel der Freude oder Wonne, zeigt, daß das Salben bildlich zu verstehen ist, die Salbung mit Oel nicht Symbol der Weihe zu dem Berufe, sondern Bild des Segens ist, welchen die Ausübung des Berufes gewährt. — Ob ὁ θεός zu dem Subjecte ὁ θεός σου oder als Anrede zu σέ gehört, läßt sich nicht stricte entscheiden. Warscheinlich aber ist das letztere der Fall, dem ὁ θεός v. 8 entsprechend, weil für eine starke Betonung des Subjects durch ein vorgesetztes ὁ θεός, wie sie z. B. in Ps. 43, 4 u. 50, 7 vorliegt, hier kein Grund zu erkennen. — Die μετόχοι σου (מְתוֹכֵי) sind im Sinne weder des Psalms noch unseres Briefes „Könige anderer Völker (*Ebrard, Del.* u. A.); auch nach der Bed. von מְתוֹכֵי, μετόχοι, die auf innige Verbindung und Lebensgemeinschaft hinweist, weder alle irdischen und himmlischen Fürsten (*Riehm*), noch die Engel als Wesen, die in der unmittelbaren Nähe des göttlichen Throns erscheinen (*Lün.*); auch nicht die Menschen überhaupt (*Chrys., Oecum., Theophyl.* u. A.), sondern die Christen als Miterben (vgl. 3, 14. Röm. 8, 17) und Mitherrscher (2 Tim. 2, 12, nach der Verheißung Mtth. 25, 34), welche der Erstgeborene (1, 6) als ἀρχηγός τῆς σωτηρίας αὐτῶν (2, 10) zur Herrlichkeit führt und daher auch sie Brüder zu nennen sich nicht schämt (2, 11). So *Kurtz* nach dem Vorgange von *Theodrt., Calv., Beza* u. A.

V. 10–12. Mit καὶ sc. λέγει ὁ θεός wird in diesen Vv. die Stelle Ps. 102 (LXX 101), 26–28 angereiht. V. 10. „Du hast im Anbeginn, Herr, die Erde gegründet und Werke deiner Hände sind die Himmel. V. 11. Sie werden vergehen, du aber bleibest, und alle werden sie wie ein Kleid veralten; V. 12. und wie ein Gewand wirst du sie zusammenrollen, und sie werden sich verwandeln; du aber bist derselbe und deine Jare werden nicht enden“.¹ — Der 102. Ps. ist ein Gebet eines Elen-

1) Anstatt der Rec. ἐλίξεις v. 12, die durch *ABD^oKLM* u. *S^o* bezeugt ist, haben *Tisch. 8* u. *Gebh. ἀλλάξεις* aufgenommen, welches nur *S^oD^o* 43 u. einige Codd. der Vulg. u. etliche Kchvv. haben, und auch Cod. Alex. der LXX bietet, während der Vatic. da auch ἐλίξεις hat, hier also ἐλίξ. nicht genügend bezeugt ist, zumal das ἀλλάξ. des Cod. Alex. offenbar Aenderung nach dem Grundtexte מְשַׁלֵּטִים ist. Das ἐλίξεις ist, wie schon *Beng.* u. A. bemerkt haben eine mit dem Ps. verschmolzene Reminiscenz aus Jes. 34, 4: ἐλιγνέσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, die schon den Verf. der LXX zur Wal des ἐλίξεις veranlaßt hat und nahe lag, da Ps. 102 vielfach an

den für sich und das in Trümmern liegende Zion aus der Zeit des babylonischen Exils, um Errettung aus dem Elende und Wiederherstellung Jerusalems, welche der Beter erlebt in der zuversichtlichen Hoffnung, daß der Herr sich seiner Knechte erbarmen, in seiner Herrlichkeit erscheinen und Zion wieder bauen wird, daß sein Name in Jerusalem von Völkern und Königreichen gepriesen werde. Der Psalm ist messianischen Inhalts, indem die Erhöhung des Gebets von der schließlichen Selbstoffenbarung Jahve's erwartet und diese Erwartung auf die Himmel und Erde überdauernde Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Gottes Israels, der Himmel und Erde geschaffen, gegründet wird. Wenn nun der Verf. unseres Briefes aus diesem an Jahve gerichteten Gebete eine Stelle als ein an den Son gerichtetes Gotteswort faßt, so bedarf die Annahme, daß er one Kentnis des Grundtextes durch das in der LXX zugesetzte $\chi\rho\upsilon\varsigma$ dazu verleitet worden sei, weil $\chi\rho\upsilon\varsigma$ in der apostolischen Zeit die gewöhnliche Anrede Christi war (*Böhme, Bl., Läm.*), keiner Widerlegung, weil sie aus grundfalschen Voraussetzungen gefolgert ist. Ebenso wenig läßt sich die Beziehung des Ps. auf Christum aus der Gewohnheit erklären, „alttestamentliche Stellen; in denen von einem Tun Gottes als $\tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (יהוה) die Rede ist, welches nach neutest. Einsicht durch den Logos oder den Messias vermittelt wird, one weiteres als von Christo gesagt, zu verwerthen' (*Kurtz*), weil die angeführte Stelle nicht von der Schöpfung, sondern von der Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes des Schöpfers handelt, die doch nicht durch den Son vermittelt gedacht werden kann. Der Wahrheit näher kommt die richtige Bemerkung, daß der Ps. auf die messianische Zeit geht, in der mit Christi Menschwerdung erfolgten Parusie Jahve's die in dem Ps. erhoffte Verherrlichung Zions erfüllt worden (*Del.*), reicht aber nicht aus zur Beantwortung der Frage, warum der Verf. gerade diese Psalmworte auf den Son bezieht. Der Apostel will ja nicht die Wesenseinheit des Sones mit Gott dem Vater oder die Wahrheit, daß in Jesu Christo Gott (Jahve) zu seinem Volke gekommen ist, um sein auf Erden gegründetes Reich zu vollenden, sondern er will die Erhabenheit des Sones, durch den Gott auch die Welt gemacht hat und der alle Dinge durch sein Machtwort trägt (v. 2), über die Engel aus der Schrift erhärten. Hiefür eignete sich vor anderen messianischen Weißagungen des A. T. die aus Ps. 102 angeführte Stelle, welche bezeugt, daß der $\chi\rho\upsilon\varsigma$, der die Erde gegründet und die Himmel gemacht hat, ewig derselbe ist und bleibt, und auch die Himmel wie ein Gewand zusammenrollen wird, daß sie verwandelt werden. Die Beziehung dieser Worte auf den Son ergab sich ihm aus dem, was er v. 2 über denselben ausgesagt hatte, daß durch ihn die Aeonen gemacht sind. Hat Gott durch

Jesaja erinnert. — Außerdem hat *Lchm.* zwischen $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ und $\kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ aus Cod. $\kappa\alpha\beta\delta$ al. $\acute{\omega}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ aufgenommen, das aber trotz der starken Bezeugung wol nur ein Interpretament von $\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\ \pi\epsilon\pi\epsilon\theta\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ ist. — Das Citat stimmt mit der LXX nach Cod. Vatic. und weicht nur darin vom Grundtexte ab, daß $\acute{\omega}\varsigma$ von $\chi\rho\upsilon\varsigma$ getrennt und an die Spitze gestellt ist, und beide Worte im Grundtexte fehlen, sich aber aus dem Context ergeben.

den Son die Welt gemacht, so wird auch ihre Verwandlung durch denselben vermittelt sein. Nimmt aber der Son diese Stellung zur Welt ein, so muß er auch unendlich erhaben sein über die Engel, die Gott zu Winden und flammendem Feuer macht, d. h. mit Naturmächten bekleidet für seinen Dienst verwendet. — καὶ ἀρχάς als Uebersetzung von עֲרַבִּים vorzeiten, und in Ps. 119, 152 für עֲרַבִּים ehemals, zu Anfang = ἀπ' ἀρχῆς. — αὐτοὶ und αὐτοῦς bezieht sich auf οὐρανοί, nicht auf Himmel und Erde zusammen (*Del., Kurtz*). Denn obgleich der Psalmist nicht hat behaupten wollen, daß nur der Himmel, nicht auch die Erde vergehen wird, so hat er doch nur das Vergehen des Himmels hervorgehoben, weil der Himmel mehr als die Erde den Eindruck der Unwandelbarkeit macht, und seinem Vergehen gegenüber die von Gott, *resp.* vom Sone ausgesagte Unvergänglichkeit stärker hervortritt (*Hofm.*). Der Beziehung auf die Erde neben dem Himmel steht nicht nur der Vergleich: wie ein Gewand zusammenrollen, entgegen, der nicht für die Erde, sondern für den Himmel paßt, sondern auch das καὶ πάντες *alle*, dem die Vorstellung von mehreren Himmeln zu Grunde liegt, während Himmel und Erde nur eine Zweiheit ergeben. Zusammenrollen wie ein Kleid, das man als abgetragen zusammenwickelt und bei Seite legt. — διαμένεις = יָמַנְתָּ du bestehst, überdauerst das Vergehen des Himmels. οὐ αὐτός εἶ = אַתָּה הוּא דו bist derselbe, d. h. unwandelbar.

V. 13. „In bezug auf welchen der Engel hat er je gesagt: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache? V. 14. Sind sie nicht alle dienstbare Geister zu Dienstleistung entsandt um derer willen, welche die Seligkeit ererben sollen?“ — Mit dieser letzten Antithese wird der Nachweis der Superiorität des Sones über die Engel abgeschlossen. Formell ist dieselbe mit πρὸς τίνα τῶν ἀγγέλων an πρὸς τοὺς ἀγγέλους v. 7 angereiht, während εἰρηκέν ποτε auf εἶπέν ποτε v. 5 zurückweist. πρὸς τίνα ist daher auch nicht = τίνι, sondern wie πρὸς in v. 7 u. 8 zu fassen. Sachlich aber vervollständigt sie den v. 7—12 gegebenen Nachweis der Superiorität des Sones, indem sie dieselbe als bereits in der Gegenwart seit der Himmelfahrt eingetreten mit einem Schriftworte belegt, während v. 8—12 im Vergleich mit v. 7 auf die Zukunft sich bezog. — Das Citat ist aus Ps. 110, 1 nach der mit dem Grundtexte übereinstimmenden Uebersetzung der LXX; und δέ in der Einführungsformel bloß Uebergangspartikel, das Folgende als etwas Anderes, nicht als Gegensätzliches einführend. Die citirten Worte sind in dem Ps. mit יְהוָה יְהוּדָה לְאֱלֹהֵי „Spruch Jahve's zu meinem Herrn“ eingeführt, und der Ps. ist לְדָוִד קִנְיָן „Psalm Davids“ überschrieben. Wenn aber David die Worte als einen Gottesspruch an seinen Herrn bezeichnet, so kann לְאֱלֹהֵי תֹפִי כֹרֵפִי מִפִּי nicht David selber sein, sondern der Herr, dem der Spruch gilt, kann kein anderer als der Herrscher sein, welcher nach 2 Sam. 7, 14 den Thron Davids auf ewig innehaben soll, der Messias. In diesem Sinne hat Jesus (Mtth. 22, 41—46 u. Parall.) den Pharisäern, welche ihm auf die Frage: was dünket euch um Christus? weiß Son ist er? geantwortet:

Davids, entgegengehalten; und keiner konnte ihm auf die Gegenfrage: „wenn David ihn *κύριον* nennt, wie ist er denn sein Son?“ ein Wort erwidern. Aber falls auch, wie neuere Kritiker behaupten, der Psalm nicht von David verfaßt sein sollte, so kann er doch nicht ein von irgend einem Sänger im Namen der Gemeinde an David gerichtetes und sein königliches Walten besingendes Lied sein, sowol wegen der Bezeichnung *נְאֻם יְהוָה*, als auch wegen seines Inhalts. *נְאֻם יְהוָה* bedeutet: Gottesspruch, und selbst wenn statt *יהוה* ein anderer Genitiv folgt: Orakel; daher auch *Ewald* (Dichter des A. B. I, 2 S. 39) das Lied, eine Art Orakel nennt, das ein Dichter an David richtete'. Und *C. v. Orelli* (a. a. O. S. 173) meint zwar, daß, möglicherweise Nathan oder ein anderer Seher jener Zeit, von der göttlichen Größe des neuen Königtums auf Zion ergriffen, dieselbe in prophetischen Tönen schilderte', entscheidet sich aber gegen die Auffassung einer enthusiastischen Idealisierung, die sich in Hyperbeln bewegt, und erachtet, nur die Annahme, daß Davids Hoheit und Würde in Gottes Augen eine Bedeutung hatte, welche weit über ihre empirische Erscheinung hinausging, für eines prophetischen Spruches würdig; denn statt die Wirklichkeit zu idealisieren, spricht dieses Orakel ein schöpferisches Wort Gottes aus, welches den Gesalbten des Herrn in seiner gottgewollten Herrlichkeit offenbart' (S. 174). Ein solches schöpferisches Wort Gottes konnte aber auch David selbst *ἐν πνεύματι* (Mth. 22, 43) empfangen haben und in diesem Psalme von dem zukünftigen Messias weißagen, wie *Hugsib., Del.* und auch *Hofm.* (Hebrbr.) annehmen.

Die Einzigartigkeit der Aussage bestätigt die Beziehung auf den König Messias, wenn auch die Schilderung des Sieges dieses Königs (v. 2 ff.) in Erlebnissen Davids zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte hat. Von Salomo wird 1 Chr. 29, 23 gesagt: er setzte sich auf den Thron Jahve's an Davids seines Vaters statt, nämlich als sichtbarer Vertreter Jahve's, des unsichtbaren Königs über Israel (1 Chr. 28, 5). Den hier Angeredeten hieß Jahve zu seiner Rechten sich setzen. Die rechte Seite eines Königs ist nicht bloß Ehrenplatz, sondern schließt die Teilnahme an der Herrschaft in sich. „Wie Jahve laut Ps. 2, 4 f. im Himmel thront und der Empörer hienieden lachet, so soll Christus, der Erhöhte, hinfort die selige Ruhe mit ihm teilen, bis er ihm alle Feinde unterwirft und ihn also zum unbeschränkten, allgemein anerkannten Herrscher macht' (*Del.*). *ὡς ἂν θῶ donec posuero* schließt die jenseits gelegene Zeit nicht aus sondern ein, wie *ö.*, indem von dem was jenseits des genannten *terminus* liegt, abstrahirt und nur der Zielpunkt ins Auge gefaßt ist. Vgl. die Erkl. zu 10, 12 u. 13. Dieser Zielpunkt ist hier die Wiederoffenbarung des Sones in der Welt bei seiner Wiederkunft vom Himmel zur Aufrichtung des Reichs der Herrlichkeit Apok. 21 u. 22. — Zum Schemel der Füße machen ist Bild der völligen Unterwerfung, hergenommen von der Sitte, daß der Sieger dem Besiegten zum Zeichen der Unterjochung den Fuß auf den Nacken setzte, Jos. 10, 24. — V. 14. So, wie bezüglich des Sones hat Gott von keinem Engel geredet. Sachlich ausgedrückt: eine solche Herrscherstellung im

Reiche Gottes ist keinem Engel zu eigen geworden. Die Stellung der Engel ist hier nicht wie in v. 7 in ein Schriftwort gefaßt, weil die Schrift hiefür außer dem in v. 7 erwänten keinen zweiten passenden Ausspruch darbot. Darum charakterisirt der Verf. sie mit eigenen Worten. Sind sie nicht alle? = sie sind ja alle. πάντες, alle, welcher himmlischen Rangordnung sie auch angehören mögen. λειτουργικά πνεύματα dienstleistende Geistwesen, die von Gott gesendet werden εἰς διακονίαν zu Dienst, den sie Gott leisten, nicht den Menschen, welche die σωτηρία ererben sollen. Bezöge sich διακονία auf den Dienst für die Menschen, so würde statt διὰ τοὺς μέλλοντας der Dativ τοῖς μέλλουσι (Röm. 16, 15) oder der Genitiv τῶν μελλόντων gesetzt sein (*Del., Linn.*). Dagegen versteht *Kurtz* unter διακονία Hilfsleistung in bezug auf die Hilfsbedürftigen, weil das Wort im christlichen Sprachgebrauche der eigentliche *terminus techn.* für deren Verpflegung sei, und erklärt die Wahl des διὰ τοὺς μέλλοντας statt des Dativs oder Genitivs daraus, daß der Verf. die Hilfsleistung der Engel nicht schlechthin auf die Erben des Reichs beschränken, wol aber sagen wollte, daß wann und wo die Engel Hilfe leisten, es um ihrer willen geschieht. Aber diese Deutung ist nicht nur contextwidrig eingetragen, sondern auch sprachlich un begründet. Das W. διακονία ist im N. T. nicht blos *terminus techn.* für Armen- und Krankenpflege, sondern wird auch von dem Amte der Verkündigung des Wortes gebraucht, und wird die Predigt des Evangeliums als διακονία τοῦ πνεύματος und τῆς δικαιοσύνης der Gesetzespredigt des A. T. als διακονία τοῦ θανάτου und τῆς κατακρίσεως gegenübergestellt (2 Kor. 3, 6—9). Auch die Obrigkeit (ἐξουσία) nennt Paulus θεοῦ διάκονος und λειτουργοὶ θεοῦ (Röm. 13, 4. 6). Bei den Classikern werden ja διακονεῖν dienen, Dienste leisten und λειτουργεῖν öffentliche Geschäfte versehen als Synonyma gebraucht, und λειτουργεῖν ist erst im biblischen Sprachgebrauch auf gottesdienstliche Geschäfte übertragen. — σωτηρία one Artikel: Heil im vollen Sinne des Wortes d. i. die Seligkeit.

Cap. II. Beachtung des durch den Herrn verkündigten Heils. Erniedrigung des Sones unter die Engel.

V. 1—4. Die Paränese, das Heil, welches durch den über die Engel erhabenen Son verkündigt worden, ganz besonders zu beachten, ist zunächst zwar nur eine Anwendung der in c. 1 entwickelten Lehre von der Erhabenheit des Sones auf die Leser als Empfänger des Evangeliums, dient aber zugleich zur Weiterführung der Belehrung über den Son.

V. 1. „Deshalb sollen wir um so mehr achten auf das Gehörte, damit wir nicht etwa darum kommen“. — διὰ τοῦτο deshalb, weil der Son, durch welchen Gott zu uns geredet, uns das Heil verkündet und zur Rechten Gottes erhöht den Thron der Herrschaft im Reiche Gottes

empfangen hat. δεῖ προσέχειν ὑμᾶς sollen wir achtgeben. δεῖ drückt die innere, aus dem geschilderten Sachverhalte sich notwendig ergebende Verpflichtung aus. περισσοτέρως gehört nicht zu δεῖ sondern zu προσέχειν als dem Hauptbegriff, und ist ein verstärktes μάλλον, ein größeres Maß des Achtgebens ausdrückend, als nötig sein würde, wenn das Gehörte von einem Geringeren als der Son ist, verkündigt worden wäre. τοῖς ἀκουσθεῖσιν auf das Gehörte, das vom Herrn durch seine unmittelbaren Jünger verkündigte Heil, welches die Leser vernommen haben (v. 3). μήποτε παραρῶμεν oder παραβρῶμεν (*aor. II pass.* von παραβρέω), wörtl. damit wir nicht etwa daran vorbeigeströmt werden (vgl. Prov. 3, 21 LXX), d. h. damit wir nicht von dem Heile, welches die vernommene Predigt darbietet, fern bleiben. — Diese Ermahnung wird v. 2—4 begründet durch den Hinweis auf die Strafe, die wir durch Nichtbeachtung dieses Heils uns zuziehen.

V. 2. „Denn wenn das durch Engel geredete Wort ein festes wurde und jegliche Uebertretung und Ueberhörung gerechte Vergeltung empfing, V. 3. wie werden wir entfliehen, wenn wir ein so großes Heil vernachlässigt haben? welches allererst verkündigt durch den Herrn, von denen die es gehört, in fester Weise auf uns gekommen ist, V. 4. indem Gott Zeugnis dazu gab durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Zuteilungen heiligen Geistes gemäß seinem Willen“. — Die Begründung geschieht durch ein *argumentum a minori ad majus*. Wenn schon jede Uebertretung und Nichtbeachtung des alttestl. Gesetzes gebührende Vergeltung nach sich zog, so werden wir durch Vernachlässigung des so großen durch den Herrn uns verkündigten Heils noch weniger der gerechten Strafe entgehen. Das Gesetz des A. T. nennt der Verf. ὁ δὲ ἀγγέλων λαληθεῖς λόγος, nach der, wie aus Act. 7, 53. Gal. 3, 19 erhellt, unter den Juden herrschenden Ansicht, daß Gott den Dekalog vom Sinai herab zu dem Volke nicht unmittelbar, sondern durch Engelstimmen vermittelt, geredet habe. Diese Ansicht war, wie aus *Joseph. Antt. XVIII, 5, 3*, den Targums, dem Talmude und den Midraschim zu ersehen, synagogale Anschauung der jüdischen Schriftgelehrten. Sie stimmt zwar nicht mit dem Berichte Ex. 19, daß Jahve unter Donner und Blitz und Posaunenschall auf den Berg Sinai herabfuhr und die zehn Worte zu dem Volke redete, wurde aber aus Deut. 33, 2 u. Ps. 68, 18 gefolgert, wo es heißt, daß Jahve inmitten vieler Engel auf dem Sinai erschienen sei, und in Verbindung mit dem Schriftzeugnisse vom מַלְאָכִים אֲנֹכִי, ἄγγελος τοῦ κυρίου, dem Offenbarer Gottes, der nicht nur mit מַלְאָכִים identifizirt wird (Gen. 18, 1. 3. 17 u. ö.), sondern von dem Jahve Exod. 23, 21 auch sagt: וְאֲנִי בְּקִרְבֵּי, zum Lehrsatze der jüdischen Theologie ausgebildet, dessen die Apostel in Reden an das jüdische Volk (so Stephanus Act. 7, 53) und in Briefen an Judenchristen (so Paulus Gal. 3, 19) sich bedienten. Diese Vorstellung von der Offenbarung des alttest. Gesetzes wälte der Verf. unseres Briefes mit Rücksicht auf die Aussage über die dienstliche Stellung der Engel (1, 7 u. 14), gegenüber dem Sone, der in dem Citate 1, 10 als κύριος angeredet ist, um die Inferiorität des alttest. Gesetzes gegenüber

dem durch den Son, den κύριος, verkündigten Evangelium anzudeuten. — Von dem Gesetze sagt er: ἐγένετο βέβαιος es wurde fest, d. h. nicht unverbrüchlich durch die feierliche Art und Weise seiner Kundmachung (Kurtz), was sich mit ἐγένετο nicht verträgt, sondern gelangte zu festem Bestande, wie sich darin, daß fort und fort jede Uebertretung betrafft wurde, erwies. παράβασις und παρακοή unterscheiden sich so, daß παράβασις die objective Uebertretung, παρακοή daß Nicht-hörenwollen, die subjective Nichtbeachtung ausdrückt, und ,die beiden Begriffe eine abwärtsgehende Steigerung bilden' (Del.). ἔνδικον μισθοποδοσίαν gerechte Vergeltung. ἔνδικος im N. T. nur noch Röm. 3, 8; μισθοποδοσία bei den Classikern gar nicht, und im N. T. nur in unserem Briefe vorkommend, vgl. 10, 35. 11, 26. Ein offenbar von dem Verf. selbst als rhetorisch volltönender Ausdruck nach Analogie des klassischen μισθοδοσία Lohnerteilung gebildetes Wort. Wie μισθός eine vox media, bezeichnet es sowol im guten Sinne die Belohnung (10, 35 u. 11, 26) als im schlimmen Sinne (hier) die Straferteilung. — Die Sache betreffend hatte der Verf. dabei zunächst wol Strafgerichte wie Exod. 32. Lev. 24, 10 ff. u. Num. 15, 33 im Auge (Kurtz); doch nicht diese allein, sondern alles was im A. T., in den historischen Büchern wie in den Schriften der Propheten von Gerichten Gottes über das dem Gesetze widerstrebende Volk überliefert ist.

V. 3. Πῶς ἡμεῖς ἐκφ. wie werden wir (ἡμεῖς ist betont, wir Christen) entinnen? Die Frageform ist Ausdruck lebhafter Verneinung. ἐκφραζόμεθα steht absolut, wie 10, 25. 1 Thess. 5, 3, indem das Object aus dem Zusammenhange sich ergibt, nämlich aus ἔνδικον μισθοποδοσίαν der Sinn: ungestraft davonkommen, wenn wir so großes Heil vernachlässigt haben werden (das Partic. Aor. nach vorausgegangenem Futur im Sinne des futur. exact.). — Als τηλικαύτη σωτηρία wird das von uns Vernommene (v. 1) bezeichnet, one nähere Angabe, worin die Größe besteht, weil sich diese schon aus dem ergibt, was in c. 1 über den Vermittler des Heils gesagt ist und in der Folge allseitig dargelegt wird. — In dem Relativsatze ἥτις cet. wird nur die Art und Weise angegeben, wie es uns zugekommen ist, daß es, nachdem zuerst durch den Herrn verkündigt, von denen, welche den Herrn gehört haben, zuverlässig an uns gekommen ist. Darin liegt schon eine Andeutung seiner Größe, da der Satz durch ἥτις quippe quae an τηλικαύτη anknüpft. — ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι eine im N. T. nicht weiter, aber schon bei Plato (Belege bei Bleek) vorkommende brachylogische Ausdrucksweise für ἀρχὴν τοῦ λαλεῖσθαι λαβοῦσα ἐν τῷ λαλεῖσθαι: nachdem es den Anfang seiner Verkündigung damit genommen, daß es durch den Herrn verkündigt wurde. Zu λαλεῖσθαι verkündigt werden vgl. die Erört. über λαλεῖν 1, 1. Der Ton liegt auf διὰ τοῦ κυρίου im Gegensatz zu δι' ἀγγέλων (v. 2). τοῦ κυρίου ist der Son, dessen Superiorität über die Engel c. 1 aus der Schrift nachgewiesen ist. — Der hieraus sich ergebende Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetze läßt sich nicht abschwächen durch die Bemerkung, daß der Verf. auf gleiche Weise wie vor ἀγγέλων v. 2 so auch vor τοῦ κυρίου v. 3 die Präposition διὰ ge-

braucht, also andeutet, daß sowol des mosaischen Gesetzes wie des Evangeliums oberster Urheber Gott selbst ist (*Linn.*). Denn der aus dem *διὰ* gezogenen Folgerung, daß ‚mithin alles beides erst aus zweiter Hand des Menschen verkündet sei‘, liegt eine schriftwidrige Verflachung des Verhältnisses des eingeborenen Sones zu Gott dem Vater zu Grunde. — *Τῶν ἀκούσάντων* sind die Apostel, welche das Evangelium vom Herrn unmittelbar vernommen haben, zu denen laut Gal. 1, 12 auch Paulus gehört. *εἰς ἡμᾶς ἐβεβαίωθη* ist an uns fest d. h. auf feste, zuverlässige Weise gelangt. Eine brachylogische Verschmelzung des Begriffs der Ruhe mit dem Begriff der Bewegung (vgl. *Winer* S. 386 f.) für: auf (an) uns (gekommen und uns) befestigt worden. *βεβαίωσιν* befestigen, fest zusagen.

Aus dem *εἰς ἡμᾶς ἐβεβαίωθη* erhellt nicht nur, daß der Verfasser zu Christen spricht, die den Herrn, als er auf Erden war, nicht selbst gehört haben, sondern auch, daß er durch die *Wal* des communicativen *ἡμᾶς* statt *ὑμᾶς* sich selber zu denen rechnet, die das vom Herrn Gelehrte durch solche überkommen haben, welche den Herrn selbst gehört hatten. Demnach kann nicht der Apostel Paulus unseren Brief verfaßt haben. Denn Paulus konnte nicht in Widerspruch mit seiner Versicherung: ich habe es (das von mir verkündigte Evangelium) nicht von Menschen empfangen und nicht gelernt (*οὐτε ἐδιδάχθην* ich bin es nicht gelehrt worden) Gal. 1, 12 sich mit denen zusammenfassen, welche das Evangelium durch Apostel oder unmittelbare Jünger des Herrn gehört hatten. Dieses Argument wird nicht entkräftet durch den Einwand *Hofm.*'s: ‚wenn es ein Apostel ist, den der zur Rechten Gottes sitzende Heiland dazu bekehrt hat, das für heilige Wahrheit zu erkennen, was ihm, solange er es aus dem Munde seiner Jünger gehört hatte, gotteslästerliche Lüge gewesen war, so kannte ein solcher was der Herr seine Jünger gelehrt hatte durch ihr Zeugnis, und nur der Glaube fehlte ihm, daß es Wahrheit sei‘. Denn wenn auch Paulus vor seiner Bekehrung Reden und Zeugnisse der Apostel von Jesu Christo angehört hatte, so folgt doch daraus keineswegs, daß er das nach seiner Bekehrung von Christo ihm Gelehrte bereits vor derselben aus dem Munde seiner Jünger gelernt hatte. Diese Annahme steht vielmehr in Widerspruch nicht nur mit seiner Aussage 1 Kor. 11, 23, daß er, was er über das Abendmahl gelehrt, vom Herrn empfangen habe, sondern auch mit seinem Berichte Gal. 1, daß er nach seiner Bekehrung und Berufung zum Apostel durch die auf dem Wege nach Damaskus ihm zuteil gewordene Offenbarung des Herrn nicht nach Jerusalem zu den Aposteln sich begeben habe, sondern nach Arabien, von wo er wieder nach Damaskus und erst nach drei Jaren nach Jerusalem gekommen sei (v. 16–19), und daß er den Christengemeinden Judäa's von Angesicht nicht bekannt war, diese aber allein gehört hatten, daß der, welcher sie weiland verfolgte, nun den Glauben predigt, den er weiland verstörte (v. 22 u. 23).

V. 4. Daß das große durch den Herrn verkündigte Heil fest auf uns gekommen, zeigt sich darin, daß Gott mit den Jüngern des Herrn durch Zeichen und Wunder Zeugnis für dasselbe gegeben und ihre Verkündigung beglaubigt hat. Das Doppelcompositum *συνεπιμαρτυροῦσιν*

kommt im N. T. und in der LXX nicht weiter vor. Das *συν* bezieht sich auf *ἀκούσαντες* — mit dem Zeugnisse, welches die Jünger Jesu von dem Heile ablegten, hat Gott Zeugnis gegeben, welches zu jenem hinzu (*ἐπι*) gekommen ist. — *σημεῖα καὶ τέρατα*, dem *εὐρησῖα τῆς* z. B. Exod. 7, 3 entsprechend, sind die Wunder, welche die Apostel verrichteten Act. 3, 6 ff. 4, 30 u. a. *σημεῖα* heißen sie als Erweise der Gotteskraft des Namens Jesu, den sie verkündigten; *τέρατα* nach ihrer über das Natürliche erhabenen, staunenerregenden Beschaffenheit. *ποικίλαι δυνάμεις* mancherlei Kräfte d. h. Befähigungen und Erweisungen übernatürlichen Tuns, Wunderkräfte, wie sie in den Charismen der apostolischen Zeit zu Tage traten (1 Kor. 12, 10). *πνεύματος ἁγίου μερισμοί* Erteilungen, Zuteilungen heiligen Geistes, worunter solche Charismen begriffen sind, welche wie die Gabe der Prophetie, der *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* und das *χάρισμα ἰαμάτων* eine höhere Erleuchtung und Kräftigung des menschlichen Geistes offenbarten. Uebrigens gehört *ποικίλαις* nur zu *δυνάμειν*, nicht auch zu *μερισμοῖς*. Denn *μερισμός* bed. hier Erteilung, nicht wie 4, 12 Teilung im Sinne von Scheidung, nach *μερίζειν* 7, 2. Röm. 12, 3 u. a.; und *πνεύματος ἁγ.* ist *genit. obj.* — Der Zusatz *κατὰ τὴν αὐτοῦ (sc. θεοῦ) θέλησιν* wird von *Bl.* zu *ποικίλαις* — *μερισμοῖς*, von den übrigen neueren Ausl. blos zu *μερισμοῖς* gezogen; aber one einen triftigen Grund für diese Beschränkung, da ja Gott auch durch *σημεῖα καὶ τέρατα* seinem Willen gemäß Zeugnis gab.

V. 5—18. Die Erniedrigung Jesu als Menschensones unter die Engel.¹ — Nicht Engeln ist die zukünftige Welt untergeben,

1) Eine neue Erklärung des Abschnittes v. 6—18 hat *Fr. Zimmer* in den *S. 45* angef. Neutestl. Studien S. 20—129 geliefert. Er meint nämlich, in den *Theol. Studien u. Krit.* 1882 S. 413 ff. nachgewiesen zu haben, daß v. 5 als gegensätzliche Begründung des durch die ungewöhnliche Zwischenstellung betonten *αὐτοῦ* (in *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* v. 4) eng an v. 4 anzuschließen sei, sonach nicht mit v. 5 sondern erst mit v. 6 ein neuer Abschnitt beginne, womit die Nötigung, den Inhalt von v. 6—18 unter das mit v. 6 angeschlagene Thema zu pressen, weg falle. — Die neue Erklärung hebt mit der kritischen Feststellung des Textes an, indem nicht nur der Satz: *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου*, sondern auch die Lesart *χωρὶς θεοῦ* (v. 9) statt *χάρτι θεοῦ* ursprünglich sei. Die sachliche Erklärung geht von dem Satze *ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γέσσηται θανάτου*: damit er one Gott (d. h. one das Dazwischentreten Gottes) für einen jeden schmecke den Tod (v. 9), aus und gelangt durch eine Kritik der verschiedenen neueren Erklärungen zu dem Ergebnisse, daß *ὅπως cetera* sich weder an *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* noch an *ἐστεφανωμένον* anschließen lasse, sondern an das Citat v. 6—8^a anzuschließen und das Dazwischensichstehende von *ἐν τῷ γὰρ* an bis *τῆς ἐστεφαν.* als erläuternde Zwischenbemerkung zu dem Citat einzuklammern sei. Da nun aus dieser parenthetischen Zwischenbemerkung sich ergibt, daß nach der Meinung des Verf. unsers Briefes der Erniedrigte und dann mit Ehre und Ruhm Gekrönte, von dem das Citat in Ps. 8 handelt, Jesus ist, so könne *ἄνθρωπος* in dem Fragesatze: *τί ἐστιν ἄνθρωπος* v. 6 nicht Subject sondern nur Prädicat sein, und nur übersetzt werden: „warum ist er Mensch oder (warum ist er) eines Menschen Son?“ worauf die mit *ὅτι* eingeführten Sätze die Antwort

sondern der Son Gottes ist als Menschensohn um ein kleines unter die Engel erniedrigt worden, um als Mensch den Tod zu erleiden und durch sein Todesleiden die Macht des Todes zu brechen, und durch Leiden versucht und vollendet, uns, seinen Brüdern, ein mitfühlender Hoherpriester zu werden.

V. 5. „Denn nicht Engeln hat er untergetan die zukünftige Welt, von der wir reden“. — Dieser Ausspruch wird durch γάρ als Begründung einer vorhergegangenen Aussage eingeführt; aber nicht der Aussage in dem Relativsatze ἦντος *cel.* v. 3^b u. 4, die, eine anerkannte Tatsache enthaltend, keiner Begründung bedarf, sondern der Aussage v. 3^a, daß wir bei Vernachlässigung des durch Christum verkündigten großen Heils nicht ungestraft entrinnen werden. Dieses Heil aber, durch den Son geredet, ist über das durch Engel geredete Gesetz des A. T. soweit erhaben, als der Son, durch welchen die Welten gemacht sind und, wenn sie veralten, erneuert werden, über die Engel als dienstbare Geister, die Gott zum Dienste für die Erben des Heils verwendet, erhaben ist. Aus dieser in c. 1 aus der Schrift entwickelten Erhaben-

geben: ‚weil du seiner gedenkst und weil du dich seiner annimmst‘. Hiernach finde der Verf. in der Psalmstelle die Frage erörtert, warum der Son Mensch geworden ist, und die Antwort: ‚Er ist Mensch geworden in seinem eigenen Interesse, weil er nur so vollendet werden konnte. An den Sinn dieses Citats könne sich zwar der Satz ὅπως . . . γέσονται θανάτου nicht anschließen; aber dieses Citat sei ja selbst nur Object des Verbums: διαπραύρατο δὲ πού τις λέγων: ‚Es hat aber Einer wo also beteuert . . ., damit er (der Son) dadurch bewogen one Gott für einen jeden den Tod schmecke‘. διαπραύρατο sei nicht Citationsformel, sondern für den Verfasser als Zeugnis des Mittlers der messianischen Zeit ein Wort der ‚Verheißung des hohen Lohnes, der den Son erwartete, falls er es auf sich nahm, den bittersten Tod zu erleiden‘.

Aber in dieser neuen Erklärung vermögen wir eine bessere Auslegung des fraglichen Abschnitts nicht zu erkennen. Angenommen nämlich, daß der Verf. unsers Briefes unter dem Subjecte, von dem die citirten Worte aus Ps. 8 reden, nicht, wie es im Originale gemeint ist, den Menschen überhaupt verstehe, sondern den Menschensohn, der sich selbst also zu bezeichnen pflegte, so fehlt für die Annahme, daß der Menschensohn d. h. Christus, von sich in der dritten Person redend, beteuere: ‚warum ist er ein Mensch?‘ und darauf antworte: weil Gott sich seiner annimmt, weil der Menschensohn nur so vollendet werden konnte — jede Analogie in unserem Briefe. Außerdem wäre der Uebergang, welchen v. 6 ff. als Betenerung des Sones, daß ein hoher Lohn seiner warte, wenn er das bittere Todesleiden auf sich nehme, zum Vorhergehenden bilden würde, ganz abrupt und für die Leser unverständlich, falls auch nach der in c. 1 geschilderten Erhabenheit des Sones die Frage: warum ist der göttgleiche und über die Engel erhabene Gottessohn ein Mensch geworden? eine Beantwortung erheische. Begreiflich würde der Anschluß dieser Frage an das Vorhergehende nur dann sein, wenn die aus Ps. 8 citirten Worte als ein Zeugnis — nicht Gottes oder des Menschensohnes aus der Schrift, wozu die Form der Frage: warum ist er ein Mensch, mit der Antwort: weil du (Gott) seiner gedenkst, durchaus nicht paßt — sondern als Zeugnis des Psalmisten angeführt sind. Damit aber wird die Meinung, daß der Verf. die citirten Worte in einem ganz anderen Sinne als sie im Original haben, verstanden oder gedeutet habe, haltlos und hinfällig.

heit des Sones über die Engel ergab sich der Gedanke, daß die zukünftige Welt nicht Engeln unterworfen ist, mit dem der Verf. sich den Uebergang zu der folgenden Erörterung über die Erniedrigung des Sones bahnt. Der Gedanke ist neu d. h. weder in c. 1 noch in 2, 1—4 ausgesprochen, aber doch nur eine aus der Erhabenheit des zum Erben über alles gesetzten Sones (1, 2) über die Engel gezogene Folgerung, die auch ohne nähere Vermittlung den Lesern verständlich sein konnte. Deshalb bedarf es auch zur Erklärung desselben nicht der nicht einmal geschichtlich belegbaren Annahme, daß nach jüdischer Vorstellung die gegenwärtige Welt den Engeln unterworfen, von ihnen beherrscht sei (*Bl., Riehm.*). — Οἰκουμένη (von οἰκέω) die bewonte Erde, in Verbindung mit μέλλουσα die bewonte Welt des αἰὼν μέλλων; aber nicht im allgemeinen ‚die mit der Erscheinung Christi begonnene neue Ordnung der Dinge‘ (*Bl.*), sondern ‚die neue Welt der Erlösung im Unterschiede von der alten, infolge der Sünde der φθορά, dem θάνατος anheimgefallenen Welt der Schöpfung‘ (*Del.*). Der αἰὼν μέλλων beginnt zwar nach neutestl. Anschauung mit der Erscheinung Christi und dem während seines Erdenwandels vollbrachten Werke der Erlösung der Menschheit, so daß die aus dem Geiste wiedergeborenen Christen schon in der Gegenwart δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος schmecken (6, 5). Aber auch für sie, nicht allein für die gläubigen Väter des A. T. (11, 10) ist die μέλλουσα πόλις (13, 14) noch Gegenstand der Sehnsucht, da die Stadt Gottes erst mit der Erneuerung Himmels und der Erde auf der neuen Erde erbaut sein wird (Apok. 21, 1). — Diese verklärte Welt bezeichnet der Verf. mit dem Zusatze: περὶ ἧς λαλοῦμεν als den Hauptgegenstand seines Briefs. Der Plur. ist nicht ‚bloser Schriftstellerplural, der unserem Verf. überhaupt geläufig ist 5, 11. 6, 9. 14. 13, 18‘ (*Kurtz*), sondern communicative Ausdrucksweise, welche Redner und Schriftsteller von Sachen oder Vorstellungen gebrauchen, von denen sie Zustimmung vonseiten der Hörer oder Leser voraussetzen oder erwarten. Der mehrfache Gebrauch dieser Redeweise in unserem Briefe ist, wie die Nichtnennung seines Verfassers im Eingange aus der Absicht zu erklären, seine Person hinter dem Gegenstand, den der Verf. behandelte, zurücktreten zu lassen. Im vorliegenden Falle faßt der Verf. sich mit anderen Verkündigern des Evangeliums zusammen, wie in περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος 5, 11, und die Bemerkung selbst dient zur Näherbestimmung des Adjectivs μέλλουσαν, wobei jedoch λαλοῦμεν nicht mit *Kurtz* auf diesen Abschnitt, von dem er *eben jetzt* redet, beschränkt werden darf. — Der Gegensatz zu οὗ γὰρ ἀγγέλοις *cet.* folgt in

V. 6—8. „Vielmehr hat irgendwo einer bezeugt und gesagt: Was ist ein Mensch, daß du sein gedenkst, oder ein Menschenson, daß du auf ihn blickest? V. 7. Erniedrigt hast du ihn ein kleines unter Engel, mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt. V. 8^a. Alles hast du untergetan unter seine Füße“. — Der Gedankenzusammenhang ist folgender: Nicht Engeln hat Gott die zukünftige Welt untergetan, sondern dem Menschen oder Menschenson, von welchem in der Schrift das Folgende bezeugt ist. Hierbei wälzt der Verf. die rhetorische

Wendung: ‚vielmehr hat irgendwo einer bezeugt‘, um nachdrücklicher hervorzuheben, daß die Schrift nicht die Unterwerfung der zukünftigen Welt unter die Engel, vielmehr das Gegenteil bezeuge. Der unbestimmte Ausdruck *ποῦ τις* ist nicht daraus zu erklären, daß dem Verf. der Dichter des Psalmworts unbekannt (*Grot.*), oder nicht präsent (*Schulz*) war. Denn der Psalm wird im hebr. Grundtexte und in der LXX dem David zugeschrieben und das Citat stimmt so genau mit der LXX, daß die Stelle schwerlich nur aus dem Gedächtnisse angeführt ist. Der Grund ist darin zu suchen, daß er Gott für den Urheber der Schrift hielt, aber weil die citirten Worte Anrede an Gott sind, Gott nicht nennen konnte und deshalb das unbestimmte *τις* vorgezogen hat. Das Citat ist aus Ps. 8, 5—7 nach der LXX nur mit Weglassung des Satzes: *καὶ κατέστρας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* im Psalmtexte.¹

Der Psalm enthält einen Lobpreis der Verherrlichung Jahve's auf Erden, zu der er sich den Menschen bestellt hat. Aus dem Munde der Kinder und Sänglinge — sagt der Dichter — hast du dir eine Macht gegründet, deine Widersacher zu dämpfen. Wenn ich — fährt er v. 5 fort — den Himmel mit seinen leuchtenden Sternen sehe, so frage ich verwundert: was ist der schwache sterbliche Mensch, daß du dich seiner annimmst? Und diesem mir so gering scheinenden Menschen hast du wenig fehlen lassen, daß er Elohim sei; mit Herrlichkeit und Ehre kröntest du ihn, machtest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände, hast alles — die ganze ihn umgebende Welt lebendiger Wesen, unter seine Füße getan. — Die LXX haben nun die Worte *וְיָרַדְתָּ מִן הַשָּׁמַיִם וְיָרַדְתָּ מִן הַשָּׁמַיִם וְיָרַדְתָּ מִן הַשָּׁמַיִם* ‚du hast ihn wenig mangeln lassen Elohim zu sein, durch *ἡλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους* wiedergegeben, und damit nach der Meinung der Mehrzahl der neueren Ausl. den Sinn des Originals nicht richtig ausgedrückt. Da jedoch *בְּאֵלֵי שָׁמַיִם וְעַל מַיִם וְעַל אֲרָצוֹת* ein wenig mangeln

1) Diesen Satz enthält zwar auch unser Brief, in der Rec. nach *ACD*E*MP*, vielen Minusk. u. Verss.; aber er fehlt in *BD*E**KL*, in mehr als 65 Minusk., einigen Codd. u. Editt. der Syrischen Version, bei *Chrysost.*, *Theophyl.*, *Oecum.* u. A. Aus diesem Grunde hat schon *Mill* in den *Prolegg.* ihn für unecht erklärt, *Lchm.* ihn eingeklammert, und *Tisch. 8, Gebh.* u. A. haben ihn getilgt, womit die neueren Ausl. übereinstimmen. Hätte nämlich der Verf. des Briefs den Satz mit aus dem Psalm aufgenommen, so liesse sich kein Grund absehen, aus welchem Abschreiber des Briefs ihn sollten weggelassen haben. Hatte dagegen der Verf. ihn weggelassen, so lag die Zusetzung aus der LXX Lesern oder Abschreibern ziemlich nahe. Der Verf. aber hat ihn wol nicht deshalb weggelassen, weil die Aussage, daß Gott den Menschenson oder Messias über die aus Gottes Händen hervorgegangenen Werke der Schöpfung gesetzt habe, einen Widerspruch gegen 1, 10 zu enthalten scheinen konnte (*Lün.*), sondern nur, weil er ihn für den Zweck der Anführung der Psalmworte für überflüssig hielt. Denn darin, daß Gott den Menschenson über die Werke der Schöpfung gesetzt habe, einen Widerspruch mit der Aussage 1, 10, daß die Erde und der Himmel durch den Son Gottes gegründet worden und seiner Hände Werk sind, zu finden, lag bei 1, 10 im Vergleich mit 1, 2: daß Gott auch die Aeonen durch den Son gemacht habe, viel näher, und doch hat der Verf. dort eine Ausgleichung des scheinenden Widerspruchs nicht für nötig gehalten.

lassen von Elohim (daß er Elohim sei), gleichbedeutend ist mit: ein wenig niedriger sein lassen als Elohim (vgl. Koh. 4, 8, wo ἐλαττοῦν dem hebr. פָּרַחַר מְעַט *facere ut quid quem deficiat* entspricht), und da βραχύ τι wie das hebr. מְעַט sowol in gradueller (= *pauulum* Joh. 6, 7. 1 Sam. 14, 20), als in temporeller Bedeutung *pauillisper* (Act. 5, 34. Jes. 57, 17) vorkommt, so handelt es sich hauptsächlich darum, ob die Uebersetzung des אַלְהִים durch ἄγγελοι sich exegetisch rechtfertigen läßt.

Das Wort אַלְהִים mit und one Artikel wird wie bekannt häufig, wie יהוה, zur Bezeichnung des waren Gottes gebraucht, aber oft auch von anderen Göttern, über die Jahve (יהוה) unendlich erhaben ist, z. B. Exod. 18, 13: $\text{מִי־יְהוָה מִלְּאֱלֹהִים}$, synonym mit אַלְהִים Ex. 15, 11: $\text{מִי־יְהוָה מִלְּאֱלֹהִים}$ wer ist unter den Göttern gleich Jahve, und in 1 Sam. 28, 13 bezeichnet אַלְהִים ein überirdisches, himmlisches oder geisterhaftes Wesen. Niemals aber steht אַלְהִים in der abstracten Bedeutung Gottheit, sondern stets concret in der Bed. eines göttlichen Wesens. Die Uebersetzung Ps. 8, 6: ‚du liebest ihm nur wenig fehlen an der Gottheit‘ (*Hupf.* u. A.) verstößt gegen den hebr. Sprachgebrauch; man kann nur übersetzen: du liebest ihn wenig ermangeln, ein göttliches Wesen zu sein, oder den Göttern gleich zu sein. Die Uebersetzung von אַלְהִים durch ἄγγελος ist also vollberechtigt. Da nach alttest. Anschauung Jahve, der ware Gott über die אַלְהִים unendlich erhaben ist, so kann אַלְהִים in unserer Psalmstelle nicht den waren Gott bezeichnen. Obgleich nämlich der Mensch im Bilde Gottes geschaffen ist, so konnte doch David oder ein anderer Psalmsänger ihn nicht mit Jahve oder dem waren Gott in Vergleich stellen, sondern bei אַלְהִים nur an göttliche Wesen denken, über welche Jahve unendlich erhaben ist. Die Götter der Heiden aber, die λεγόμενοι θεοί (1 Kor. 8, 5), sind auch nicht reine Gebilde menschlicher Vorstellung und Aberglaubens, sondern obschon im Vergleiche mit Gott אַלְהִים und הַבְּלִיַּים Nichtige, Eitle, doch nach heidnischer Anschauung überirdische geistige Mächte δαίμονια, nach biblischer Anschauung: בְּנֵי־אַלְהִים (Hi. 1, 6. 2, 1. 38, 7) Gottessöhne, überirdische Geistwesen, die als von Gott für den Dienst der Menschen bestellt ἄγγελοι heißen.

Der Psalm ist nicht prophetisch messianisch. Er handelt von dem Menschen, der in seiner Erscheinung als אָדָם hinfalliges, sterbliches Wesen und בְּנֵי־אָדָם schwaches Menschenkind, doch nach seiner Bestimmung nur wenig geringer als Engel oder himmlische Geistwesen, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, zum Herrn über alle irdischen Wesen gesetzt ist. Ueber diesen Contrast zwischen der Erscheinung und der Bestimmung des Menschen äußert der Sänger seine Verwunderung, und erblickt darin, daß Gott sich des schwachen sterblichen Menschen annimmt und ihn mit Herrlichkeit und Ehre ausstattet, einen Beweis, wie herrlich Jahve seinen Namen auf Erden kundtut. In diesem Contraste erkennt der Verf. unsers Briefes eine typische Weißagung auf Jesum, den Menschensohn, insofern als in ihm das, was in dem angef. Psalme von dem Menschen überhaupt gesagt ist, erst zur vollen Wirklichkeit gelangt.

V. 8^b u. c. „Als er nämlich ihm alles untertat, ließ er nichts ihm nicht untergetan; jetzt aber sehen wir noch nicht ihm alles untergetan“. — Mit diesen Sätzen beginnt die Erläuterung der citirten Stelle, mit der die Beziehung derselben auf Jesum eingeleitet wird. Das γάρ ist nicht begründend, sondern erläuternd; und ἐν τῷ ὑποτάξει κτλ. ist nicht als Begründung dem folgenden Satze vorangestellt (*Thol.*), sondern γάρ knüpft an das unmittelbar Vorhergehende an, um das Folgende als Erläuterung desselben einzuführen. Das ἐν vor dem *infin. aor.* ὑποτάξει drückt ein zeitliches Verhältniß aus (vgl. *Winer* S. 361): als oder da er unterwarf, wie Act. 11, 15. Luk. 3, 21. 11, 37. Die Worte besagen: als Gott dem Menschen alles untergab, hat er nichts ihm ununtergeben gelassen; die Herrschaft, in die er ihn nach seiner Erschaffung einsetzte, ist eine ausnahmslose gewesen (*Hofm.*). Jetzt aber — so schließt sich das Folgende gegensätzlich an — sehen wir noch nicht, daß ihm alles unterworfen ist. αὐτῷ ist in beiden Sätzen der Mensch der Schöpfung, wie in dem citirten Psalm (*Beza, Del., Hofm.* u. A.), nicht der in der Person Jesu aufgetretene Menschensohn, wie *Calv., Gerh., Calov* u. A., unter den Neueren *Lün., Riehm, Kurtz* meinen. Denn erst in v. 9 wird Ἰησοῦν genannt und erst dadurch das in dem Psalme von dem Menschen Gesagte auf ihn als Menschensohn bezogen. — Die Auffassung, daß v. 6—8^a wie im Sinne des Psalmisten, so auch im Sinne seines Citators als Aussage über den Menschen insgemein gelten solle, erklärt zwar *Kurtz* für eine irrige Voraussetzung, weil der Apostel dadurch mit sich selbst in Widerspruch treten würde. Denn, beziehe sich der Satz οὐδὲ οὐπω — ὑποταγμένα nicht auf Christum, sondern auf den Menschen insgemein im Gegensatz mit Christo, so habe dieser Gegensatz unabweisbar die Behauptung zur Voraussetzung, daß Christo schon jetzt alles unterworfen sei, was aber mit 1, 13 in Widerspruch stehen würde. Aber diese Argumentation steht und fällt mit der irrigen Behauptung eines Gegensatzes zwischen dem Menschen insgemein und Christo, die keinem anderen Ausleger in den Sinn gekommen ist. Unter dem Menschen insgemein ist auch der Mensch Jesus mitbegriffen. Und der angebliche Widerspruch des Satzes: daß Christo schon jetzt alles unterworfen sei, mit 1, 13 wird schon dadurch hinfällig, daß er ja auch zwischen der Aussage v. 8^b: als er ihm alles unterwarf, hat er nichts ihm ununterworfen gelassen, und der v. 8^c: nun sehen wir ihm noch nicht alles unterworfen, vorliegt. Und darüber bemerkt auch *Kurtz*: „Hat der Verf. in 8^b die sachlich unbeschränkte Geltung des πάντα ὑπέταξας behauptet, so gibt er in 8^c eine gewisse zeitliche Beschränkung derselben zu“, und gleicht diesen Widerspruch durch die Bemerkung aus, „daß das ὑποτάξαι ein zwar der Bestimmung nach allumfassendes (v. 8^b), aber der Erscheinung nach noch nicht allumfassendes (8^c) war“.

V. 9. „Den aber um ein kleines unter die Engel Erniedrigten, nämlich Jesum, sehen wir wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, auf daß er vermöge der Gnade Gottes für jeden den Tod

geschmeckt habe“. ¹ — Τὸν δὲ — — ἡλαττωμένον ist das eigentliche Object und Ἰησοῦν näher bestimmende Apposition; nicht umgekehrt Ἰησοῦν eigentliches Object und τὸν — — ἡλαττωμένον voraufgestellte Apposition, weil dann Ἰησοῦν sicher an die Spitze des Satzes gestellt wäre. Die Aussage des Objects βραχύ τι — ἡλαττωμένον ist aus dem citirten Psalme genommen und im Sinne des Ps. vom Menschen zu verstehen, und erst durch die nachfolgende Apposition auf Ἰησοῦν bezogen. Zu dieser Beziehung war der Verf. unsers Briefs nur berechtigt, wenn er Jesum als Menschen in betracht zog, worauf τὸ πάθημα τοῦ θανάτου hindeutet. Von Jesu, dem um ein kleines unter die Engel Erniedrigten, sagt er aus, daß wir ihn um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt sehen. — διὰ τὸ πάθημα τ. θανάτου kann nicht den Sinn haben: um den Tod zu erleiden; denn διὰ c. accus. ist Präposition nicht der Absicht, sondern des Grundes (vgl. *Winer* §. 49^c). Es kann nur aussagen: weil er den Tod erlitten hat, dafür, zum Lohne für sein Todesleiden sehen wir ihn mit Herrlichkeit gekrönt d. h. ausgestattet, nämlich mittelst Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten Gottes. Gemeint ist natürlich das Todesleiden, welches Jesus erduldet hat, wie sich theils aus dem folgenden Finalsatze ὅπως cet. theils aus dem διὰ παθημάτων τελευτῶσαι v. 10 unzweifelhaft ergibt.

Dagegen erklärt *Hofm.* διὰ τὸ πάθημα τ. θ., wegen des daseienden Leides des Todes, des vorhandenen Todesleidens, welchem die Menschen unterlagen. Weil dieses da war, deshalb sei Jesus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden, und dies stimme mit dem anderen, daß er von göttlicher Gnade wegen jedwedem zu gute den Tod zu

1) Gegenüber dem von allen Uncialen, *M* ausgenommen, und fast allen Versionen bezeugten χάριτι θεοῦ wird von *Origenes* ab bei griech. und latein. Kchvv. die Lesart χωρὶς θεοῦ erwänt und von *Theod. Mops.* und den Nestorianern entschieden bevorzugt. In neuerer Zeit ist sie noch von *Hofm.* (Weißag. u. Erf. 1, 92), *M. Baumgarten* (Nachtges. des Zach. I, 359), *Ebrard*, *Ewald*, *B. Weiss* (S. 526) u. *Zimmer* für ursprünglich gehalten worden, wogegen *Hofm.* sich später für χάριτι θεοῦ entschieden hat. Alle übrigen Ausl. u. Kritiker haben sie als unzulässig verworfen, weil sie keinen dem Contexte angemessenen Sinn ergibt, gleichviel ob man χωρὶς θεοῦ mit *Orig.*, *Theod.*, *Ebr.* in dem Sinne faßt: damit er für alle Wesen mit Ausnahme Gottes den Tod schmeckte, oder mit *Baumg.* u. A. erklärt: damit er one Gott d. h. von Gott verlassen den Tod schmeckte. Denn die letztere Erklärung ist nicht blos wegen der Stellung der fraglichen Worte im Satze unannehmbar, sondern hat auch in dem Ausrufe Jesu am Kreuze: *mein Gott, warum hast du mich verlassen* Mtth. 27, 46, verglichen mit dem Ausrufe vor seinem Verschneiden: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist (Luk. 23, 46) keine biblische Grundlage. — Für die erstere aber läßt sich zwar 1 Kor. 15, 27: ἐκτός τοῦ ὑποτάξαντος anführen; aber der Gedanke, daß Christo alles unterworfen ist, ausgenommen den der ihm alles unterworfen hat; läßt sich nicht auf den Tod Jesu für alle Menschen außer Gott, übertragen. — Warscheinlich verdankt χωρὶς θεοῦ seine Entstehung der Vergleichung von 1 Kor. 15, 27 mit v. 8 unsers Capitels, indem dasselbe zu diesem Verse an den Rand geschrieben wurde und dann von einem Abschreiber irrtümlich als Correctur von χάριτι θεοῦ angesehen und an dessen Stelle in den Text aufgenommen wurde (*Lün.*, *Tisch.* 8 u. A.).

schmecken bekommen sollte. Hiernach bestimmt *Hofm.* (S. 117 des Comm.) den Gedanken folgendermaßen: „Wenn das Vorhandensein des Todes, welchem der Mensch unterlag, nach dem ihm doch der Schöpfer einst alles untergeben hatte, der Grund war, weshalb der Mensch Jesus, der in Wahrheit fast Engeln gleiche, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, so war es mit seiner aus diesem Grunde ihm zugetheilten Ehrenstellung darauf abgesehen, daß er einen Tod starb, indem sich nicht, wie sonst, Gottes Zorn, sondern göttliche Gnade erzeugte und der jedweden von dem Tode, dem sie alle unterlagen, freihelfen sollte“. — Allein diese Erklärung läßt sich weder exegetisch rechtfertigen, noch durch den folgenden Finalsatz begründen. Exegetisch betrachtet enthält die Uebersetzung: wegen des *daseienden* Todesleidens eine willkürliche Eintragung. Hätte der Verf. dies sagen wollen, so würde er entweder διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου τὸ γεγόμενον oder wenigstens διὰ τὸ γεῦσθαι πάθημα τοῦ θανάτου geschrieben haben. — Was aber den Finalsatz ὅπως — γεύσῃται θανάτου betrifft, so kann der Aorist γεύσῃται nach den vorausgegangenen perfectischen Participien ἡλατωμένον und ἔσπεφανωμένον im Hauptsatze nicht für das Präsens oder Futurum stehen, also ὅπως γεύσῃται nicht übersetzt werden: damit er schmecke oder schmecken sollte, sondern nur: auf daß er — für jeden den Tod geschmeckt habe, d. h. auf daß sein Tod ein Geschmeckthaben des Todes für jeden sei. Ferner kann χάριτι θεοῦ γεῦσθαι θανάτου nicht bedeuten: einen Tod der göttlichen Gnade schmecken oder einen Tod sterben, in dem sich nicht Gottes Zorn, sondern göttliche Gnade erzeugte. Denn χάριτι θεοῦ kann weder nach seiner Stellung vor ὅπερ παντός und seiner weiten Trennung von θανάτου, noch nach seiner Bedeutung mit θανάτου verbunden werden. γεῦσθαι θανάτου Tod schmecken bed. den Tod nach seiner Beschaffenheit und Bitterkeit erfahren. Und daß das Schmecken des Todes auch für Jesum kein Empfinden oder Erzeugen göttlicher Gnade, sondern ein sehr bitteres Leiden war, dies zeigt sowol sein Gebetskampf in Gethsemane, als auch sein Ausruf am Kreuze: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Demnach kann χάριτι θεοῦ nur den Beweggrund der Sache ausdrücken, in der Bedeutung: vermöge göttlicher Gnade sollte Jesus den Tod ὅπερ παντός für jeden Menschen schmecken. παντός ist mascul. nicht neutr., und der Singular statt des Plur. πάντων gewält, um hervorzuheben, daß die Frucht des Leidens Christi jedem einzelnen Menschen (natürlich falls er sie nicht selbst von sich weist) zuteil werden soll! (*Kurtz*). — Endlich folgt bei grammatisch richtiger Auffassung des γεύσῃται aus dem Finalsatze nicht, daß, wie *Hofm.* meint, die Krönung Jesu mit Herrlichkeit seinem Todesleiden vorausgehend gedacht sei und sich auf die Berufsstellung des noch im Fleische lebenden Christus beziehe. Ein Gedanke, den *Kurtz* wie *Del.* ‚durchaus schrift- und sachwidrig‘ nennen, und mit dem der Verf. unsers Briefs sich in directen Widerspruch mit Phil. 2, 8 f. gesetzt haben würde.¹

1) Irrig hat *Kurtz* diesen Finalsatz als nachträgliche Zweckangabe Keil, Brief a. d. Hebräer.

Noch übrig die Frage, ob der Verf. unsers Briefes die mit dem Grundtexte übereinstimmende Uebersetzung der LXX richtig verstanden, nämlich βραχύ τι auch in gradueller Bedeutung: wenig, oder ob er βραχύ τι temporell: eine kurze Zeit hindurch gefaßt und dann in δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον v. 9 einen Gegensatz zu παρ' ἀγγέλους gefunden und in der Anwendung auf Jesum die erste Aussage auf Christi Erniedrigung, die zweite auf seine Erhöhung bezogen habe, wie noch *Lün.* mit vielen neueren Ausll. behauptet. Auf diese Frage ist zu antworten: In v. 9 ist unleugbar, daß, wengleich wegen der Stellung des βλέπομεν Ἰησοῦν im Satzgefüge διὰ τὸ πάθημα τ. θ. nicht zu ἡλαττωμένον sondern zu δόξῃ — ἐστεφανωμένον gehört, doch βραχύ τι — ἡλαττωμένον auf die Erniedrigung Christi bis zum Tode und δόξῃ — ἐστεφανωμένον auf seine Erhöhung durch die Himmelfahrt zur Rechten Gottes sich bezieht. Doch hat der Verf. die beiden Aussagen nicht im Sinne von Phil. 2, 8 f. zeitlich als Gegensatz: die Erniedrigung zuvor und die Herrlichkeit darnach, gefaßt. Denn das zeitlich gegensätzliche Verhältnis würde er durch eine Adversativpartikel oder mindestens durch das aorist. Participle ἐλαττωθέντα angedeutet haben. Die Wal des *partic. perf.* in beiden Sätzen spricht entschieden dafür, daß er beides: das Erniedrigtsein und das Gekröntsein mit Herrlichkeit, als Jesu zuständig eignend gedacht und von dem Zeitverhältnisse der beiden Aussagen abstrahirt hat, weil er nur dartun wollte, daß Jesu Erniedrigung und Todesleiden mit seiner Bestimmung zur Herrschaft über die Welt nicht in Widerspruch steht, vielmehr der Menschenson Jesus, da er wegen des Todesleidens von Gott mit Herrlichkeit gekrönt, auf den Thron zur Rechten Gottes erhöht worden, in die Machtstellung eingetreten ist, in welcher ihm die zukünftige Welt unterworfen wird. Damit war zugleich der Satz begründet, daß die zukünftige Welt nicht Engeln unterworfen ist. Dies aber hier nochmals *disertis verbis* zu sagen hielt der Verf. nicht für nötig, weil diese Ansicht unter Juden und Judenchristen nicht verbreitet war, und in v. 5 nur als Gegensatz gegen die durch Engel vermittelte Offenbarung des A. T. erwähnt ist, um zur Erörterung der Bedeutung der Menschwerdung und des Todesleidens des über die Engel erhabenen Sones Gottes überzuleiten, die in v. 10—18 entwickelt wird.¹

zu διὰ τὸ πάθημα τ. θανάτου gefaßt, weil die Zurückbeziehung desselben auf ἐστεφανωμένον sinnwidrig sei. Denn diese Beziehung ist schon mit der Wortstellung unvereinbar und ergibt nur den sinnlosen Gedanken: wegen des Todesleidens, zum Lohne dafür, auf daß er den Tod durch Gottes Gnade für alle Menschen schmeckte. Dazu kommt, daß der in dem Zwecksatze enthaltene Gedanke in v. 10 ff. begründet wird, folglich keine nachträgliche Zweckbestimmung zu διὰ τὸ πάθημα sein kann. — Der Anstoß an der Beziehung auf ἐστεφανωμένον liegt in der sprachwidrigen Auffassung des Aorists γέσθηται.

1) Recht klar hat schon *Del.* die Argumentation in v. 8^b u. 9 in folgendem Syllogismus aufgezeigt: Indem Gott ihm, dem Menschen, alles unterworfen hat, hat er nichts des Geschaffenen ihm ununterworfen gelassen. Das ist die exegetische *propositio major*. Jetzt aber sehen wir

V. 10. „Denn es ziemte ihm, um des willen alle Dinge und durch den alle Dinge sind, da er viele Söhne zur Herrlichkeit fürte, den Herzog ihres Heils durch Leiden zu vollenden“. — Das ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ knüpft an ἔπος χάριτι θεοῦ cet. an, und αὐτῷ geht auf Gott, das Subject in v. 5 u. 8^b, wie auch durch χάριτι θεοῦ nahe gelegt ist. πρέπει ist Ausdruck nicht der Gotteswürdigkeit oder der im göttlichen Wesen begründeten Notwendigkeit, sondern der Angemessenheit des aus der Gnade Gottes sich ergebenden Tuns, nämlich des τὸν ἀρχηγὸν — τελειῶσαι. Diese Angemessenheit ist in den Relativsätzen näher motivirt: Gotte δι' ὃν um des willen alle Dinge sind d. h. der das Ziel aller Dinge ist, dem alles Geschaffene zur Verherrlichung dient; und δι' οὗ τὰ πάντα ihm, dem Urheber alles Geschaffenen, dem es sein Dasein verdankt. — Zu αὐτῷ gehört noch die weitere Bestimmung πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα, bei der statt des Dativs ἀγαγόντι der Accusativ ἀγαγόντα gesetzt ist, wie Luk. 1, 73 f. 11, 12. 15, 22 u. ö. im Griech., vgl. Kühner Gr. II §. 495. Denn vorgestellte Apposition zu τὸν ἀρχηγὸν kann der Satz nicht sein, schon aus dem grammatischen Grunde der Unzulässigkeit, einem durch den Artikel bestimmten Nomen eine artikellose Apposition voraufzustellen, noch mehr aus dem sachlichen Grunde, weil πολλοὺς υἱοὺς nicht dem Verhältnisse der Gläubigen zu Christo entspricht, die laut v. 11 f. ἀδελφοί (nicht υἱοί) αὐτοῦ sind. Es geziemte Gotte, da er viele Söhne zur δόξα fürte. Das *partic. aor.* nach vorausgegangenem Imperfecte erklärt sich daraus, daß die Aussage von dem was Gott geziemend war, sowol das εἰς δόξαν ἄγειν als das ἀρχηγὸν τελειῶσαι, als geschichtliche Tatsache gedacht ist. Mit folgendem Infinitiv *aor.* kann ἀγαγόντα als *partic. aor.* entweder eine gleichzeitige Handlung ausdrücken, wie z. B. Act. 1, 24. Röm. 4, 20 u. a., oder eine vorhergesehene, wo wir das Plusquamperfect brauchen; wie z. B. Mtth. 22, 25. Act. 5, 10 u. a.; vgl. Winer S. 321. Hier entscheidet der Gedanke für die erstere Auffassung. Denn das Führen vieler Söhne zur δόξα ist dem Vollenden des Herzogs ihres Heils nicht vorhergegangen, daß ἀγαγόντα plusquamperfectisch stände, sondern ist als gleichzeitig mit dem Vollenden des Herzogs des Heils der Gottessöhne gedacht. „Das ἀγαγόντα ist coincidirend mit τελειῶσαι, wie Kol. 1, 20 εἰρηνοποιήσας coincidirend ἀποκαταλλάξαι gemeint' (*Del.*). Demnach ist ἀγαγόντα weder mit *Bl.* u. v. älteren zu übersetzen: ‚da er führen wollte‘, noch

noch nicht ihm (dem Menschen, von welchem der Ps. generell redet) alles unterworfen. Das ist die *propositio minor.* δέ = *atqui.* Der Mensch in seinem gegenwärtigen natürlichen Stande stellt sich nicht als Herrn der Erde dar. Die Bestimmung des Menschen, die Welt zu beherrschen, ist noch unerfüllt. Aber in Jesu hat sie sich erfüllt. Also — das ist die daraus sich ergebende *conclusio* — ist der ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου des Ps. Jesus als der Mensch, in welchen was der Ps. von dem Menschen insgesamt sagt, wirklich geworden ist; und also gilt was der Ps. von der Unterwerfung der Welt unter den Menschen sagt der Welt der Zukunft, da es sich an der Welt der Gegenwart nicht erfüllt hat. Nicht Engeln, sondern Jesu dem Menschen und in ihm der durch ihn erlösten Menschheit ist die μέλλουσα οἰκουμένη unterworfen'.

nach dem *qui adduxerat* der Vulg. auf die bereits zur Herrlichkeit gefürten Frommen des A. Bundes (*Hofm.*); noch ist υἱός auf die gläubigen Zeitgenossen Jesu mit Einschluß der Gläubigen des A. B. zu beziehen. Das Causalverhältnis des Participialsatzes πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα zur Hauptaussage ἔπρεπεν — τὸν ἀρχηγόν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι, und somit die Motivirung der letzteren durch ersteren liegt darin, daß die πολλοὶ υἱοί, da sie eben nicht Engel sondern Menschen waren, nur dadurch, daß Christus Mensch ward wie sie und für sie litt und starb, erlöst werden konnten, wie dies v. 11 ff. näher erörtert wird' (*Lün.*).

Die Bezeichnung υἱοί Söhne Gottes fñrt nicht auf die durch die Schöpfung der Menschen nach dem Ebenbilde Gottes gesetzte Gotteskindschaft, welche nicht durch die Erlösung bedingt und herbeigefñrt ist' (*Kurtz*). Denn eine durch die Schöpfung nicht durch die Erlösung bedingte Gotteskindschaft lehrt weder das A. noch das N. Testament. Die Gotteskindschaft der Gläubigen des A. T. gründet sich auf die Heilstatsache der Annahme Israels, des Samens Abrahams, zum Sone Gottes Exod. 4, 22 f.; und an dieser Verheißung participirten die Frommen des A. Bundes nur insofern, als sie den Glauben Abrahams teilende Glieder des erwählten Volkes waren.¹ Gleichermassen beruht nach dem N. T. unsere Gotteskindschaft nicht darauf, daß Gott uns erschaffen hat, sondern darauf, daß er uns durch seinen eingeborenen Son erlöst hat, in dessen Namen wir zu Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, als unserem Vater beten können. Daß aber Gott in 12, 9 nicht als Schöpfer der Menschen Vater der Geister genannt wird (wie *Kurtz* meint), wird sich zu jener Stelle zeigen. — Πολλοὺς (nicht πάντας) υἱοὺς schreibt der Verf. im Hinblick auf den Son, den Herzog des Heils der Vielen, um die Vielheit der zur Herrlichkeit zu führenden Söhne hervorzuheben. εἰς δόξαν weist zurück auf die δόξα, mit welcher Jesus gekrönt worden (v. 9). — Wie es Gott geziemte, Jesum den Tod für alle schmecken zu lassen und ihm wegen seines Todesleidens zur δόξα zu erhöhen, so war

1) Vgl. *Oehler*, Theol. des A. T. I §. 82. „Die Bedeutung der göttlichen Vaterschaft ist im A. T. nicht eine physische, als ob Gott der Vater der Menschen heiße, weil er ihnen das natürliche Leben gibt und sie in demselben erhält, sondern eine ethische. Sie bezeichnet das Verhältnis der Liebe und sittlichen Gemeinschaft, in das Jehova Israel zu sich gesetzt hat. Dieses Verhältnis ist ein ganz einziges. Jehova ist nur Vater des erwählten Volkes, nicht Vater der übrigen Nationen! — „Wie Israel im ganzen Son Gottes heißt, so wird dieser Name auch auf die Angehörigen des Volkes übertragen Deut. 14, 1: Söhne seid ihr Jehova's eures Gottes. Doch ist diese Benennung nicht so zu verstehen, als ob jeder Bürger der Theokratie die Sönschaft Gottes individuell auf sich zu beziehen hätte. Nur die Gesamtheit des Bundesvolkes hat den Namen Söhne Gottes, und nur vermöge ihres Einverleibtseins in dieselbe hat der Israelit Anteil an der Gottessönschaft“, s. S. 270 u. 272, wo alle Stellen des A. T., in welchen Gott der Vater Israels oder der Israeliten genannt ist, erklärt sind. — Die individuell persönliche Sönschaft Gottes tritt erst auf in dem theokratischen Königthume, und zwar auf Grund der göttlichen Erwählung Davids 2 Sam. 7, 8 ff.

es der Gnade Gottes angemessen, viele Söhne zur δόξα zu führen. Um das der χάρις θεοῦ angemessene Heilswerk auszuführen, nämlich die Menschen aus der Leidenstiefe, in welcher sie ihrer Bestimmung so unähnlich geworden, zu der ihnen bestimmten Herrlichkeit zu führen, hat Gott seinen Son durch die Tiefe des Todesleidens hindurch zur Herrlichkeit emporgeführt, so daß er nun durch ihn, den durch Leiden vollendeten Herzog ihres Heils die Menschen zu herrlichen Gotteskindern machen kann (*Del.*). — Τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν sc. τῶν πολλῶν υἱῶν übersetzt *Luther* treffend: „den Herzog ihrer Seligkeit. ἀρχηγός bed. *a.* Anfänger, Urheber, Begründer, *b.* Anführer, Oberster, Fürst. In ersterer Bedeutung ist es synonym mit αἴτιος, unterscheidet sich aber von αἴτιος wie Anfang von Ursache, indem die Ursache mit dem Anfange nicht immer zusammenfällt. So ist hier Christus nicht als erster Inhaber, sondern als αἴτιος σωτηρίας 5, 9 gedacht, nicht sowol wegen des Zusatzes τῆς σωτηρίας, als wegen der in v. 11 folgenden Unterscheidung von οἱ ἀγιάζων und οἱ ἀγαζόμενοι; vgl. *Cremer* S. 142. — τελειοῦν = τέλειον ποιεῖν völlig, vollkommen machen; nicht: an das Ziel, das Ende seines irdisch zeitlichen Daseins bringen (*Hofm.*), sondern für seinen Beruf als Begründer des Heils, oder zum Heiland für uns vollkommen zu machen (*Kurtz*); vgl. v. 17f. — Wenn aber Jesu Todesleiden erforderlich war, um ihn zum Urheber des Heils der vielen zur δόξα geführten Gottessöhne zu machen, so ist das ἄγειν vieler Gottessöhne zur δόξα dem Todesleiden nicht zeitlich vorangegangen zu denken, also auch die Beziehung des πολλοῦ υἱοῦ sowol auf die Frommen des A. Testaments als auch auf die vor Jesu Todesleiden zum Glauben an ihn gekommenen Zeitgenossen irrig; und der Aorist ἀγαγόντα nicht mit *Kurtz* so zu rechtfertigen, daß man ἀγαγεῖν als ‚Ausdruck für ein vorangegangenes dauerndes, aber als concentrirte Erscheinung gedachtes Handeln‘ faßt.

V. 11–13. „Denn sowol der, welcher heiligt, als auch die welche geheiligt werden, aus Einem sind sie alle; weswegen er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen, V. 12. indem er sagt: Ich will verkündigen deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde will ich dir lobsingen. V. 13. Und wiederum: Ich werde mein Vertrauen setzen auf ihn, und wiederum: Siehe ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat“. — Diese drei Verse sind nicht ‚beiläufige erläuternde Rechtfertigung des v. 10 gebrauchten Ausdrucks πολλοῦ υἱοῦ zum Nachweis des mit jenem Ausdruck schon angedeuteten Bruderverhältnisses zwischen Christus und den Gläubigen‘ (*Linn.* u. A.), wonach γάρ nicht argumentativ, sondern explicativ (= nämlich) stände. Diese Annahme scheidet an dem ἐπεὶ οὖν v. 14, wo οὖν die folgende Aussage als eine Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden einführt; wie denn auch der Ausdruck παῖδια auf v. 13 zurückweist (vgl. *Riehm, Kurtz, Hofm.*). Nach v. 10 erwartet man den Nachweis, warum es Gott geziemte, den Urheber des Heils durch Leiden zu vollenden. Diesen Nachweis liefern freilich v. 11–13 nicht; aber er ist in dem ganzen bis v. 15, ja bis v. 18 reichenden Gedankenzusammenhange

(Hofm.) geliefert. Zunächst mit der Darlegung und Begründung des Verhältnisses, in welchem der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας zu den πολλοῖς υἱοῖς, die Gott zur δόξα fürte, steht. Beide, der Herzog ihres Heils und die vielen Söhne, sind alle von Einem (ἐξ ἑνός πάντες sc. εἶναι), haben von Einem ihren Ursprung. Die Participp. ἀγιάζων und ἀγιαζόμενοι stehen substantivisch. In ὁ ἀγιάζων ist ἀρχηγός τῆς σωτηρίας und in ἀγιαζόμενοι das πολλοῦς υἱοῦς näher entwickelt. Der Verf. wälte nicht das durch σωτηρίας nahe gelegte ὁ σώζων und οἱ σωζόμενοι, sondern ἀγιάζων und ἀγιαζόμενοι, um das Verhältnis zwischen Jesu und den zur δόξα zu führenden Söhnen grundwesentlich zu bezeichnen. σωτήρ Heiland ist Jesus, der ewige Son Gottes dadurch geworden, daß er als Mensch durch sein Todesleiden die Reinigung von Sünden (1, 3) gewirkt und dadurch unsere Heiligung ermöglicht hat, vgl. 9, 13f. 10, 10. 14. 29. 13, 12. — ἀγιάζειν bed. im bibl. Sprachgebrauche nicht blos absondern (ἀφορίζειν), wenn es auch im Gegensatz zu einem κοινόν nicht one Besonderung stattfinden kann. Heiligen heißt mit Gott in die seiner Heiligkeit entsprechende Verbindung bringen, oder bewirken, daß etwas in seinem Maße an der göttlichen Heiligkeit d. i. an der in seiner erwählenden Liebe sich offenbarenden lautereren Reinheit Gottes participirt. Wenn das Subject der Heiligung Gott oder Christus ist, heißt es s. v. a. in die der Zugehörigkeit der sündigen Welt entgegengesetzte, bzw. erlösende Gemeinschaft Gottes aufnehmen (Cremers S. 53). Vermittelt wird die Heiligung der Menschen durch den Opfertod oder das Blut Jesu Christi 10, 10. 14 u. a. Durch Christum, den Erstgeborenen (1, 6) werden die Menschen aus dem Verderben der Sünde in den Stand der Gotteskindschaft eingesetzt, zu υἱοὶ θεοῦ erhoben. Πάντες bezieht sich nicht blos auf die ἀγιαζόμενοι (Beng.), sondern mit diesen zugleich auf den ἀγιάζων, wie aus der engen Verbindung beider mittelst τὸ — καὶ erhellt. Und πάντες nicht ἀμφοτέροι schreibt der Verf., um den einen ἀγιάζων und die vielen ἀγιαζόμενοι nach ihrer gemeinsamen Herkunft zusammenzufassen. Der Eine (ἑνός) ist Gott, welcher das Heilswerk der Heiligung veranstaltet hat. Was der Heiligende d. i. Jesus und die zu Heiligenden werden, das sind und werden sie aus Gott.

Demnach kann ἐξ ἑνός nicht auf die gemeinsame Abstammung von Adam (Hofm. u. A.), sondern nur auf den gemeinsamen Ursprung aus Gott gehen. Dies ergibt sich aus der Correspondenz des ἐξ ἑνός mit dem δι', οὗ τὰ πάντα v. 10. Dagegen wendet zwar Hofm. ein, daß es dann ἐξ αὐτοῦ heißen würde, weil der Nachdruck gerade darauf läge, daß Gott es ist, von dem sie, dann aber nicht allesamt, sondern er und sie unterschiedlicher Weise stammen. Allein warum soll dies (nämlich πάντες) nicht ausgesagt sein? Ist denn die unterschiedliche Weise nicht schon durch das Verhältnis des ἀγιάζων zu den ἀγιαζόμενοι angedeutet, und damit der Misdeutung, der gleichen Herkunft der Jesum in sich schließenden Gesamtheit von Adam vorgebeugt? Die Vollendung wegen seines Todesleidens zum Urheber des Heils vieler Söhne, für die er die Bitterkeit des Todes geschmeckt hat, durch seine Krönung mit Herrlichkeit (v. 9 f.) unterscheidet ihn doch deutlich genug von den Söhnen,

die durch ihn geheiligt werden, als den Son, den Gott als ἀπαύρασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ zum Erben von allem gesetzt hat (1, 3).¹ Und wie paßt zu der Deutung des ἐξ ἑνὸς πάντες von der gemeinsamen Abstammung Jesu mit allen von Adam der folgende Satz: weshalb er sich nicht schämt, diese Brüder zu nennen? Liegt in dem οὐκ ἐπαισχύνεται *cel.* nicht auch eine Andeutung, daß Jesus ungeachtet des seine Menschwerdung voraussetzenden Todesleidens nicht gleich den übrigen Menschen von Adam her stammt? Als Son Adams stände er ja allen Adamskindern als Brüdern ganz gleich, wogegen die Aussage: οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφούς αὐτοὺς καλεῖν ein Verhältnis der Herablassung des ἀγιάζων zu den ἀγιαζόμενοι andeutet; gleich der Herablassung Gottes zu den Patriarchen in 11, 16. Ein Verhältnis, welches nicht in der natürlichen Herkunft von Gott begründet ist, d. h. darin, daß die zu Heiligenden als nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene υἱοὶ τοῦ θεοῦ auch υἱοὶ τοῦ χριστοῦ sind und heißen, wie *Kurtz* irrig deutet, sondern seinen Ursprung in der Gnadenordnung hat, nach welcher der Heiligende als menschengewordener Son Gottes die Menschen, welche an ihn glauben, heiligt und zu Gottessöhnen macht. Richtig erklärt *Lün.*: ‚der ἀγιάζων schämt sich nicht, denn Christus ist der Höhere‘. Schon *Chrys.* u. *Theodrt.* bemerken zu οὐκ ἐπαισχύνεται, daß es auf die διαφορά τῆς υἰότητος hindeute. ‚Jesus ist als Gottes Son unendlich erhaben über die Menschen; aber in die menschliche Niedrigkeit eingegangen und in diesem Stande von Gott durch Leiden vollendet, ist er in Bruderverhältnis zu den Menschen getreten‘ (*Del.*). — Um nun zu zeigen, daß der Heiligende sich als Bruder derer ansieht, fühlt und ausspricht, stellt der Verf. alttestamentliche Worte zusammen, die er als Aussprüche des Zukünftigen anführt.

V. 12. Mit λέγων wird der Spruch Ps. 22, 23 nach der LXX gedächtnismäßig angeführt und διηγήσομαι der LXX mit dem zu τὸ ὄνομα σου besser passenden ἀπαγγελῶ vertauscht. Ps. 22 enthält ein Gebet Davids, ausgehend von trostlosem Angstgeschrei, fortschreitend zu vertrauensvollem Hilfruf, endigend in Dankgelübde und Anschauen der

1) Die Notwendigkeit der Beziehung des ἑνός auf Gott, nicht auf Adam hat schon *Del.* dargelegt in folgender Weise: ‚Nachdem Gott v. 10 als absolutes Ziel und als absolute Ursache bezeichnet, nachdem Er dort den Heilsbedürftigen einerseits, dem Heilserwerber andererseits übergeordnet worden als der diesen durch Leiden Vollendende, um jene zu dem bestimmungsgemäßen Herrlichkeitsziele zu führen, nachdem endlich dort die Menschen als πολλοὶ υἱοὶ (wozu doch kaum jemand τῶν ἀνθρώπων ergänzen wird) von dem Heiland nicht als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern als υἱὸς τοῦ θεοῦ unterschieden worden sind, kann der Eine, auf welchen v. 11 den Heiligenden wie die zu Heiligenden zurückführt, doch kein anderer als Gott sein; wozu kommt, daß von der Brüdergemeinschaft mittelst gleicher Menschennatur erst v. 14 die Rede ist. Der Verf. unterscheidet nämlich zwei Seiten der Brüdergemeinschaft; sie ist 1) Gemeinschaft gleicher gottgewirkter Heiligung, die Gott an dem Heiland unmittelbar und an uns mittelbar durch ihn vollzieht; 2) Gemeinschaft gleicher menschlicher Natur, weil die Heiligung nur durch den Tod hindurch erfolgen konnte, also Annahme sterblichen Fleisches und Blutes voraussetzte‘.

weltumfassenden Folgen, die aus der Rettung des Leidenden hervorgehen. Die Veranlassung zu dem Leidensbilde dieses Ps. fanden *Thol., Hofm. u. Del.* in der Lage Davids in der Wüste Maon, 1 Sam. 23, 25, als Saul, dem die Sifiter seinen Bergungsort auf dem Hügel verraten hatten, mit seinen Kriegerern ihn mit seiner Mannschaft umzingelt hatte, ihn zu greifen, und David nur dadurch gerettet wurde, daß Saul durch die ihm von einem Boten überbrachte Meldung, daß die Philister ins Land eingefallen waren, von der Verfolgung Davids sofort abzustehen genötigt wurde. Dagegen hat aber schon *Ezrom Rudinger* in *libri Psalm. paraphrasi lat. 1580* die Spuren des bestehenden Heiligtums auf Zion in v. 4 und im letzten Teile des Ps. geltend gemacht und die geschichtliche Veranlassung in der Lage Davids auf der Flucht vor Absalom gesucht. Diese erachtet auch *Holtzheuer* im Comm. zu u. V. für die einzige Zeit, in welche der Ps. passe, weil, da David weiß, daß der Heilige in Israel sich von ihm gewandt hat, da Trostlosigkeit bei Tag und bei Nacht seine Stimmung ist. Aber auch von dieser geschichtlichen Beziehung gilt, was *Del.* in bezug auf die Saulische Verfolgungszeit bemerkt, daß sich die Erlebnisse Davids in dieser Bedrängnis keinesfalls mit den grausigen Leidenszügen dieses Psalms dergestalt gedeckt haben, daß diese sich als ein historisch-treues Abbild derselben ansehen ließen. Dagegen deckt sich das Leidensbild der ersten Hälfte des Ps. mit dem Leiden Jesu Christi. „Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche in v. 15—18 uns malerisch treu vor Augen tritt: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Peinigung der Hände und Füße und der brennende Durst, den der Erlöser, auf daß die Schrift erfüllt würde, in dem Rufe $\delta\psi\omega$ kundgab Joh. 19, 28; Lästernde und Kopfschüttelnde gingen an seinem Kreuze vorüber Mth. 27, 39, wie v. 8 sagt; Hönende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut; ihm helfen Mth. 27, 43, wie v. 9 sagt. Seine Kleider wurden geteilt und um seinen Rock das Los geworfen Joh. 19, 23 f., damit v. 19 dieses Ps. erfüllt werde. Das drittletzte der sieben Worte des Sterbenden Ἡλῆ, ἦλῆ κτλ. Mth. 27, 46. Mrk. 15, 34 ist das erste Wort unsers Ps. und die Aneignung des ganzen. — Ebenso wenig haben sich in Davids Leben die Aussichten verwirklicht, welche er in diesem Ps. an seine Rettung geknüpft hat. Die Schilderung derselben deckt sich mit den aus der Auferstehung Christi hervorgegangenen Folgen. „Kein Mensch in der vorchristlichen Zeit, auch kein Prophet konnte mit der Aussicht auf seine Rettung die Aussicht auf die Bekehrung der Heiden und die Beseligung der Menschen durch das Evangelium dieser Rettung verbinden, wie v. 28—32 geschieht — kein Mensch außer dem berufstreuen theokratischen König, welcher zumal seit 2 Sam. 7 das, was die patriarchalische Verheißung vom Samen Abrahams sagt, daß die ihn segnen gesegnet und die ihm fluchen vom Fluch betroffen werden sollen, auf sich beziehen durfte“ (*Del.* Comm. zu Ps. 22 S. 222 ff. der. 4. A.). „David redet in diesem Ps. aus seinem eigenen Herzen heraus, steigt aber mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseit der Tiefe seines Leidens liegt, und steigt mit seinen

Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseit der Höhe seines Leidenslohns liegt'. Dadurch wird der Ps. zu einer typisch prophetischen Weißagung auf Christum; nicht bloß als ein Denkmal einer Stelle des Lebens Davids, das um der heilsgeschichtlichen Stellung Davids willen geeignet war, als alttestamentlicher Ausdruck dessen gelesen zu werden, worin der neutestamentliche König des Volkes Gottes diesem alttestamentlichen entspricht', wie *Hofm.* den Ps. für typisch hält, sondern typisch prophetisch in der Weise, daß David, dem Charakter lyrischer Dichtung gemäß auf dem Grund und Boden seiner individuellen Erlebnisse sich als den Messias Gottes, auf welchen die Verheißungen zielen, anschaut und vermöge dieser Selbstanschauung im Lichte des heilsgeschichtlichen Berufs die historische Wirklichkeit seiner Erlebnisse sich ihm idealisirt, und sowol was er erlebt, als was er erhofft hat, dadurch eine in die Geschichte des schließlichen und warhaftigen Christus Gottes hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes gewinnt. Wie Gott der Vater die Geschichte Jesu Christi ratschlußmäßig gestaltet, so gestaltet sein Geist, welcher der Geist Gottes und des künftigen Christus zugleich ist, auch die Selbstaussagen Davids, des Typus des Künftigen, zu jener Vertiefung und Verklärung, vermöge welcher sie zum Worte der Weißagung erwächst, daß sich gewissermaßen mit Recht sagen läßt: Christus rede hier durch David, inwiefern der Geist Christi durch ihn redet und das vorbildliche Leiden seines Ahns zum Darstellungsmittel seines künftigen eigenen macht' (*Del.*).¹

1) Den typisch prophetischen Charakter des 22. Ps. erkennt auch *v. Orelli* S. 126 ff. vollständig an und bemerkt darüber: 'Was der Psalmdichter vielleicht nur bildlicher Weise, jedenfalls drastisch ausmalend, klagt, das ist dem Gottessone leibhaftig widerfahren. Es gilt dies von einer Reihe von Aussagen des Psalms, welche nicht buchstäblich zu pressen waren, aber an Christo sich buchstäblich erfüllt haben. Hierin zeigt sich jener von göttlicher Providenz kunstvoll geordnete objective Zusammenhang: jene Vorsehung hat auch den Wortlaut des frommen Gebetes so gestaltet, daß es ohne Wissen des Beters zur Weißagung wurde, und hinwieder in der Geschichte Jesu auch das Aeußerliche, scheinbar Zufällige so bestimmt, daß darin die alten prophetischen Sprüche verkörpert erschienen'. Doch meint *Or.*, daß dieser Leidenspsalm schwerlich von David selber sei, wie die Ueberschrift angibt, da 'David in der saulischen Verfolgungszeit kein gebrochener Mann war, wie der Beter unsers Psalms scheint'. Aber dieser Eindruck würde, auch als begründet angenommen, nur beweisen, daß der Ps. nicht aus der saulischen Verfolgungszeit stammt. Und dieser Zeit kann er allerdings nicht angehören, hauptsächlich wegen der im zweiten Teile ausgesprochenen Hoffnung von den segensreichen Folgen der Errettung des Verfassers für alle Völker, indem David solche Hoffnung erst nach Empfang der göttlichen Verheißung von der ewigen Dauer seines Königtums 2 Sam. 7 hegen konnte. Auch geriet David noch als König bei der Empörung Absaloms in eine Lage, die geeignet war, die Erinnerung an alle während der saulischen Verfolgungszeit erlebten Leiden in seiner Seele wachzurufen. In dieser Lage konnte er nicht nur die Klagen unseres Psalms im Gebete von Gott ausschütten, sondern sein Gebet auch mit der Hoffnung schließen, daß seine Errettung den Völkern Anlaß zum Preise des Herrn geben werde. — Wenn der Psalm, wofür auch *v. Or.* sich erklärt, von einem

In diesem typisch prophetischen Sinne hat der Verf. die aus dem Psalm citirten Worte durch λέγων als Worte Christi angeführt, zum Erweise der Stellung, welche Jesus, der Heiligende als Son Gottes zu den Menschen, die geheiligt werden, als seinen Brüdern einnimmt. — Daß nämlich v. 12 u. 13 nicht, wie *Lün.* u. A. meinen, Schriftbelege für das οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφούς αὐτοῦς καλεῖν sein können, zeigen evident die beiden Citate v. 13, in welchen von ἀδελφοί keine Rede ist. Aber auch v. 12 enthält mehr als einen Beleg für ἀδελφούς αὐτοῦς καλεῖν, nämlich die Aussage, daß der im A. T. verkündigte Messias seinen Brüdern den Namen Gottes kundtut. Das Partic. präs. λέγων mit dem ihm entsprechenden Präsens ἐπαισχύνεται gilt selbstverständlich von der Zeit, wo der ἀγιάζων im irdischen Leben stand, um den Tod für alle zu erleiden. Der Verf. unsers Briefs mußte sich präsentisch ausdrücken, weil er das, was er von Jesu sagen will, in Schriftworte faßt, in denen er es ihn selbst aussagen läßt, vgl. 10, 5. Irriger Weise hat daraus *Kurtz* geschlossen, daß der Verf. es vor die Menschwerdung des Sonos setze, und darin die Willigkeit und die Absicht desselben, mittelst Menschwerdung den Heilsrat Gottes den Menschen zu verkündigen, ausgesprochen habe — ein dem Contexte ganz fremder Gedanke. Die ἐκκλησία, in welcher er Gotte für die ihm gewarte Rettung lobsingeln will, ist im historischen Sinne des Ps. die Gemeinde der Gottesfürchtigen des A. Bundes, im typisch prophetischen Sinne die durch jene vorgebildete Gemeinde der durch Christum Geheiligten.

V. 13. Die mit καὶ πάλιν eingeführten und durch Wiederholung des καὶ πάλιν in zwei Aussprüche getheilten Schriftworte sind aus Jes. 8, 17 u. 18 der LXX genommen, mit dem Zusatze ἐγὼ und der Voranstellung des ἔσομαι vor πεποθώς. Zwar findet sich πεποθώς ἔσομαι außerdem in Jes. 12, 2 und in dem Liede Davids 2 Sam. 22, 3; aber ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία *et.* nirgend weiter als in Jes. 8, 18, daher der Verf. one Zweifel die Worte citirt. — Der Trennung der beiden bei Jesaja verbundenen Sätze durch das eingeschobene καὶ πάλιν liegt natürlich nicht die äußerliche Absicht: ‚die Schriftbeweise zu häufen‘ (*Lün.*), zu Grunde. Ebenso wenig aber will der Verf. damit ‚das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Christo und den Christen von zwei verschiedenen Seiten darstellen; in dem ersten Ausspruche andeuten, wie der menschgewordene Gottesson auf den Standpunkt des Menschen herabgestiegen ist, im zweiten dagegen, wie die erlösten Menschen von Gott auf den Standpunkt Christi emporgehoben sind, wie *Kurtz* in wunderlich gesuchter Weise glaubt. ‚Denn wo sagt das erste von einem Herabsteigen oder das zweite von einem Emporheben? Und was hätte das eine und das andere mit dem Satze gemein, der damit aus der Schrift belegt werden soll?‘ (*Hofm.*). — Die beiden Citate dieses V. enthalten Aussagen über die Art und Weise, wie der Heiligende mit

hervorragenden Haupte der theokratischen Gemeinde verfaßt ist, so wird nach David schwerlich ein so hervorragendes Haupt in Israel zu finden sein.

denen die geheiligt werden sich zu Gott stellt. Die drei Schriftcitete (v. 12 u. 13) dienen sonach zur Begründung der Aussage v. 11^a, daß der ἀγιάζων und die ἀγιαζόμενοι von Einem herkommen. — Καὶ πάλιν v. 13^a ist nicht einfache Fortsetzung des λέγων v. 12, sondern schließt sich an den Satz an, welchem λέγων angehört, wonach λέγει, nicht λέγων zu ergänzen ist.

Das Subject ἐγώ ist in Jes. 8 der Prophet, der im Gegensatz zu dem Volke, welches in seiner Bedrängnis zu Nekromanten und Warsägern seine Zuflucht nahm, sein Vertrauen auf Gott den Herrn setzt. Dieses Wort aus dem Munde Jesaja's führt der Verf. unserer Epistel als ein Wort Jesu an; doch nicht bloß insofern, als es eine und dieselbe heilsgeschichtliche Ordnung ist, vermöge welcher von dem Propheten des alten und dem des neuen Testaments das Gleiche gilt, daß Jesus gleichwie Jesaja darauf angewiesen ist, auf Gott seine Zuversicht zu setzen, und dem hoffend entgegenzuwarten, womit Gott seine durch ihn selbst geoffenbarte Verheißung erfüllen wird (*Hofm.*) Dies reicht nicht hin, um eine ‚Umdeutung‘ des aus Jesaja's Munde entnommenen Wortes in ein Wort Jesu zu rechtfertigen. Denn nicht jedes von einem Propheten amtlich ausgesprochene Wort wird im N. T. als ein Wort Jesu betrachtet; sondern nur das auf die Zukunft des Gottesreichs, und speciell auf Christi Leiden und nachfolgende Verherrlichung Bezügliche haben die Propheten durch den Geist Christi der in ihnen war zuvor bezeugt (1 Petr. 1, 11). Dazu haben wir auch die hier angeführten Worte aus Jes. 8, 17 u. 18 zu rechnen. Denn es kommen hiebei nicht bloß die Worte: „Ich vertraue auf ihn (Jahve)“, sondern auch die durch Wiederholung das καὶ πάλιν besonders hervorgehobenen Worte: „Siehe ich und die Kinder die mir Gott gegeben“, in betracht. Τὰ παιδιά sind die beiden Söhne des Propheten mit ihren bedeutsamen Namen *Schear juschub* d. h. der Rest bekehrt sich, und *Maher schalal chasch bas* d. h. Eilebeute, welche Jesaja auf göttlichen Befehl mitgenommen (Jes. 7, 3 u. 8, 18), um einerseits dem abgöttischen König Ahas mit seinem Anhang das über das Reich Juda hereinbrechende Strafgericht, andererseits den auf den Herrn Vertrauenden die Rettung vor dem Verderben und das nach dem Gericht für den Rest des Volks anbrechende Heil anzukündigen. Die Söhne mit ihren bedeutungsvollen, die Zukunft des Volkes Gottes symbolisch abschattenden Namen, die Gott dem Propheten gegeben hatte, waren Unterpfänder sowohl des Gerichts als der Gnade, und waren dem Volke vor Augen gestellt als lebendige Bürgen für den Propheten und die Frommen in Israel, daß der Herr Zebaoth auf Zion throne und sein Reich nach dem Gericht in Herrlichkeit vollenden werde (Jes. 8, 18^b). — Wenn also Jesaja das Wort ausspricht: Ich vertraue auf den Herrn; siehe ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat, so spricht er damit nicht nur die zuversichtliche Hoffnung aller Frommen aus, sondern er erscheint mit seinen Söhnen zugleich als ein Typus Jesu Christi, der mittelst freiwilliger Uebernahme des Todesleidens den göttlichen Heilsrat verwirklicht und der Anfänger und Vollender unsers Glaubens geworden ist. In

diesem typischen Sinne sind die Worte des Propheten hier als Worte Jesu angeführt.

V. 14 u. 15. „Dieweil nun die Kinder gemeinhabe Blut und Fleisch, hat auch er an denselbigen nahezu teilgenommen, damit er durch den Tod machtlos machte den, der die Gewalt des Todes hat, d. i. den Teufel (v. 15), und befreite die, so durch Furcht des Todes das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten wurden“. — An das letzte Citat aus Jes. 8 anknüpfend zeigt nun der Verf., inwiefern es Gott geziemend war, daß der Urheber unsers Heils durch Leiden vollendet würde. — Um die Herrschaft des Todes, der die Menschen verfallen waren, zu vernichten, mußte der Heilige (ὁ ἁγιάζων) an Blut und Fleisch der Menschennatur teilnehmen, damit er durch seinen Tod die zu Heiligenden von der Macht des Todes und der Todesfurcht befreien konnte. Die *παῖδια*, die in Jes. 8 als Vorbilder der auf den Herrn vertrauenden Gemeinde erwählten Söhne des Propheten, zieht der Verf. hier nach ihrer menschlichen Natur in betracht, um daraus das Eingehen des Sones, der nach göttlichem Räte der Urheber unseres Heils werden sollte, in die Gemeinschaft der Menschennatur zu erweisen. κοινονεῖν gemeinsamen Anteil haben, teilhaftig sein, mit dem Genitiv der Sache, die man gemeinschaftlich besitzt; auch mit dem Dativ: an etwas teilhaben, z. B. Röm. 15, 27. 1 Tim. 5, 22. 1 Petr. 4, 13 u. a. — αἷμα καὶ σὰρξ hier u. Eph. 6, 12, sonst gewöhnlich σὰρξ καὶ αἷμα Fleisch und Blut, Bezeichnung der menschlichen Natur nach ihren materiellen Bestandteilen, wobei das Fleisch als der festere augenfällige Bestandteil vor dem mehr innerlichen Fluidum genannt ist; hier umgekehrt, das Blut als Vehikel der Seele vorangestellt, warscheinlich in Hinblick auf das Blutvergießen, auf welches hin der Heiland in die Gemeinschaft des Leibeslebens mit uns getreten ist (*Del.*). — καὶ αὐτός auch er d. i. ὁ ἁγιάζων, Jesus der Heiland. μετέσχεν nahm teil τῶν αὐτῶν an denselben, nämlich an Blut und Fleisch. Das *perf. χειρονώνηκεν* bezeichnet die Naturgemeinschaft der *παῖδια*, als einen in der Naturordnung begründeten und fortdauernden Tatbestand, und der *aor. μετέσχεν* das zeitliche Eintreten Jesu in die den Menschen eigene Naturbeschaffenheit. Gegen die Bedeutung des Aorists verstößt *Hofm.*'s Erklärung: er ist Fleisches und Blutes teilhaftig gewesen. Der Verf. setzt aber hinzu *παραπλησίως* annähernd, nahezu gleich, nicht: gleichermaßen oder gleichfalls, was *παραπλ.* nicht bedeutet, sondern nur: in nahezu gleichkommender d. h. ähnlicher Weise. Die in dem *παραπλ.* angedeutete Einschränkung völliger Gleichheit ist aber nicht (mit *Lün.* u. A.) auf die Sündlosigkeit Jesu (4, 15) zu beziehen; diese Beziehung ist dem Contexte fremd. Sie bezieht sich darauf, daß Jesus nicht blos Mensch war, sondern als Gottes Son an Blut und Fleisch der menschlichen Natur teilgenommen hat. — Dies geschah, damit er durch seinen Tod den außer Kraft setzte, dessen Machtgebiet der Tod war, nämlich den Teufel, und diejenigen erlöste, so viel ihrer durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten wurden. Dieser doppelte Zweck ließ sich one die Menschwerdung nicht erreichen. Um den

Tod erleiden zu können, mußte er Fleisch und Blut der dem Tod unterworfenen Menschennatur annehmen, und erdulden mußte er den Tod, um durch seinen Tod die Gewalt des Todesfürsten brechen zu können. διὰ τοῦ θανάτου durch den Tod, den er erlitt; nicht ‚durch den daseienden Tod‘ (*Hofm.*). τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου den, der die Macht, den Tod zu verhängen, besitzt. So wird der Teufel nach seinem Machtgebiete bezeichnet. Dieses Machtgebiet hat er durch Verführung der Stammeltern unsers Geschlechts zur Sünde, durch welche der Tod in die Welt gekommen ist, erlangt (Gen. 3, 19. Sap. 2, 24. Röm. 5, 12. Apok. 20, 10) und vermöge fortdauernder Verführung zur Sünde behauptet. Jesus aber hat diese Herrschergewalt des Teufels dadurch zunichte gemacht, daß er für alle Sünder (ὐπὲρ παντός v. 10), nämlich zur Sünung und Tilgung ihrer Sünde, den Tod erlitt und die Reinigung von Sünden vollzog (1, 3). — V. 15. Dadurch aber sollte Jesus — dies war der zweite Zweck seines Todes — diejenigen erlösen, welche durch Todesfurcht lebenslänglich geknechtet waren. ἐνοχοὶ δουλείας in Knechtschaft gehalten. δουλείας erhält seine nähere Bestimmung durch das vorhergehende φόβῳ θανάτου: die Knechtschaft der Todesfurcht. Dies ist auch zu ἀπαλλάξῃ zu ergänzen. Die durch Todesfurcht Geknechteten befreien heißt sie von dieser Knechtschaft erlösen. — τούτους ὅσοι diese so viel ihrer waren, weist nicht auf τὰ παιδιά (v. 14) zurück, sondern τούτους wird durch ὅσοι *cet.* näher bestimmt. Es sind die unerlösten Menschen, so viel deren sich durch Jesum heiligen lassen, indem sie die sündetilgende Frucht seines Todes im Glauben sich zueignen. διὰ παντός τοῦ ζῆν statt διὰ πάσης τῆς ζωῆς ist auch im Griechischen gebräuchlich, wo es darauf ankommt, das Leben weniger nach seiner Beschaffenheit, als hauptsächlich nach seiner Dauer zu betonen.

V. 16. „Denn er erfaßt ja doch nicht Engel, sondern Abrahams Samen erfaßt er“. — *Luther's* Uebersetzung nach der Vulg.: ‚denn er nimmt nirgend die Engel an sich, sondern den Samen Abrahams nimmt er an sich‘ ist nicht genau. οὐ δήπου heißt nicht *nusquam*; δήπου läßt sich nicht einheitlich mit οὐ verbinden; sondern δήπου: gewiß, augenscheinlich in irgend einem Punkte oder einer Hinsicht = sicherlich wol, drückt die gewisse Erwartung aus, daß das Gesagte nicht in Abrede gestellt werde, und entspricht mit οὐ verbunden unserem: doch wol nicht, doch nicht etwa, vgl. *Kühner* Gr. II S. 684 f. — ἀντιλαμβάνεσθαι τινος heißt weder: jemand annehmen, noch sich jemandes annehmen, sondern im Activ: hinzunehmen, dann erfassen, ergreifen, im Medium: sich woran halten, für sich anfassen, angreifen, erfassen, und kommt in der LXX als Uebersetzung von יָצָא, רָצַח und שָׁח vor. Die Form des Ausdrucks erinnert an Jes. 41, 8f.: ‚Und du Israel, mein Knecht, den ich erkieset, *Same* Abrahams, meines Liebhabers, der ich dich erfaßt habe (יִצְחָק אֲבְרָהָם וְיַעֲקֹב, οὐ ἀντελαβόμεν) von den Enden der Erde her‘. Vgl. dazu noch die 8, 9 citirte Stelle Jer. 31, 32, wo der Tag der Erlösung Israels aus Aegypten ἡμέρα ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν genannt wird. Von einem Annehmen der menschlichen,

nicht der engelischen Natur ist also nicht die Rede. Dieser Gedanke paßt — vom Sprachgebrauch abgesehen — nicht in den Zusammenhang. Der Satz: daß Jesus an Fleisch und Blut der Menschen teilgenommen hat, um durch seinen Tod die Macht und die Furcht des Todes zu vernichten, kann nicht mit dem Gedanken, daß er die Natur nicht der Engel, sondern der Menschen annimmt, begründet werden. Das Präs. ἐπιλαμβάνεται paßt durchaus nicht zu dem Aor. μετέσχεν. Dazu kommt, daß σπέρμα Ἀβραάμ kein sachgemäßer Ausdruck für Menschen (ἄνθρωποι) ist. Die Objecte ἀγγέλων und σπέρματος stehen one Artikel, den Gedanken ausdrückend: Nicht Engel sind es, die er erfaßt, um sie von der Knechtschaft des Todes zu befreien, sondern Abrahams Same ist es. Darin liegt auch kein Widerspruch mit Kol. 1, 20, wie *Bl., de W., Lün.* meinten. Denn erlösungsbedürftig und erlösbar sind eben nur die Menschen (*Del.*). Die Nennung aber des Samens Abrahams statt der Menschen läßt sich nicht daraus erklären, daß der Verf. an Judenchristen schrieb und daher von Heidenchristen absah, sondern ergibt sich aus dem Zusammenhang der Entwicklung. Wie die Erwähnung der ἄγγελοι auf den Satz v. 5, daß nicht den Engeln die zukünftige Welt unterworfen ist, zurückweist, so bezieht sich σπέρμα Ἀβρ. auf die ἀγιαζόμενοι v. 11, die mit dem ἀγιάζων von dem einen Gott herkommen, dem es geziemend war, den ἀγιάζων d. i. Jesum durch Leiden zum Urheber des Heils der als ἀδελφοί bezeichneten ἀγιαζόμενοι zu vollenden. Wenn auch Jesus dazu die irdisch menschliche Natur angenommen hat, um durch den Tod die Macht des Todesfürsten zu brechen, so hat er doch nur den gottgeziemenden Heilsrat der Erlösung seiner Brüder, die geheiligt werden sollen, ausgeführt, d. h. mit anderen Worten: so hat er sich der gläubigen Gemeinde Gottes erlösend angenommen. Diese Gemeinde, nicht aber Judenchristen, noch auch weder die alttestamentliche noch die neutestamentliche Gemeinde der Gläubigen für sich heißt σπέρμα Ἀβραάμ, sondern ‚die aus dem A. Test. in das neue hineinreichende Gottesgemeinde, welche auf Abrahams Berufung und Glaubensgehorsam als ihre grundlegenden Anfänge zurückgeht, Israel und die Gläubigen aus der Menschheit‘ (*Del.*). ‚Daß Jesus Mensch ward, um für Menschen sterben zu können, wird daraus begründet, daß nicht Engel das Ziel seines heilbringenden Tuns sind, sondern diese aus der Menschheit gesammelte Gottesgemeinde‘ (*Del.*). Das Präs. ἐπιλαμβάνεται ist Ausdruck des Jesu als Urheber des Heils zustehenden Tuns oder des ihm eigenen Berufes, zu dessen Ausrichtung er durch seine Verherrlichung nach dem Todesleiden vollendet worden ist.

V. 17 u. 18. „Daher mußte er in allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde, in den Beziehungen zu Gott, um zu sünden die Sünden des Volks. V. 18. Denn vermöge dessen daß er selbst gelitten hat als einer, welcher versucht wurde, kann er denen die versucht werden helfen“. — ὅθεν nicht: darum, eine Bedeutung die ὅθεν überhaupt nicht hat, sondern als Ortspartikel: von wo, woher, nur daher, daraus, etwas das sich aus dem Vorhergehenden ergibt, einführend. Unrichtig bestimmt *Kurtz* den Zu-

sammenhang so: ‚darum weil er nicht Engel, sondern Menschen erlösen sollte‘; denn vom Erlösesollen ist weder in v. 16 noch im Vorhergehenden die Rede, sondern davon, daß es Gott geziemte, den Urheber unsers Heils durch Todesleiden zu vollenden. Aus der Art und Weise, wie Jesus durch Eintreten in unser Fleisch und Blut, um den Tod zu erleiden und durch seinen Tod die Macht des Todesfürsten zu brechen und die von Todesfurcht lebenslang Geknechteten zu erlösen, dieses gottgeziemte Heilswerk ausgeführt hat (v. 11–16) — daraus zieht der Verf. v. 17 den Schluß, daß Jesus in allen Stücken den Brüdern ähnlich werden mußte, um als barmherziger Hoherpriester die Sünden des Volks zu sühnen. — ὄφειλεν bezeichnet die für Jesum eingetretene Notwendigkeit als eine durch die Natur der Sache gebotene Pflicht im Unterschiede von ἔδει, welches die innere ratschlußmäßige Notwendigkeit ausdrücken würde. κατὰ πάντα in allen Stücken, nicht blos darin, daß er Blut und Fleisch der Brüder annahm, sondern auch darin, daß er die zuletzt mit dem Tode endigenden mancherlei Leiden, Anfechtungen und Kämpfe, die das menschliche Leben beschwerten und drücken, mit ihnen teilte. Dies war notwendig, ἵνα ἐλεήμων γένηται κτλ. damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde. Das durch γένηται von πιστός ἀρχ. isolirte ἐλεήμων könnte als Prädicat für sich genommen werden, wie in *Luther's* Uebersetzung: ‚auf daß er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester‘. Aber notwendig und allein richtig ist diese noch von *Bl., de W.* u. *Thol.* vorgezogene Auffassung keineswegs, daher von *Hofm., Del., Kurtz, Lün.* u. A. aufgegeben. Die invertirte Wortstellung hat schon *Beng.* feinsinnig daraus hergeleitet, daß ἐλεήμων rückwärts sieht, weil im Vorhergehenden sattsam begründet; πιστός ἀρχιερός aber vorwärts sieht, weil beide Begriffe ihrer weiteren Begründung im Folgenden warten. Dazu bemerkt *Del.* weiter, daß ἵνα ἐλεήμων γένηται für sich gefaßt seinem Gefühle nach etwas Unziemliches habe. ‚Ist Jesus derjenige, welchen der Verf. in c. 1 uns in ihm erkennen lehrt, so brauchte er nicht erst ἐλεήμων zu werden, denn Jahve spricht Exod. 22, 26: ἐλεήμων εἶμι. Und obgleich der Verf. in dem Heilswerke bisher mehr die Veranstaltung Gottes als die Selbstbestimmung des Heilandes hervorgehoben hat, so erhellt doch aus dem Bisherigen deutlich genug, daß auch schon die Menschwerdung im Erbarmen mit den Menschen auf seiten dessen, der sich ihr unterzog, ihren Beweggrund hat, so daß auch deshalb der Menschgewordene nicht erst ἐλεήμων zu werden brauchte. Wol aber kann gesagt werden, daß er ein barmherziger Hoherpriester werden, d. h. die zum Amte eines Hohenpriesters als solchen erforderliche Barmherzigkeit auf dem Wege eigener Erfahrung gewinnen sollte‘ (s. 4, 15. 5, 2. 7–10). — ἐλεήμων heißt Jesus als erbarmungsvoll im Verhältnis zu den Menschen; πιστός im Verhältnis zu Gott, als treu ausrichtend, wozu er berufen ist (s. wegen πιστός zu 3, 2). — τὰ πρὸς τὸν θεόν gehört nicht blos zu πιστός, auch nicht zu ἀρχιερός allein (*Bl.*), sondern zum Gesamtbegriff ἐλεήμων κ. πιστός ἀρχιερός. Barmherziger und treuer Hoherpriester sollte er werden, nämlich in den die Beziehung derer, für die er be-

stellt ist, zu Gott betreffenden Angelegenheiten, also in seinem Amtsbereiche (*Del.*). Diese amtliche Vertretung der Gemeinde in ihrer Beziehung zu Gott wird in dem Zwecksatze εἰς τὸ ἰλάσκεισθαι *cel.* näher bestimmt.

Das *verb.* ἰλάσκεισθαι kommt im N. T. außer hier noch Luk. 18, 13 in der passiven Bed. gnädig sein *c. dat. pers.* vor. Als *vox media* heißt es im Griechischen jemanden sich geneigt machen; bei *Homer* und auch später: die Götter sich geneigt machen, sie versöhnen, und überhaupt sie verehren; auch von Menschen gebraucht z. B. *Plut. Anton.* 67, 7 u. A. Dagegen im biblischen Sprachgebrauche findet sich ἰλάσκεισθαι verhältnismäßig selten, in LXX nur Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9 = דָּבַר, Dan. 9, 17. 2 Kön. 5, 18 u. a. = חָפַץ, Exod. 32, 13 = דָּבַר; sehr häufig aber das intensivere ἐξιλάσκεισθαι gänzlich versöhnen, als ständiger Ausdruck für das hebr. חָפַץ, oder auch = καθαρῖζειν Exod. 30, 10. 29, 37, oder = ἀγιάζειν Exod. 29, 33, 36, wird aber außer in Gen. 32, 2: ἐξιλάσομαι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν τοῖς δώροις, Prov. 16, 14: ἐξιλάσκεισθαι θυμόν und Sach. 7, 2: ἐξιλάσασθαι τὸν κύριον = חָפַץ חַסֵּד וְרַחֲמִים (begütigen, anfeihen) nie mit dem Accus. oder Dativ der Person, deren Gunst oder Zuneigung gewonnen werden soll, gebraucht. Nie ist Gott das Object der betreffenden Handlung, wie in der Profangrécität; nie heißt es: Gott versöhnen, wie selbst noch bei *Joseph.* öfter. Es finden sich nur die Constructionen ἐξιλάσκεισθαι περὶ ἀμαρτίας περὶ τινος z. B. Levit. 5, 18 u. ö., περὶ τινος ἀπὸ τῶν ἀμαρτιῶν Levit. 16, 34, ἐξιλ. περὶ τινος (Angabe der Person) z. B. Num. 17, 11, ἐξιλάσκεισθαι τινα (Person oder Sache, welcher die betreffende Handlung zugute kommt) Lev. 16, 20. 33 u. ö., ἐξιλ. τὰς ἀμαρτίας Sir. 3, 3 u. a., wie ἰλάσκεισθαι in unserem Verse. Im biblischen Sprachgebrauche ist nämlich ἰλάσκεισθαι und ἐξιλάσκεισθαι völlig an die Stelle des hebr. חָפַץ getreten, und die syntaktische Eigentümlichkeit wurzelt darin, daß die mit חָפַץ sich verbindende, biblische Anschauung sich entschieden von der profangriechischen Vorstellung unterscheidet. In der Profangrécität und in der biblischen ist ἰλάσκεισθαι der solenne Ausdruck für die Sühnhandlungen, aber die in beiden zu Grunde liegenden Vorstellungen von der Sünde sind verschieden. „Auf profanem Gebiete eignet der Gottheit von Natur eine den Menschen abgeneigte Gesinnung, deren energische Aeufßerung zwar insbesondere durch die Sünde hervorgerufen wird, unter der aber die Menschen schon *eo ipso* zu leiden haben. Um Wandlung dieser Gesinnung handelt es sich bei den die Gottheit versöhnenden Opfern. — Auf biblischem Gebiete verhält es sich anders. Gott ist nicht selbst schon den Menschen abgeneigt. Seine Gesinnung bedarf also nicht der Wandlung. Aber damit er nicht genötigt werde, ein anderes Verhalten einzuschlagen, also um seiner Gerechtigkeit willen, bedarf es einer Sühnung der Sünde. — Durch die Institution der Sünde kommt Gottes Liebe seiner Gerechtigkeit zuvor und entgegen. Durch die Vollziehung der Sünde entgeht der Mensch der Offenbarung des Zornes Gottes und bleibt im Bunde der Gnade. Nicht Gott widerfährt etwas, wie auf prof. Gebiete, das Opfer ist kein Tribut, welcher Gott zufrieden stellen soll

oder kann. Eher widerfährt dem Menschen etwas, der dem zukünftigen Zorn entnommen wird, vgl. Mtth. 3, 7. Röm. 5, 9. 1 Thess. 5, 9' (Cremer S. 392). Doch ist dadurch, daß Gott nie als Object des ἰλάσσεσθαι erscheint, nicht jede Beziehung der betreffenden Handlung auf Gott negirt, wie schon in unserem V. τὰ πρὸς τὸν θεόν, und Num. 31, 50. Lev. 1, 3 zeigen. Es handelt sich entschieden um Abwendung des göttlichen Zorns, vgl. Num. 17, 11 u. 8, 19. ἰλάσσεσθαι ist demnach der solenne Ausdruck für die Sünung der Sünde mit einem Opfer, als Ersatz dessen, was der Mensch selbst nicht leisten und nicht leiden kann. — Der Ausdruck τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ist im Hinblick auf das Opfer am großen Versöhnungstage Lev. 16, 15 gewält, aber unter λαός weder hier noch in 13, 12 das jüdische Volk zu verstehen, so daß statt des Genus d. h. der Menschheit überhaupt nur die eine Spezies dieses Genus, die jüdische Menschheit genannt wäre, weil der Verf. nur mit geborenen Juden zu tun hatte (*Grot., Linn.*). Wie λαός in Lev. l. c. nicht das jüdische Volk als solches, sondern die theokratische Gemeinde bezeichnet, so hier die Gemeinde der Heilsgeschichte, wie σπέρμα Ἀβρ. v. 16 das Geschlecht der Heilsverheißung, deren Sünden Jesus als Hoherpriester sünen sollte. ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ sind also nicht die Sünden der Einzelnen, sondern der Gemeinde schlechthin; und ἰλάσσεσθαι ist der einmalige Act der Sünung, wie ihn der jüdische Hohepriester alljährlich am Versöhnungstage vorbildlich vollzog, Jesus aber ein für alle mal mit seinem Opfertod vollzogen hat (7, 27).

In v. 18 wird das ὄφειλεν — ὁμοιωθῆναι ἵνα *cel.* begründet. Die Frage, ob ἐν ᾧ πέπονθεν in ἐν τούτῳ ὅτι, in dem das (was) er gelitten', oder in ἐν τούτῳ ὅτι, in dem daß er gelitten hat', aufzulösen sei, ist für den Sinn nicht maßgebend. ἐν kann nicht den Bereich, innerhalb dessen das Leiden fällt, angeben, weil der Bereich des mit Versuchungen verknüpften Leidens Jesum nicht dazu befähigen konnte, den Versuchtwerdenden Hilfe zu leisten. Diesen Gedanken nennt *Linn.* mit Recht einen schiefen. ἐν ᾧ bezeichnet die geistige Sphäre, in welcher das δύναται — βοηθῆσαι begründet ist, und ist deutsch durch ‚vermöge' wiederzugeben. Das Hauptverbum des Satzes ist das *perf.* πέπονθεν, das im Tode culminirende Leiden als einen abgeschlossenen, aber in der Gegenwart fortwirkenden Tatbestand ausdrückend. Vermöge dessen das (daß) er gelitten hat, kann er helfen. Dem πέπονθεν ist noch αὐτὸς περασθεὶς beigeordnet, und zwar αὐτός, um das Subject welches gelitten hat, zu betonen, und περασθεὶς, um die für den Gedanken bedeutsame Nebenbestimmung hervorzuheben. Zwar meint *Hofm.*, daß das aorist. Particip *περασθεὶς* sich nicht zum Anschluß an das *Perf.* πέπονθεν eigne, und sollte es als dasjenige, was dem Leiden Jesu die hier geltend zu machende Bedeutung gegeben hat, die damit verbundene Versuchung betonen, so dürfte es das den Ton auf sich ziehende αὐτός nicht bei sich haben. Aber für die erstere Behauptung fehlt jeder Beweis. Wenn das aorist. Particip sich nicht zu dem Anschluß an das *Perf.* πέπονθεν eignete, so würde es sich auch nicht für die Verbindung mit dem folgenden Präsens eignen, und an die Spitze des Nach-

satzes gestellt würde es einen, einer nur nebensächlichen Gegenüberstellung nicht zukommenden Nachdruck erhalten. Der Gedanke ist demnach folgender: Vermöge dessen, das er gelitten hat als einer der in Leiden selbst versucht wurde, kann er den Brüdern, die versucht werden, helfen.

Aus dem den Inhalt des vorigen Verses begründenden γάρ läßt sich nicht mit Kurtz folgern, daß τοῖς πειραζομένοις sich sachlich mit ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ decke, wenn auch die Sünung unserer Sünden durch das Gelittenhaben Christi, nicht durch sein Versuchtsein bedingt und ermöglicht sei. Obwol Jesus durch sein Todesleiden, das er für uns erduldet hat, um die Gewalt des Todesfürsten zu entkräften und uns von lebenslänglicher Knechtschaft der Todesfurcht zu befreien (v. 9 u. 17), zum Hohenpriester, der die Sünden der Gemeinde sünden kann, befähigt worden ist, so läßt sich doch daraus nicht folgern, daß er durch das Todesleiden zum πιστός ἀρχιερεύς, der die Sünden der Brüder vor Gott sünden kann, durch πειρασθεὶς dagegen zum ἐλεήμων ἀρχ., der dies auch tun will, geworden sei (Kurtz). Die beiden Prädicate ἐλεήμων und πιστός des Hohenpriesters lassen sich nicht auf das Wollen und Können verteilen, weil δύναται nicht die Geneigtheit, das Können auch zu wollen, in sich schließt. Die Bedeutung des πειρασθεὶς für das Hohepriestertum Jesu ersehen wir aus 4, 15 f. Hiernach besteht sie darin, daß er Mitleid mit unseren Schwachheiten haben kann, weil er in allen Stücken uns ähnlich versucht worden ist, wir also mit Freudigkeit zum Gnadenthron hinzutreten können. Nicht weil er barmherzig ist, sondern weil er gleich uns versucht worden ist, doch one Sünde, also aus Erfahrung unsere Schwachheiten kennt, ist er nicht nur ein barmherziger, sondern auch ein treuer Hoherpriester, auf den wir als schwache Menschen, die von der Sünde und der Lust der Welt versucht werden, uns verlassen können. — Daraus ergibt sich zugleich, daß τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι sich mit dem Inhalte des ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τ. λ. ebenso wenig deckt, als es dem Wortlaute nach ihm entspricht. — Das πειρασθεὶς und das ihm correlate πειραζομένοις hat der Verf. v. 18 als ein neues Moment hinzugefügt, um zu beweisen, daß Jesus in allem uns ähnlich werden mußte, um durch sein Todesleiden ein zur Sünung der Sünden der Gemeinde befähigter, barmherziger und zuverlässiger Hoherpriester zu werden.

Auf Grund der irrigen Annahme, daß τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι sich inhaltlich mit ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ decke, hat Kurtz dann ἵνα ἐλεήμων γένηται κ. πιστός ἀρχιερεύς so gedeutet: ‚Christus ist also nicht von vornherein Hoherpriester gewesen, sondern ist es erst geworden dadurch, daß und nachdem er uns in allem, also auch im Todesleiden gleichgemacht ist; — hat also sein hohepriesterliches Amt erst nach der Todeserduldung und auf Grund derselben angetreten, — verrichtete erst die Function eines Opfers für unsere Sünden, und dann die eines Hohenpriesters; — als Opfer hat er auf Erden durch seinen Opfertod das Sünmittel erworben, das er als Hoherpriester durch sein Eingehen in das

himmlische Heiligtum vor Gott zur Geltung und Anwendung brachte.¹ — Bei dieser Argumentation sind erstlich die Prädicate *ἐλεήμων* und *πιστός* ganz außer Acht gelassen. Der Verf. unsers Briefs sagt nicht: darum mußte Jesus in allen Stücken, also auch durch das Todesleiden den Brüdern gleich werden, damit er Hoherpriester würde, der die Sünden des Volks sünden konnte, sondern schreibt: damit er ein *barmherziger und treuer* Hoherpriester würde. Daß Jesus erst durch sein Todesleiden Hoherpriester geworden sei, kann man aus v. 17 u. 18 nur schließen, wenn man die Worte *ἐλεήμων καὶ πιστός* ignorirt und mittelst ungenauer Bestimmung des Zusammenhangs daraus, daß die Idee des Hohenpriesters erst hier eingeführt sei, weiter schließt, daß der Verf. die Zeit habe angeben wollen, wann Jesus sein Hohepriestertum angetreten habe. Dabei wird aber nicht erwogen, daß auch 2, 5 der Gedanke: daß die Welt nicht Engeln unterworfen ist, anscheinend unvermittelt eingeführt wird, und doch durch die Ausführung von der Erhabenheit des Sones über die Engel schon vorbereitet war. So ist auch hier die Bezeichnung Jesu als Hoherpriester als Resultat aus der vorhergegangenen Erörterung über das Todesleiden Jesu für alle eingeführt, um erst in der Folge weiter entwickelt zu werden.

Was aber zweitens *Kurtz* in dem Excurs weiter für seine Ansicht beibringt, beruht auf unrichtigen Vorstellungen von der symbolisch-typischen Bedeutung der einzelnen Acte des alttest. Sünopferrituals. Hier unterscheidet *K.* nicht nur die Acte: Herzzuführen des Opferthieres zum Altar, Handauflegung, Schlachtung als prinzipiell und spezifisch laikale Verrichtungen von dem Auffangen des Blutes, dem Hinbringen des Blutes behufs der Application desselben an die dazu bestimmte Sünstätte, der Verbrennung der Fettstücke auf dem Altare und der Verwendung des übrigen Opferfleisches als prinzipiell und spezifisch priesterlichen (sacramentalen) Acten, sondern stempelt auch diese Unterscheidung in der Anwendung auf das Opfer Christi zu dem schriftwidrigen Gegensatz, daß der auf Erden (als Gegenbild des Vorhofs) erlittene Opfertod den Erlöser als neutestl. *victima*, sein Eingehen in den Himmel (als Gegenbild des Heiligtums) mit dem auf Erden im Tode vergossenen Sünblute ihn als

1) Schon die Socinianer (*Faustus Socin., De Jesu Christi, filii Dei natura* (Opp. II, 373) u. *Schlichting* im Comm. zu 1, 3) lehrten, daß das Hohepriestertum Christi erst jenseits begommen habe und mit des Erhöhten Königtume zusammenfalle, und daß der Kreuzestod Christi nicht der Schlachtung sondern der Darbringung des Opferthieres entspreche, dem Tode also nur die Bedeutung einer Vorbereitung oder Inauguration zum Antritt seines himmlischen Hohenpriestertums zugeschrieben werden könne. Diese Ansicht, welche bei den Socinianern ihren Grund in der Nichtanerkennung des Todes Christi als eines die Sünung unserer Sünden bezweckenden Opfertodes hatte, wurde später von *Peirce, Sykes, Joh. Dav. Michaelis, Tittmann* (*Opusc.* 213 ff.), *Griesbach* (*Opusc.* II, 426 ff.), von *Kuinoel, Schulz* und *Bleek* als mit der orthodoxen Lehre von dem Versöhnungstode Christi vereinbar adoptirt, aber von allen neueren Ausl. als mit der Lehre unsers Briefes in Widerspruch stehend verworfen, und ist erst von *Kurtz* in einem 10 Seiten langen Excurs zu 4, 14 erneuert und als Grundlehre des Hebräerbriefs verteidigt worden.

neutestl. *sacerdos* charakterisire. Diese victimalen und sacerdotalen Leistungen Christi sind, wie *K.* weiter behauptet — nicht nur nach Art, sondern auch nach Ort und Zeit scharf und gegensätzlich verschieden und geschieden; jene sind *Passion*, diese sind *Action*; jene gehören seinem irdischen, diese seinem himmlischen Berufe an; jene sind mit seinem Tode ein für allemal vollendet und abgeschlossen, diese beginnen mit der Himmelfahrt und setzen sich fort bis zur Parusie' (S. 152). — Allein wenn gleich, was niemand leugnet, der Opfertod unter den Gesichtspunkt der *Passion* fällt und seine Himmelfahrt eine *Action* ist, so bilden doch bei Christo, der als Opfer und Hoherpriester die Sünung unserer Sünden vollzieht, Tod und Himmelfahrt nicht gegensätzliche Acte, von welchen der eine auf Erden beginnt und mit der Grablegung abgeschlossen ist, der andere mit der Auferstehung aus dem Grabe und mit der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel erst anhebt. War denn etwa mit der Grablegung und der Auferstehung aus dem Grabe das zur Sünung unserer Sünden gebrachte Opfer schon vollendet? *Kurtz* selbst sagt S. 154: 'Wie im alttestl. Opfercultus nicht schon durch die Schlachtung des Opfethieres an sich die Sünung vollzogen war, sondern das durch den Opfertod hindurchgegangene Blut des Opfethieres erst nach den die Gnadengegenwart Gottes repräsentirenden Stätten (Brandopferaltar, Rauchaltar, Sünethron) Gott dargebracht und von ihm als zur Sünung geeignet angenommen und anerkannt sein mußte, ehe die Sünung als gültig angesehen werden konnte [sollte richtiger heißen: ehe die Sünung vollbracht war], so würde auch der Opfertod Christi nicht als voll-, all- und ewiggültiger Sünethod gelten können, wenn ihm nicht als einem solchen durch nachfolgende Auferstehung und Himmelfahrt das Siegel göttlicher Anerkennung aufgedrückt worden wäre'. Wenn aber die Application des Sünopferblutes an die Stätte der göttlichen Gnadengegenwart auch keine tiefere Bedeutung gehabt hätte als die, daß Gott die Sünung als gültig anerkannte, so würde doch diese Anerkennung der Gültigkeit der Sünung vonseiten Gottes beweisen, daß durch die Schlachtung des Opfethieres und das Auffangen seines Blutes behufs der Präsentation an der Stätte der göttlichen Gnadengegenwart die Sünung vollzogen war. Und dies auf Christum angewendet, so hat er ja durch sein Blutvergießen und seinen Tod am Kreuz die Sünung der Sünden vollzogen, und hat, da die Sünung der Sünden eine sacerdotale Function ist, schon vor seiner Auferstehung als Hoherpriester auf Golgata unsere Sünden getilgt, mithin sein Hohepriestertum nicht erst nach seiner Himmelfahrt angetreten.

Dazu kommt drittens, daß die Unterscheidung und Entgegensetzung der laikalen und der sacerdotalen Function beim Sündopfer nicht einmal für das alttestamentliche Gemeindegottesopfer begründet ist, und noch viel weniger auf das diesem entsprechende hohepriesterliche Sündopfer Christi sich anwenden läßt. Das Sündopferthier am Versöhnungstage konnte kein Laie zum Altare führen und dort schlachten, sondern allein der Hohepriester. Und selbst wenn er dieses Geschäft nur als Oberhaupt der ganzen Gemeinde verrichtete, wie *Kurtz* meint, so hat er doch dabei gleichzeitig als bürgerliches Oberhaupt der Gemeinde oder als Laie und als hohe-

priesterlicher Vertreter der Gemeinde gehandelt. Schon hieraus erweist sich der von *K.* aufgestellte Gegensatz von laikaler und sacerdotaler Action als nicht zutreffend. Noch evidenter erhellt dies aus der Vorschrift Lev. 16, 6 ff., daß der Hohepriester am Versöhnungstage vor der Darbringung des Sündopfers für die Gemeinde ein Sündopfer für sich und sein Haus darbringen soll, sowie aus Lev. 4, 1 ff., daß er, wenn er sich versündigte, dasselbe tun soll. In beiden Fällen legte er auf das von ihm dargebrachte Opferthier seine Hände nicht als bürgerliches Oberhaupt der Gemeinde, sondern als ein der Sünde bedürftiger Sünder, für den kein Laie eintreten konnte, und vollzog den ganzen Opferritus, nicht bloß die Application des Blutes an die Sünstätte als Hohepriester. In den ersten Acten verrichtete er das, was das Gesetz für jeden sündbedürftigen Sünder vorgeschrieben, in der Blutsprengung das, was Gott für die Sünung *seiner*, nicht fremder Sünde verordnet hatte, als amtlicher Vertreter des Sünders vor Gott. — Wie bei diesen alttestl. Sündopfern die einzelnen Acte des vorgeschriebenen Rituals sich nicht als laikale und sacerdotale von einander gegensätzlich scheiden lassen, so läßt sich bei dem durch jene vorgebildeten Sündopfer Christi für die Sünden der Menschheit nicht das Leiden und Sterben gegensätzlich von der Auferstehung und Himmelfahrt scheiden. Was Christus als Opfer für die Sünden litt, das litt er als Hohepriester, der sich selbst für die Sünden der Menschen opferte. Sein Todesleiden ist nicht dadurch, daß Jesus von seinen Feinden gefangen genommen, gerichtet und getödtet wurde, die Versöhnung für unsere und der ganzen Welt Sünde geworden, sondern dadurch, daß er selbst als menschengewordener Son Gottes die Sünde der Menschheit auf sich genommen und freiwillig sich in den Tod dahingegeben hat, und nachdem er den Tod erlitten, das Leben wieder an sich genommen hat, aus dem Grabe auferstanden und gen Himmel gefahren ist. Als freiwillige Hingabe seines Lebens zum Schuldopfer ist sein Todesleiden nicht bloß Passion, sondern zugleich Action, und seine Auferstehung und Himmelfahrt wird in der Schrift auch nicht bloß als Action Christi, sondern als Auferweckung und Aufnahme in den Himmel auch als Action des Vaters an dem Sone dargestellt. Das Blutvergießen bei dem Todesleiden Christi diente nicht bloß dazu, ‚das Sünmittel für die Sünden zu gewinnen‘ (*Kurtz*), sondern war Vollzug der Sünde der auf sich genommenen Sündenschuld des Menschengeschlechts. Und sein Eingang in den Himmel war nicht bloß Darstellung oder Präsentation des erworbenen Sünmittels vor Gott. Er war vielmehr Eingang des Gottmenschen, d. h. des Sones Gottes mit der durch sein Todesleiden mit Gott versöhnten und zur persönlichen Einheit mit sich erhobenen Menschheit in den Himmel, um vor Gottes Thron seine auf Erden befindlichen Brüder sündend zu vertreten, ihnen die durch sein Todesleiden erworbene Versöhnung zuzuwenden. — Der Behauptung von *Kurtz* S. 149: ‚Christus mußte den Tod erleiden, damit er durch denselben etwas gewinne, was er als Hohepriester darbringen könne, nämlich ein alttestamentliches Sünblut‘, liegt eine völlige Verkennung der Bedeutung des Blutes im Opfercultus (vgl. Lev. 17, 11) zu Grunde.

Cap. III. Ermanung, auf Jesum den Gottesboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses zu achten und Warnung vor Verstockung gegen die Verheissung des Eingehens in die Ruhe Gottes.

V. 1—6. Ermanung, Jesu als des über Mose erhabeneren Gottesboten warzunehmen.¹ — V. 1. „Daher, heilige Brüder, himmlischer Berufung Genossen, achtet wol auf den Botschafter und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesum, V. 2. als den der treu ist dem, der ihn gemacht hat, wie auch Mose in seinem ganzen Hause“. — Mit ὅθεν daher knüpft der Verf. die folgende Ermanung als aus dem vorhin Erörterten sich ergebend, unmittelbar an 2, 17 u. 18 an, und nur insofern mittelbar an die ganze Ausführung in c. 1 u. 2, als diese in 2, 17 u. 18 zusammengefaßt war. Das κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον cet. ist nicht, wie Kurtz angibt, eine Recapitulation der in 2, 1—4 (bes. v. 3) gegebenen Ermanung, in der durch Einschlebung von καὶ ἀρχιερέα das in 2, 5—18 nachträglich hinzugebrachte dogmatische Moment geltend gemacht, und durch die Apposition πιστὸν ὄντα κτλ. zu der folgenden neuen dogmatischen Exposition übergeführt wird. Dagegen spricht entscheidend die Verschiedenheit der beiden Ermanungen nach Form und Inhalt. Die Ermanung 2, 1—4 lautet communicativ, und bezieht sich auf das durch die Apostel verkündigte Heil: wir sollen um so mehr auf die von den Ohrenzeugen des Herrn uns fest überlieferte σωτηρία achten. Die Ermanung unseres V. ist an die Leser des Briefs gerichtet, die auf Jesum den Gottesboten und Hohenpriester achten sollen, und wird durch den Nachweis der Erhabenheit desselben über Mose begründet. Die Leser werden hier zum ersten Male angeredet, und zwar als ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἔπουρ. μέτοχοι. Durch die adjectivischen Bezeichnungen wird der Christenstand der als Brüder Angeredeten nach zwei Seiten angegeben: einmal als Stand der Heiligkeit in dem Sinne, wie 2, 11 οἱ ἀγιαζόμενοι gemeint war, und dann als Stand der Beteiligung an einem himmlischen Berufe (Phil. 3, 14), im Gegensatz zu einem Berufe, der eine der irdischen Welt angehörige Stellung verleiht, ein der irdischen Welt angehöriges Gut bietet' (Hofm.).

Als ἀδελφοὶ werden die Christen in den apostolischen Briefen häufig angeredet, auch in den Briefzuschriften öfter als ἄγιοι und κλητοὶ ἄγιοι (Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2) bezeichnet, aber nirgends kommt ἀδελφοὶ ἅγιοι in der Anrede vor. Durch das Epitheton ἅγιοι wird das auf Gemeinschaft des Glaubens sich gründende Bruderverhältnis vertieft. In ἄγιοι ist das in 2, 11. 12 u. 17 über das Verhältnis der ἀγιαζόμενοι zu dem ἀγιάζων Erörterte prägnant zusammengefaßt. Der Urheber unseres

1) Vgl. hiezu C. Wihl. Otto, der Apostel und Hohepriester unsers Bekenntnisses. Eine exeget. Studie über Hebr. 3, 1—6. Leipz. 1861.

Heils ist durch Eingehen in die *κοινωνία αἵματος καὶ σαρκός*, um den Tod für jeden schmecken zu können, unser Bruder, und dadurch daß er in Blutsverwandtschaft und Todesgemeinschaft mit uns trat, unser *ἀγαθῶν* und *πιστός ἀρχιερεύς* geworden. Sonach werden wir auch nur *ἀδελφοί* Jesu, wenn wir von ihm geheiligt sind. Die Anrede *ἀδελφοί ἀγαθοί* setzt also voraus, daß wir *ἀγιαζόμενοι* sind, und diese Voraussetzung schließt die Manung, uns fort und fort von ihm heiligen zu lassen, und die Verpflichtung in sich, seiner als unseres Hohenpriesters warzunehmen. Diese Bedeutung der Anrede *ἀδ. ἀγ.* wird durch den Zusatz *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι* bekräftigt. Das *W. κλήσις* bezeichnet sowol den Act des *καλεῖν*, die Einladung zur Teilnahme an der von dem menschengewordenen Sone Gottes geoffenbarten *σωτηρία*, als auch den Stand der Berufung, die Berufsstellung, wie alle Substantiva *verbalia* auf *ς* nicht blos den Verbalbegriff als Act sondern ebenso sehr das durch diesen Act Gesetzte ausdrücken (vgl. *Otto* S. 15). Für die letztere Bedeutung entscheidet hier *μέτοχοι* teilhabend, teilnehmend woran, einer Sache teilhaft. Denn der *κλήσις* wird man nicht dadurch, daß man den Ruf zu hören bekommt, teilhaft, sondern nur dadurch, daß man ihn im Glauben aufnimmt, sich zu eigen macht. — *ἐπουράνιος* heißt weder: was vom Himmel kommt, noch was zum Himmel führt, sondern: himmlisch, was im Himmel ist, dem Himmel angehört, himmlisches Wesen an sich trägt, wobei es sich von selbst versteht, daß eine dem Menschen auf Erden zuteil gewordene Berufung vom Himmel her stammt. So ist *6, 4 δωρεὰ ἐπουράνιος* nicht die Gabe vom Himmel, sondern die himmlische, d. h. ein von dem Irdischen völlig verschiedenes, himmlisches Wesen in sich tragende Gabe. Vgl. noch *8, 5 u. 9, 23. 11, 16. 12, 22. Κατανοήσατε* nicht: schauet an, blicket ihn mit Augen des Glaubens an (*de W.*). Diese Bedeutung hat *κατανοεῖν* nicht, sondern: den Sinn oder Verstand auf etwas richten, betrachten, erwägen, worauf achten; mit persönlichem Objecte: die Person nach ihren bemerkenswerten Eigenschaften in betracht ziehen. So hier: Jesum nicht nach seiner Persönlichkeit ins Auge fassen, sondern nach der in dem Objectsprädicate beschriebenen Eigenschaft beachten. Denn *πιστὸν ὄντα κτλ.* ist nicht Appositionssatz, sondern Objectsprädicat zu *Ἰησοῦν*, nach echt griechischer Construction, den Objectssatz durch ein Particip auszu-drücken (vgl. *Thucyd. 2, 3. Xenoph. Cyrop. 5, 5, 18 u. a.*). Betrachtet Jesum, daß er *πιστός* ist, oder Jesum als den der treu ist (*Otto* S. 31).

Die richtige Sinnbestimmung dieser Manung hängt ab von der Erklärung der Prädicate *ἀπόστολον* u. *ἀρχιερέα τῆς ὁμολ. ἡμῶν*. Die Verbindung des *ἀρχιερέα* one Artikel mit *τὸν ἀπόστολον* zeigt, daß der Genitiv *τῆς ὁμολογίας ἡμ.* zu beiden gehört. Die Bezeichnung Jesu *ἀρχιερεύς* ergibt sich aus *2, 17*; dagegen wird Jesus oder Christus sonst weder in unserem Briefe noch irgendwo im N. T. *ἀπόστολος* genannt. Aus der Vergleichung aber mit Mose v. 2 ersieht man, daß Jesus mit bezug auf Mosen, den Verkündiger der Gesetzesoffenbarung, *ἀπόστολος* genannt wird, analog der im Hinblick auf Aaron, den priesterlichen

Vermittler der alttest. Gesetzesökonomie gewählten Bezeichnung ἀρχιερέως. Obgleich aber diese zweifache Vergleichung Jesu hier als neuer Gedanke eingeführt wird, so ist doch die Bezeichnung ἀπόστολος sachlich auch schon im Eingange des Briefs 1, 1 u. 2, 2 ff. ins Auge gefaßt, indem dort dem Reden Gottes zu den Vätern in den Propheten gegenüber das Reden Gottes in dem Sone als eine höhere Offenbarung dargestellt und das durch Engel geredete Wort (die sinaitische Gesetzgebung) mit dem durch den Herrn verkündigten Evangelium verglichen ist. Und kommt auch die Benennung ἀπόστολος von Jesu nicht weiter vor, so hat doch Jesus selbst sich als den, welchen Gott gesandt hat, bezeichnet Mtth. 10, 40. 15, 24 vgl. Luk. 4, 18. 43. Joh. 3, 17. 34 vgl. 1 Joh. 4, 9. 10. 14 u. a. Der Genitiv τῆς ὁμολογίας ἡμ. ist nicht subjectiv in: ,welchen wir bekennen' aufzulösen. So *Luther, Calov, de W., Riehm, Hofm.* u. A. in dem Sinne: welcher Inhalt unseres Bekenntnisses ist. Denn Inhalt oder Object unseres Bekenntnisses ist nicht ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερέως, sondern die Person Jesu Christi, vgl. Mtth. 10, 32. Joh. 9, 12. 12, 42 u. ö. Hiernach würde τῆς ὁμολ. ἡμ. eigentlich zu Ἰησοῦν gehören und sollte nach ihm stehen: achtet auf Jesum, den Gesandten und Hohenpriester, welcher Inhalt unseres Bekenntnisses ist. Statt dessen lautet der Satz gemäß der Stellung des Ἰησοῦν als Apposition zu τὸν ἀπόστολον κτλ.: achtet auf den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, nämlich auf Jesum, der treu ist u. s. w., und enthält eine Erklärung über das Verhältnis Jesu als Gesandten und Hohenpriesters zu uns, nicht über den Inhalt unseres Bekenntnisses zu ihm. — Damit stimmt auch der Gebrauch des W. ὁμολογία, welches sowol in 4, 14 u. 10, 23 als auch in 2 Kor. 9, 13. 1 Tim. 6, 12. 13 das Bekenntnis bezeichnet, d. h. den Glaubensinhalt, welchen die Gemeinde bekennt. Hiernach heißt Jesus ἀπόστολος unseres Bekenntnisses als der Gottesson, welcher uns das Heil verkündigt hat, und ἀρχιερέως unseres Bekenntnisses als derjenige, welcher dieses Heil verwirklicht hat und fort und fort vermittelt (*Del.*).¹

1) So im wesentlichen schon *Oecum., Theodrt. u. Calvin.* Letzterer bemerkt: Der Verf. contulit (Jesum) cum Mose et Aarone — duobus enim elogis ipsum ornat; sicuti duplicem personam in ecclesia Dei. Moses prophetae et doctoris officio, Aaron sacerdotio functus est. At Christo utrumque munus est impositum. — Wenn dagegen *Bl.* es noch ,sehr zweifelhaft' findet, ,ob der Verf. wirklich diese zweifache persönliche Parallele vor Augen gehabt hat, zumal er auch in der späteren Darstellung des hohepriesterlichen Charakters Christi ihn nicht speziell mit Aaron vergleicht, sondern mit dem jüdisch levitischen Hohenpriester überhaupt' — so wird dieses Argument schon durch καθάπερ καὶ ὁ Ἀαρὼν 5, 4 als irrig widerlegt. — Ganz verfehlt ist die Deutung ἀπόστολος τῆς ὁμολ. ἡμῶν der Apostel, welchen wir bekennen, in dem Sinne: als derjenige, welcher mit uns bekennt, welcher Träger und Genosse unseres Bekenntnisses also mit uns in gleicher Activität begriffen ist, und ἀρχιερέως τῆς ὁμολ. ἡμῶν ,der Träger unsers Bekenntens, der unser Bekennen zu Gott bringt', wonach die ins Auge gefaßten Substrate für die beiden Bezeichnungen Jesu nicht Mose und Aaron, sondern Josua und Eleazar sein sollen (*Ott* S. 21—43). Jesus ist nach der Lehre unseres Briefes wie des ganzen N. T. nicht Genosse,

V. 2. Der Prädicatssatz πιστὸν ὄντα κτλ. ist im Hinblick auf 4 Mos. 12, 7 gebildet, wo Gott seinem Diener Mose das Zeugnis gibt; in meinem ganzen Hause ist er treu (ἡλικὸν πιστός). Daraus ersehen wir, a) daß bei der Vergleichung Jesu mit Mose die Worte ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ zu ὡς καὶ Μωϋσῆς, nicht zu πιστὸν ὄντα — αὐτόν gehören, 2) daß οἴκῳ αὐτοῦ das Haus Gottes, nicht Mose's (*Oecum.*) oder Christi (*Bl., Riehm* u. A.) ist. Die Schrift redet überall nur von einem οἶκος τοῦ θεοῦ (Mtth. 12, 4. 21, 13. Mrk. 2, 26. 11, 17. Luk. 6, 4. 19; 46. Joh. 2, 17. Act. 7, 47. 49. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 4, 17. Hebr. 10, 21). Hier ist οἶκος αὐτοῦ das auf Erden hergestellte Reich Gottes oder das Volk Gottes, die Heilsgemeinde, und zwar die alttest. Gemeinde, in welcher Mose Gottes Diener war (v. 5). Wie Mose in dem ganzen Hause Gottes d. h. in seiner die ganze Gemeinde Gottes umfassenden Berufstellung treu war, so ist Jesus als Gesandter und Hoherpriester treu. πιστός treu, zuverlässig, nach richtiger Uebersetzung von ἡλικὸν beständig, fest, und im geschichtlichen Sinne: bewährt; nicht: mit dem ganzen Hause betraut (*de W.*). — Die Trennung des ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ von ὡς καὶ Μωϋσῆς und die Verbindung mit πιστὸν ὄντα, um das Treusein Jesu im ganzen Hause Gottes zu rechtfertigen, welche *Hofm.* verteidigt, scheidet an v. 5 f., wo ausdrücklich Mose als πιστός ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ bezeichnet, zugleich aber Christus als οἶκος ἐπὶ τὸν οἶκον ihm als θεράπων im Hause übergeordnet ist. Wenngleich nämlich auch Jesus als über dem Hause erhabener Son in seinem das Haus betreffenden Berufe treu ist, so führt doch der Context in keiner Weise darauf hin, seine Treue in dem ganzen Umfange des Reiches Gottes hervorzuheben. Das *partic. praes.* ὄντα charakterisirt nicht das Treusein als inhärirende Eigenschaft, sondern kann, da πιστὸν ὄντα Objectsprädicat zu κατανοήσατε Ἰησοῦν ist, nur das Verhalten Jesu zu Gott, τῷ ποιήσαντι αὐτόν bezeichnen, one dasselbe auf die Gegenwart einzuschränken und für die Vergangenheit und Zukunft in Abrede zu stellen. Irrig schließt *Hofm.* aus der Verbindung mit τῷ ποιήσαντι, daß πιστὸν ὄντα nicht der Gegenwart, sondern der Vergangenheit angehöre und ποιήσαντι plusquamperfectisch: ‚der ihn geschaffen hatte‘ zu fassen sei. Denn mag man πιστὸν εἶναι auf das Wirken Christi als ἀρχιερέως oder mit *Hofm.* auf seinen Beruf als διαθήκης μεσίτης (8, 6. 9, 15. 12, 24) beziehen, so darf man diesen Beruf doch nicht auf seinen Erdenwandel beschränken, da er ja auch nach seiner Erhöhung in den Himmel als Hoherpriester und damit zugleich als Bundesmittler die Gemeinde vor Gott vertritt. — Τῷ ποιήσαντι αὐτόν ist Gott, und der Gedanke ist nach

Träger und ‚Angehöriger‘ unsers Bekenntens. — Noch weniger läßt sich die Bed. des ἀρχιερέως τῆς ὁμολ. ἡμῶν aus *Philo., de somn. I §. 38* (μέγας ἀρχιερέως τῆς ὁμολογίας) eruiren, oder das Prädicat Jesu ἀπίστολος mit *Braun, Deyling* u. A. aus der talmudisch rabbinischen Angabe (*Berach. Joma I, 5* der *Mischna*), erklären, daß der Hohepriester als צַדִּיקֵי הַבַּיִת d. h. als Abgeordneter des Synedriums zur genauen Vollziehung der gesetzlichen Gebräuche am Versöhnungstage verpflichtet worden sei.

Analogie von 1 Sam. 12, 6: κύριος ὁ ποιήσας τὸν Μωϋσῆν καὶ τὸν Ἰακώβ; also nicht nach Stellen, wo ποιεῖν mit doppeltem Accusativ construiert ist wie z. B. Act. 2, 36, oder das Prädicatsobject in einem Satze (mit ἵνα) folgt, wie Mrk. 3, 14. Apok. 3, 9, zu erklären. ποιεῖν mit Accus. der Person heißt aber auch nicht: erschaffen, so daß es hier auf die vorweltliche Erzeugung Christi, auf die Entstehung seines gottmenschlichen Daseins zu beziehen wäre. ποιεῖν τινα heißt: eine Person zu dem, was ihrem Namen geschichtliche Bedeutung gibt, herstellen, wobei zwar die Beziehung auf den zeitlichen Lebensanfang nicht ausgeschlossen ist, aber ὁ ποιήσας αὐτόν (σέ, μέ, ἡμᾶς) z. B. Jes. 17, 7. 43, 1 u. a. in Beziehung auf die Menschen gesagt, auch nicht die Entstehung und Geburt bezeichnet, wie Kurtz meint. So ist τῷ ποιήσαντι αὐτόν auch hier nicht auf die gottmenschliche Entstehung Jesu zu beziehen, sondern darauf, daß Jesus ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν geworden ist.

V. 3. „Denn größerer Herrlichkeit ist dieser vor Mose gewürdigt, um wieviel größere Ehre vor dem Hause derjenige hat, der es hergerichtet. V. 4. Denn jegliches Haus wird von jemand hergerichtet; der aber alles hergerichtet hat ist Gott“. — Mit v. 3 beginnt die Begründung des *κατανοήσατε* v. 1. Auf Jesum, der Gotte treu ist, wie Mose im Hause Gottes treu war, sollen wir wol achten, weil er einer Herrlichkeit gewürdigt ist, welche die Herrlichkeit Mose's in dem Maße überragt, wie die Ehre dessen, der das Haus hergerichtet hat, größer als die dem Hause eignende Ehre ist. Οὗτος ist Jesus; δόξης ist die Herrlichkeit des heilsgeschichtlichen Berufes, in welcher Jesus Mosen überragt (*Hofm., Del., Kurtz* u. A.). *παρὰ* Μωϋσῆν comparativisch, wie *παρὰ* 1, 4. Dennoch ist bei δόξα Μωϋσέως nicht zunächst an den Glanz der Verklärung seines Angesichts, nachdem er mit Gott auf dem Berge geredet hatte (Exod. 34, 29. 30 u. 35 LXX: ἦν δεδοασμένη ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ) zu denken, sondern gemeint ist die in diesem Glanze verkörperte Herrlichkeit seiner Berufsstellung vor allen Propheten, vgl. Num. 12, 6. 8. Deut. 34, 10). Aber diese δόξα Mose's war *καταργουμένη* 2 Kor. 3, 7, weil seine Berufsstellung nur auf das Diesseits beschränkt war; wogegen die δόξα, der Jesus von Gott gewürdigt worden, in das Jenseits hineinreicht, und erst, nachdem er um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden, zur vollen Entfaltung ihrer Größe und Macht gelangt ist.¹

1) Dagegen hat zwar *Hofm.* eingewandt: es müsse hier von derjenigen Berufsstellung Jesu die Rede sein, in welcher Jesus auf Erden dem, der ihn gemacht hatte, treu gewesen ist, weil er mit Mose, der auf Erden seinen Beruf ausrichtete, verglichen wird. In diesem irdischen Berufe sei er der Herrlichkeit gewürdigt worden, die nun bleibend seine Stellung in der Heilsgeschichte ist — so wolle das *perf. ἤξιωται* verstanden sein. Allein nicht durch sein Todesleiden ist Jesus größerer Ehre als Mose gewürdigt worden, sondern erst mit seiner Auferweckung und Erhöhung zur Rechten Gottes. Die Erklärung *Hofm.*'s hängt mit der schon oben abgelehnten Deutung des *πιστὸν ὄντα*: der treu war oder gewesen ist zusammen.

Statt δόξης wälte der Verf. im zweiten Gliede τιμῆν Wert, Ehre, weil dies sowol auf das Haus als auf seinen Hersteller paßt. τοῦ οἴκου ist *genit. comparat.*, von πλείονα abhängig. Der bestimmte Artikel τοῦ οἴκ. weist auf den οἶκος v. 2 zurück, und zeigt, daß der allgemein gültige Satz von der das Haus überragenden Ehre seines Herstellers in bestimmter Beziehung auf die Bereitung des Hauses Gottes steht. Doch besagt dieser Vergleich keineswegs: Jesus ist größer als Mose in dem Maße, in welchem der κατασκευάσας größer ist als sein Haus, sondern nur: ‚daß die Ehre Jesu die des Moses in dem Maße überragt, in welchem die Ehre des Hauses von der Ehre des κατασκευάσας αὐτόν übertroffen werde‘ (Otto S. 76), und bietet folglich über die Frage, wer ὁ κατασκευάσας ist, ob Christus (*Bl., Thol., Ebr., Län., Riehm*) oder Gott (*de W., Hofm., Del., Kurtz*) keine Entscheidung dar. Durch Eintragung dieser Frage in den allgemeinen Satz haben nicht nur die genannten, sondern auch viele alte Ausll. den Gedankenfortschritt des Verfassers verschoben, und dann v. 4 als einen untergeordneten, parenthetischen Nebensatz fassen und in v. 5 u. 6 καὶ μὲν in den Sinn von *atque*, ‚nun aber‘ umdeuten müssen. Völlig verfehlt wurde aber der Sinn der Argumentation des Verf.s dadurch, daß man dem W. κατασκευάζειν die Bed. gründen, bauen als Grundbedeutung beilegte und κατασκευάσας durch Baumeister übersetzte, und dabei noch außer Acht ließ, daß in v. 1 nicht Χριστός sondern Ἰησοῦς genannt ist und der Name Χριστός erst in v. 6 und zwar zum ersten Male in dem Briefe vorkommt. Mit der Stellung der Frage: ob ὁ κατασκευάσας αὐτόν Christus oder Gott sei, wird der logischen Gedankenentwicklung des Verf. vorgegriffen.¹

1) Diese Mängel der bisherigen Auslegung hat Otto a. a. O. einleuchtend nachgewiesen. Ueber die Nichtbeachtung des Unterschiedes zwischen Ἰησοῦς und Χριστός in unserem Briefe sagt er S. 74: ‚Die Ausll. haben sämtlich vorgegriffen, indem sie den Christus aus seiner richtigen logisch rhetorischen Stellung in v. 6 weggenommen und als Subject zu v. 3 gesetzt haben. Daher auch die vielfache Nachfrage, ob v. 3 von dem transcendentalen Christus zu verstehen sei oder von dem historisch erhöhten Christus. Die Sache ist einfach die, daß der Verf. von *Jesus* redet und nicht von Christus, und wenn es auch richtig ist, daß beide von einander nicht getrennt werden können, so muß es doch demjenigen, der *ex professo* die Christologie tractirt, gestattet sein, beide Namen auseinander zu halten, zumal wenn das eben seine Absicht ist, zn beweisen, daß der *Jesus* kein anderer ist als der Christ. Wollte man sagen, der Verf. habe diesen bereits schon im 1. Cap. gegeben, oder das 2. Cap. setze bereits voraus, daß *Jesus* der Christ sei, so ist das nicht richtig. Daß der υἱὸς τοῦ θεοῦ, von welchem im 1. Cap. geredet wird, der λόγιος sei, welcher nach Cap. 2, 3 unmittelbar mit uns geredet habe, wird in Uebereinstimmung mit Cap. 1, 1 vorausgesetzt. Daß dieser λόγιος, dem alle Dinge untertan sind, zugleich wahrhaftiger Mensch sein müsse, wird in v. 5–9 aus Ps. 8 deducirt; daß er *Jesus*, der eine kleine Weile unter die Engel erniedrigte, aber nachher mit Ehre und Herrlichkeit gekrönte Mensch habe sein müssen, falls er sein Volk gewinnen und selig machen wollte, wird von Cap. 2 v. 10–18 bewiesen. Aber von dem *Christ* ist bisher noch mit keiner Silbe die Rede gewesen; sein Name wird v. 6 zum ersten Male genannt‘.

Ueber *κατασκευάζειν* bemerkt *Bl.*, daß es mehr aussagt, als *οικοδομῆν οἶκον* und außer dem Bau des Hauses zugleich mit umfaßt: dasselbe einrichten und mit allem Zubehör versehen, und daß zu dieser *κατασκευή* des Hauses auch Sklaven, Knechte und Mägde gehören. In diesem Sinne sei es auch hier zu fassen, daß die Diener des Hauses, die *οἰκέται* mit darunter begriffen sind. Ebenso *Lün.* und *Kurtz*, nur daß letzterer in der Anwendung des Bildes nicht bloß die Darstellung der Volksgemeinde an sich, sondern auch der sie zur Gottesgemeinde constituirenden Offenbarungen und Institute, Gesetz und Verheißung, Verfassung und Cultus — also im Bilde die dienenden Hausbewohner ausschließt. Aber *κατασκευάζειν* bed. gar nicht: gründen, und *οἶκον κατασκευάζειν* nicht: ein Haus bauen, sondern nur: ein Gebäude mit dem für seine Bestimmung Erforderlichen ausrüsten, im biblischen wie im profangriechischen Sprachgebrauche. Vgl. 9, 2 u. 6, wo *κατασκευάζειν τὴν σκηνήν* nicht in dem Bau der Stiftshütte, sondern in ihrer Einrichtung für den gottesdienstlichen Gebrauch (Teilung in zwei Gemächer mit entsprechenden heiligen Geräten) besteht; ferner *λαὸν κατασκευασμένον* Luk. 1, 17, *ὁδὸν κατασχ.* Luk. 7, 27. Mrk. 1, 2 nicht: einen Weg bauen, sondern bahnen d. h. in brauchbaren Stand setzen. Und daß *κατασκευάζειν* auch in der Profangrécität nicht: bauen, gründen bedeutet, hat *Otto* S. 77 ff. nachgewiesen:

Die Aussage, daß dem Bereiter eines Hauses größere Ehre zukommt als dem Hause, wird in v. 4 mit dem Doppelsatz begründet (*γάρ*), daß jedes Haus von jemand bereit wird, der aber alles bereit hat Gott ist. Der erste Satz enthält eine allgemeingültige Wahrheit zur Verdeutlichung des zweiten: *ὁ δὲ πάντα κατασχ. κτλ.*, in welchem alle neueren Erklärer (außer *Otto* u. *Hofm.* im N. Test.) *θεός* als Subject, *ὁ πάντα κατασκευάσας* als Prädicat fassen, gegen die logische Regel, daß wenn das Prädicat durch den Artikel bestimmt ist, das Subject auch entweder ein durch den Artikel bestimmtes Nomen oder ein *nomen propr.* oder ein persönliches Pronomen sein muß, hier also jedenfalls *ὁ θεός* stehen mußte.¹ Das artikellose *θεός* kann also nicht Subject, sondern nur Prädicat sein, wie es die Kchvv. u. älteren Ausll. gefaßt haben. Sonach ist in dem Satze *ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός* der Bereiter des Hauses Gottes als *θεός* d. h. als göttlicher Natur teil-

1) Hat nämlich das Prädicat den Artikel, so muß ihn auch das Subject haben oder anderweitig (wie z. B. als *nomen proprium*) individualisirt sein. Dieses Gesetz bestätigt sich ebenso sehr *a posteriori*, wie es sich *a priori* aus dem Verhältnis von Subject und Prädicat ergibt. Das Prädicat verhält sich stets zum Subject wie die Kategorie zum Individuum, oder was dasselbe ist, wie allgemeines zu besonderem. Dieses Grundgesetz wäre geradezu auf den Kopf gestellt, wenn das Prädicat mit dem Artikel, also in der Form des Individuums, dagegen das Subject ohne Artikel, also in der Form der Kategorie erschiene (*Otto* S. 82). — Daß aber, wenn das Prädicat ein durch den Artikel bestimmtes ist, auch das Subject ein bestimmtes sein muß, ergibt sich für das N. T. aus den von *Winer* §. 18, 7 gesammelten Stellen. Vgl. z. B. Phil. 2, 13: *ὁ θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν*; 3, 19: *ὢν ὁ θεός ἡ κοιλία*; Joh. 6, 63: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιῶν*; 2 Kōr. 3 17: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*.

haft und im Vergleiche mit Mose als ὁ ἐνδοξώτερος charakterisirt. Daß aber der κατασκευάσας des Hauses Gottes Jesus gewesen, ergibt sich aus der Vergleichung Jesu mit Mose v. 1 u. 2, während mit der Schlußfolgerung v. 3 u. 4 erwiesen wird, daß Jesus, der das Haus Gottes mit allem bereitet oder hergestellt hat, θεός ist. Das artikellose πάντα steht weder für ταῦτα πάντα, weil nicht von mehrern Häusern Gottes die Rede ist, sondern bezieht sich auf alles, was zur vollen Herstellung des Hauses Gottes erforderlich war. — An diese Deduction wird in v. 5 f. mit einfachem καὶ Μωϋσῆς und Χριστός δὲ die Aussage angeknüpft, inwiefern Jesu Berufsstellung im Reiche Gottes über Mose's Beruf erhaben war.

V. 5. „Und Mose zwar ist treu in seinem ganzen Hause als Diener zum Zeugnis dessen, das geredet werden sollte, V. 6. Christus aber als Son über sein Haus; dessen Haus sind wir, wenn anders wir die Freudigkeit und den Ruhm der Hoffnung bis zu Ende festhalten“. — Durch καὶ wird diese Aussage über Mose und Christus als Fortsetzung der v. 2—4 begonnenen Darlegung über den heilsgeschichtlichen Beruf beider angereiht. Nicht ein zweiter Vorzug Jesu vor Mose (*Del.*) ist in v. 5 f. genannt, sondern nur ausgesagt, worin der Vorzug Jesu, daß er größerer Herrlichkeit als Mose gewürdigt worden, besteht. Nämlich darin, daß Mose als Diener im Hause Gottes, Christus als der Son über das Haus gesetzt, seinen Beruf erfüllt. Zu beachten ist hiebei die Nennung Χριστός statt Ἰησοῦς (v. 1). Auf diesen Unterschied haben schon *Del.*, *Kurtz*, *Hofm.* aufmerksam gemacht, ihn aber verschieden erklärt. *Del.*: Χριστός heißt, der welcher vorher Ἰησοῦς hieß, als Herrscher im Unterschiede vom Diener und als Erfüller des Gesetzes im Unterschiede von dem Zeugen der künftigen Erfüllung. *Kurtz*: Χριστός als der seinen amtlichen Beruf ausdrückende Name im Unterschiede des die individuell menschliche Erscheinung des Erlösers kundgebenden Namens Ἰησοῦς, weil es sich dort um die ihm mit Mose gemeinsame Treue, die er unter den Versuchungen (2, 18) seines gottmenschlichen Lebens, hier um seine Mosen unvergleichlich überragende gottmenschliche Stellung; die er als υἱός ἐπὶ τὸν ὄκρον einnahm, handelte. *Hofm.*: Χριστός ist im Unterschiede von Ἰησοῦς hier wie durchweg im Briefe (vgl. 3, 14; 5, 5; 6, 1; 9, 11. 14. 24. 28; 11, 26 mit 7, 22; 10, 10. 19; 12, 2. 24; 13, 8. 12. 20) der verheißene Heiland als solcher. Richtig ist an diesen Deutungen nur der Unterschied, daß *Jesus* der Personname, *Christus* der Amtsname des Heilandes ist. Daraus ergibt sich von selbst, daß da, wo das persönliche Wirken des Heilandes hervorgehoben wird, Ἰησοῦς, wo seine amtliche Stellung als Messias in betracht gezogen wird, Χριστός genannt ist. Der Unterschied zwischen gottmenschlichem Leben und gottmenschlicher Stellung macht das Verhältnis nicht klar, noch weniger der Unterschied von Diener und Herrscher. — In der treuen Ausrichtung des Berufs ist Jesus Mosen gleich, aber Jesu Beruf ist über den Beruf Mosis weit erhaben, indem er alles für die Herstellung des Reiches Gottes Erforderliche geleistet hat. Als Menschenson hat Jesus durch sein Todesleiden die Macht des Todes gebrochen und als treuer und barmherziger Hoher-

priester die Sünden des Volks gesünt. Um seines Todesleidens willen hat ihn Gott mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt und dadurch als Χριστόν, d. h. als Messias und Erlöser der Menschen erwiesen. Während Mose im ganzen Hause Gottes als Diener treu waltete, ist Christus dem, der ihn gemacht hat, treu als der über das Haus Gottes gesetzte Son. In betreff der Treue in der Ausrichtung des heilsgeschichtlichen Berufes ist Jesus Mosen gleich, aber in bezug auf den Beruf als Hersteller des Hauses Gottes über Mosen, den Zeugen der Gottesoffenbarung so erhaben, wie der über das Haus gesetzte Son über den Diener in diesem Hause.

In dem Gegensatz ὡς θεράπων ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ und ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ faßt der Verf. alles zusammen, was er über das Verhältnis Mose's zu Christo den Lesern zur Beachtung Jesu als des ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας ἡμῶν ans Herz legen wollte. Die Ausführung über Christum als ἀρχιερεὺς folgt erst von 4, 14 an, am Schlusse der v. 7 ff. folgenden Warnung vor Verstockung. — Um den Hebräern, die nach väterlicher Ueberlieferung auch als Christen noch Mosen als Gesandten Gottes und Mittler des A. Bundes hochachteten, das treue Festhalten an dem Bekenntnisse Jesu Christi als überaus wichtig einleuchtend zu machen, begnügt er sich nicht mit der einfachen Angabe der Verschiedenheit der Berufsstellung des alt- und des neutestamentlichen Bundesmittlers, sondern zeigt durch die wiederholte Aussage über die Treue beider, daß hiebei doch Jesus Christus vermöge seines Berufes über Mosen erhaben ist. — Wie das von Mose prädicirte πιστὸς ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ, so ist auch θεράπων aus 4 Mos. 12, 7 genommen und nur εἰς μαρτύριον τῶν λαλῆθ. von dem Verf. zur näheren Bestimmung des amtlichen Berufes Mose's zugesetzt. — θεράπων, wie die LXX hier ἱερεὶς übersetzt haben, bezeichnet schon in der älteren Gräcität die ehrenvollere Dienststellung, in freiwilliger Unterordnung unter den Willen eines Anderen, gegenüber dem δοῦλος, mit dem sich der Begriff bürgerlicher und persönlicher Unfreiheit verband. — εἰς μαρτύριον τῶν λαλῆθ. um Zeugnis zu geben von dem, was geredet d. h. geoffenbart werden sollte (λαλεῖν wie 1, 1). Dies verstehen Calvin, Del., Hofm. u. v. A. von der künftigen vollkommenen Gottesoffenbarung durch den Son (vgl. Joh. 5, 46); dagegen Bl., Lün., Kurtz u. A. von dem Zeugnisse für die Wahrheit und Zuverlässigkeit dessen, was Mose selbst dem Volke verkündigen sollte. Aber das futurische Participium λαληθησομένων paßt nicht für die mosaïsche Gesetzesoffenbarung. Von dem was künftig geredet werden sollte, nicht von Mose, sondern von Gott, hat Mose Zeugnis gegeben (vgl. Joh. 5, 46) theils in den prophetischen Reden Lev. 26. Deut. 28—30 von der zukünftigen Entwicklung des Gottesreiches, und in dem Hinweis auf den Propheten, den Gott dem Volke erwecken werde (Deut. 18, 15), theils auch in der ganzen theokratischen Verfassung, namentlich der Cultusinstitution mit ihrem typischen Charakter (vgl. Hebr. 9 u. 10), wodurch Israel zur Gemeinde Gottes constituirt und der νόμος Mose's zum παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24) wurde.

V. 6. Christus aber ist tren ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ über

Gottes Haus. Der Gegensatz ist nicht bloß durch ἐν und ἐπί, sondern auch durch θεράπων und υἱός indicirt. Zu Χριστός δέ ist aus dem parallelen Satze das Prädicat πιστός zu ergänzen (vgl. v. 2). Denn bloß ἐστίν zu ergänzen: „Christus ist (steht) als Son über seinem Hause“ (*Del.*) geht nicht an, weil dann ἐστίν als Prädicat nicht fehlen dürfte, dazu noch die Ebenmäßigkeit in der Durchführung des Gedankens verloren gehen würde (*Kurtz*). Fraglich scheint nur, ob bloß πιστός oder nach Analogie der Bezeichnung Mose's nach v. 2 auch bei Christus: πιστός τῷ ποιήσαντι αὐτόν: treu dem, der Jesum zum Χριστός gemacht hat, zu ergänzen sein möchte. Aber notwendig ist diese Ergänzung nicht. Dagegen die Annahme, daß ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ zu beiden Sätzen zu ziehen sei (*Hofm.*), ist ebenso unrichtig, wie die Ergänzung eines doppelten πιστός ἐστίν, des ersten nach Χριστός δέ, des zweiten nach αὐτοῦ (*Bl., de W.*, welche nach der Vulg. und vielen älteren Ausl. αὐτοῦ vom Hause Christi verstehen, und erklären: Christus aber ist treu, wie ein Son in seinem Hause treu ist). Dagegen spricht außer dem von *Lün.* u. *Kurtz* gegen diese letztere Deutung Angeführten, daß υἱός auch one Artikel nicht irgendeinen Son bezeichnet, sondern auf ἐν οἴῳ 1, 1 zurückweisend, der Son ist, in welchem Gott in der letzten Zeit zu uns geredet und den er zum Erben über alles gesetzt hat. Daraus erklärt sich auch ἐπὶ τὸν οἶκον statt ἐπὶ τῷ οἴκῳ, was man bei Ergänzung von ἐστίν erwarten müßte. Denn ἐπὶ τὸν οἶκον hängt nicht von dem zu ergänzenden πιστός ab, nach Analogie von ἐπ' ὀλίγα πιστός Mtth. 25, 21. 23, sondern von υἱός, ähnlich dem ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ 10, 21, wobei die Vorstellung des Gesetztheits über das Gotteshaus zu Grunde liegt, die sich theils aus dem ποιήσαντι αὐτόν v. 2 theils aus ὃν ἔθρησεν κληρονόμον 1, 2 ergibt.

Hieran schließt sich die Aussage: dessen Haus sind wir, wenn anders wir u. s. w. an, mit welcher der Uebergang zu der folgenden längeren Warnung und Ermanung vermittelt wird. Um diesen Anschluß in seiner vollen Bedeutung zu erkennen, müssen wir uns die Gedankenentwicklung von 1, 4 an vergegenwärtigen, der zufolge hier ausgesprochen ist, daß Gott Jesum, den er gemacht hat, als den Christ zum Erben über alles gesetzt hat (1, 2). Der Gedankengang von 1, 4 an bis hierher ist nämlich folgender: Der Son, durch den auch die Welten gemacht sind und der alle Dinge mit dem Worte seiner Macht verwaltet, hat nach vollbrachter Reinigung von Sünden sich zur Rechten der Majestät im Himmel gesetzt (1, 3) und einen die Engel weit überstrahlenden Namen geerbt, wie die Schrift bezeugt (1, 4—14). Darum ist die durch ihn verkündigte Offenbarung Gottes ernstlich warzunehmen (2, 1—4); denn nicht Engeln ist die zukünftige Welt untergeben, sondern dem Menschensone, welcher wegen des Todes, den er für jeden geschmeckt hat, mit Herrlichkeit gekrönt ist, und der unser Fleisch und Blut an sich genommen, um den Tod zu überwinden und durch sein Todesleiden die Sünnder der Sünden zu vollbringen als treuer und barmherziger Hoherpriester (2, 5—18). Diesen Gottgesandten und Hoherpriester unseres Bekenntnisses, Jesum sollen wir wol beachten. Denn

wie Mose im Hause Gottes als Diener treu war, ist Jesus treu als der Son über das Haus Gottes, da er durch sein unsere Sünden sündendes Todesleiden alles, was für die Bereitung des Hauses und der Gemeinde Gottes zu beschaffen war, hergerichtet hat (3, 1—6^a). An ihm haben wir also den Gesandten und Hohenpriester, der mit gleicher Treue, wie Mose als Diener im Hause Gottes waltete, als der verheißene Christus und zur Herrlichkeit verklärte Menschen- und Gottes-Son seines uns mit Gott versöhnenden hohepriesterlichen Berufes wartet. — Wir sind sein (Gottes) Haus; οὐ bezieht sich selbstverständlich wie das vorhergehende αὐτοῦ auf Gott, und οἶκος ist Prädicat. In ἡμεῖς schließt sich der Briefschreiber mit den Lesern seines Briefs als Glied der christlichen Gemeinde einheitlich zusammen. Das Haus Gottes ist die im A. Bunde durch Mosen begründete, im N. Bunde durch Christum zur Vollendung gelangende Heilsgemeinde. Ihr gehören wir an, ἐάνπερ¹ — κατάσχωμεν wenn anders wir festgehalten haben werden (vgl. über den Aor. II conjunct. im Sinn des Futuri exacti in hypothetischen Sätzen Winer §. 41, 2^b). τὴν παρρησίαν die freudige Zuversicht; τὸ καύχημα den Ruhm d. i. den Gegenstand des Rühmens; τῆς ἐλπίδος gehört zu παρρησίης und καύχημα und bildet den Hauptbegriff: die Hoffnung, das Heil, welches die Christen hoffen als ein Gut freudiger Zuversicht und als Gegenstand des Rühmens. — μέχρι τέλους nicht: bis an's Ende oder bis zum Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, welches der Verf. sich als nahe bevorstehend dachte (Lün., Kurtz u. A.), sondern: bis zu Ende d. h. bis die Hoffnung in die Erfüllung übergeht (vgl. 3, 14 u. 6, 11), one eine Andeutung darüber, wann das Ende (τὸ τέλος) für die Einzelnen oder für die Gesamtheit eintritt. — Wie sehr beherzigenswert diese Bedingung ist, zeigt die folgende Warnung vor der Sünde des Unglaubens.

V. 7—19. Warnung vor Verstockung gegen Gottes Wort und Werk, um nicht wie die Israeliten in der Wüste des Eingehens in die dem Volke Gottes verheißene Ruhe Gottes verlustig zu gehen. — V. 7—11: „Darum, wie der heilige Geist sagt: Heute wenn ihr seine Stimme höret, (V. 8) verhärtet eure Herzen nicht wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste, (V. 9) wo eure Väter mich versuchten in Erprobung, und sahen meine Werke vierzig Jare. V. 10. Deshalb ward ich entrüstet über dieses Geschlecht und sprach: Immer gehen sie irre mit dem Herzen; sie aber erkannten nicht meine Wege, (V. 11) so daß ich schwur in meinem Zorn: warlich sie sollen nicht eingehen zu meiner Ruhe“. — Διὸ knüpft an die v. 6^b genante Bedingung der Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes an, wonach diese Warnung als weitere Ausführung der in v. 1 begonnenen Ermanung, Christi unseres Hohenpriesters warzunehmen, zu betrachten ist. Die Warnung wird durch καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον als ein in der vom heiligen Geiste

1) Statt der Rec. ἐάνπερ (nach $\aleph^c A C D^c E^{**} K L$ al.) haben Tisch. u. Gebh. ἐάν aus $\aleph^* B D^* E^* M P$ al. aufgenommen, aber ersteres ist nach Analogie von 3, 14 u. 6, 3 als angemessener vorzuziehen.

eingegebenen Schrift enthaltenes Wort Gottes eingeführt, und ist aus Ps. 95, 7^b—11 (nach der LXX v. 8—11) mit mehreren Abweichungen entnommen¹. Fraglich ist bei der Anführung dieser Psalmverse die Construction des Satzes, ob der Verf. die Worte von καθὼς λέγει an mit den Psalmversen in seine Warnung eingeschaltet habe, und das zu διό gehörende Verbum erst mit βλέπετε v. 12 folge (so nach *Erasm., Calv.* viele Ausll. bis auf *Kurtz* herab), oder ob διό mit dem folgenden μὴ σκληρόνητε zu verbinden sei, der Verf. also das Schriftwort sich aneigne und seine Warnung in dasselbe kleide, sie statt mit eigenen, mit Schriftworten ausspreche, um sie eindringlicher zu machen (*Ebr., Del., Hofm.* u. A.). Diese letztere Annahme vereinfacht nicht nur die Construction, sondern entspricht auch dem Hinweise auf die Schrift in dem Zwischensatze καθὼς λέγει τ. πν. τ. ἄγ., der sich nicht zur Einführungsformel eines Schriftcitats eignet, sondern andeutet, daß die folgende Warnung, welche der Verf. seinen Lesern ins Gedächtnis ruft, nicht seine subjective Meinung, sondern ein der Schrift entnommenes Wort heiligen Geistes ist, vgl. 10, 15. Als von Jesu Geheiligte sollen sie auf die Stimme des heiligen Geistes in der Schrift hören. Wenn dagegen *Kurtz* sich gegen die zweite und für die erste Construction durch die ‚Erwägung‘ bestimmen läßt, ‚daß die wirkliche und ausdrückliche Aneignung des angezogenen Schriftwortes zu seiner eigenen Ermanung erst in v. 12 ff. eintritt‘, so wird diese Erwägung durch den Inhalt von v. 12 ff. nicht bestätigt. Die Ausführung in v. 12 ff. enthält keine Aneignung des Schriftcitats, sondern zeigt den Lesern, wie sie durch Unglauben und Trug der Sünde sich gegen Gottes Wort verhärten können, und was sie tun sollen, um nicht dem Gerichte Gottes, welches über die durch Mose aus Aegypten Erlösten um ihres Unglaubens willen erging, zu verfallen.

Der erste Satz σήμερον ἐάν κτλ., ist im Grundtexte (כִּי הִנֵּה) Ausdruck des Wunsches: heute wenn ihr doch auf seine Stimme hören möchtet! In der LXX aber ist ἐάν nicht Wunschpartikel, wenn es auch in Ps. 139, 19 diese Bedeutung haben sollte, sondern hier den Vordersatz einführende Conjunction: wenn, und der Conjunctiv Aor. ἀκούσῃτε Ausdruck der objectiven Möglichkeit mit Aussicht auf Erfolg, deutsch genau durch das *fut. exact.* zu übersetzen (*Winer* §. 41, 2^b). σήμερον ist in der Grundstelle die Zeit des Psalmisten; aber es ist ein *Heute*, das auch *jetzt* noch nicht zum Gestern geworden ist, denn es dauert solange, als das Wort Gottes die Sünder zur Buße und die Gläubigen zur Standhaftigkeit mant‘ (*Kurtz*). Die Worte ἐν τῷ παρα-

1) Erstlich ist v. 7^b des Grundtextes וְהִנֵּה הִנֵּה הִנֵּה כִּי הִנֵּה, ‚heute wenn ihr doch auf seine Stimme hörtet! zu v. 8 der LXX gezogen als Vordersatz zu μὴ σκληρόνητε: heute wenn ihr seine Stimme höret, so verhärtet eure Herzen nicht. Sodann ist τερσαράκοντα ἔτη, welches im Psalme nach Grundtext und LXX zu προσώγησα gehört, zum vorhergehenden εἶδον τὰ ἔργα μου gezogen und durch Einschlebung von διό von προσώγηθ. getrennt; endlich ist γενεᾷ ἐκείνῃ in γενεᾷ ταύτῃ und καὶ αὐτοὶ in αὐτοὶ δέ (v. 10) geändert.

πειρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ lauten im Grundtexte *כְּמִרְיָבָה בְּיוֹם מַסָּה*, wie bei Meriba am Tage Massa's, und sind Eigennamen der Oerlichkeit des Wüstenzuges, wo die Israeliten im 2. Monat nach dem Auszug aus Aegypten wegen Wassermangels mit Gott hadereten und ihn versuchten, nämlich der Lagerstätte bei Rafidim am Horeb, welche davon den Namen *מַסָּה וּמִרְיָבָה* erhielt (Exod. 17, 1—7). Wie dieser Name in der LXX schon im Exod. *πειρασμός καὶ λοιδορήσις* übersetzt ist, so in dem Psalme: *παραπειρασμός καὶ πειρασμός*. Irrig hat Kurtz den Namen *Meriba* von dem Hader des Volks mit Mose und Aaron im 40. Jare des Zugs bei Kadesch in der Wüste Zin (Num. 20) abgeleitet, wo der Bericht über diesen Vorfall mit den Worten schließt: dies sind die Haderwasser (v. 13), aber nicht gesagt ist, daß der Ort diesen Namen erhalten habe. Aus dieser irrigen Annahme zieht er die Behauptung, daß die LXX sich warscheinlich nur an Exod. 17, 7 haltend durch Uebersetzung des *כְּיוֹם* mit *κατὰ τὴν ἡμέραν* das zweite Glied zur Exegese des ersten gemacht und die beiden Facta zu einem einzigen confundirt haben. Dieser Vorwurf fällt aber auf seinen Urheber zurück, der zwei 38 Jare auseinanderliegende Facta ohne einen stichhaltigen Grund confundirt hat. Der Psalmist hat nur die Namen *מַסָּה וּמִרְיָבָה* Versuchung und Erbitterung in ‚Erbitterung und Versuchung‘ umgestellt, um *παραπειρασμός* als Hauptbegriff zu betonen. Die Uebersetzung *κατὰ τὴν ἡμέραν* am Tage der Versuchung entspricht ganz dem Sinne des Grundtextes *כְּיוֹם* als Zeitbestimmung der *מִרְיָבָה*. Von zwei Erbitterungen ist auch im Folgenden nichts zu lesen. *παραπειρασμός* bed. nicht: Widerspenstigkeit, sondern: Erbitterung (Gottes), Erregung seines Zornes (*ὄργη* v. 11), wie aus v. 16 sich ergibt.

In v. 9 ist die Lesart streitig. Der *text. rec.* liest: *οὐ ἐπειρασάν με, ἐδοκίμασάν με* (nach *ᵛD^cKL al.*); dagegen haben *Tisch. 8 u. Gebh.* nach *ᵛ*ABCD^cE* al.*: *οὐ ἐπειρασάν — ἐν δοκιμασίᾳ* aufgenommen: wo (eure Väter) versuchten (Versuchung anstellten) in Erprobung. Diese Lesart ist one Zweifel für ursprünglich zu halten, und die Recepta Aenderung nach dem Wortlaute des Psalms. *πειράζειν* und *δοκιμάζειν* sind synonym. *δοκιμασία* Erprobung mit Rücksicht auf den Erfolg. *οὐ* bezieht sich auf *ἐν τῷ ἔργῳ*, und *ἐν δοκιμασίᾳ* in adverbialem Sinne: erprobungsweise, die Art und Weise des *πειράζειν* näher bestimmend. Zu *ἐπειρασάν* das Pronomen *μέ* zu ergänzen ist nicht notwendig: es steht one Object wie *καπεπίκραναν* v. 16. — *καὶ εἶδον* und sahen meine Werke; *καὶ* einfach additiv, nicht adversativ; und sahen doch; auf keinen Fall in dem Sinne: obwol sie meine Werke gesehen hatten. Das Sehen der Werke ging nicht dem Versuchen Gottes voraus, sondern bezieht sich auf das, was sie während und infolge des *πειράζειν* sahen. — Die Zeitfrist: vierzig Jare lang (gegen den Grundtext) durch *διό* mit *προσώχθισα* verbunden, gehört sachlich zu beiden Sätzen: weil sie 40 Jare lang die Wunderwerke der göttlichen Gnade sahen und immer wieder Gott versuchten, darum empfand Gott (40 Jare nach dem Grundtexte) Widerwillen gegen dieses Geschlecht. Während in dem Psalme die Dauer der Entrüstung oder des Widerwillens gegen das die

Werke Gottes nicht beachtende Geschlecht betont ist, hat der Verf. unserer Epistel das lange Schauen der Wunderwerke Gottes betont. Doch ist daraus schwerlich mit *Bl., de W., Del., Kurtz* zu schließen, daß er die Wüstenjare, die dem Einzuge in die Ruhe des gelobten Landes vorhergingen, als ein Vorbild der mit dem Auftreten Christi beginnenden und mit der bei seiner Parusie stattfindenden Einführung der Gläubigen in die Ruhe des ewigen Lebens abschließenden ἡμέραι ἔσχαται (1, 1) angesehen und sich die Parusie als unmittelbar bevorstehend gedacht habe. Das Zeugnis in Talmud, Pesikta, Tanchum, Sohar, daß die Tage des Messias 40 Jahre dauern werden, reicht zur Erhärtung dieser Parallele nicht aus, um daraus zu schließen, daß als der Verf. schrieb, diese 40 Jahre beinahe verflossen waren. Die vierzig Jahre sind aus der Strafdrohung Num. 14, 27 ff. genommen, als die Gemeinde im zweiten Jahre des Zuges an der Südgrenze Canaans in der Wüste Paran lagerte. Von dort wurden Kundschafter ins Land Canaan ausgesandt, welche bei ihrer Rückkehr durch Schilderung der Bewohner des Landes als Riesen, Enaks Söhne, die Gemeinde dermaßen in Furcht setzten, daß sie wider Mose und Aaron sich empörte und nach Aegypten zurückkehren wollte. Diese Empörung des Volks wider seine Führer Mose und Aaron und damit zugleich wider Gott zog ihm das Strafurteil zu, daß alle die gemurret hatten nicht in das verheißene Land hineinkommen, sondern ihre Leiber in der Wüste fallen sollen. Die vierzig Jahre des Irrens in der Wüste und des Hinsterbens sind bemessen nach den vierzig Tagen, während welcher die ausgesandten Stammfürsten das Land erkundet hatten (Num. 13 u. 14). Und weil die murrende Gemeinde innerhalb dieser 40 Jahre in der Wüste umkommen sollte, hat der Psalmist diese Jahre als Zeit der Entrüstung Gottes, der Erregung seines Zorns wider das ungläubige Geschlecht betrachtet. Wenn nun der Verf. unseres Briefes diese 40 Jahre als eine Zeit der fortdauernden Versuchung Gottes und des Sehens seiner Werke vonseiten der Israeliten faßt, so zeigt schon der Umstand, daß er in der folgenden Anwendung der Psalmworte auf die Christengemeinde die 40 Jahre nicht weiter erwähnt, vielmehr nur auf das an der Spitze derselben stehende σήμερον Gewicht legt, daß er die 40 Jahre nicht als Vorbild der Zeitdauer der mit dem Auftreten Christi begonnenen und mit seiner Parusie abschließenden Gnadenfrist der Verkündigung des Evangelium betrachtet hat. Das *verb. προσοχθίζω* noch v. 17 u. in der LXX öfter, den Classikern unbekannt, bed. über eine Person oder Sache unwillig sein und werdend, entrüstet sein, zürnen. τῇ γενεᾷ ταύτῃ (so nach *ABD*M al.* statt der *rec. τῇ γεν. ἐξείνῃ* in *C*D* al.* nach der LXX) ist das vorher geschilderte Geschlecht. In den Worten: ‚beständig gehen sie mit dem Herzen irre‘ reproducirt der Psalmist das Urteil, welches Gott gegen Mose 4 Mos. 14, 11 über das widerspenstige Geschlecht gefällt hat: ‚wie lange wird mich dieses Volk verwerfen und wie lange werden sie mir nicht vertrauen bei all den Wunderzeichen, die ich unter ihnen getan?‘ in der Weise daß er die Wurzel des Unglaubens in der Verkehrtheit des Herzens aufdeckt. ‚Sie aber erkannten nicht meine Wege‘, die

Wege, welche Gott sie fürte d. h. sie ließen sich durch die Wunderzeichen der göttlichen Führung nicht zur Erkenntnis ihrer sittlichen Verkehrtheit bringen.

V. 11. So daß ich in meinem Zorne schwur. *ὡς so daß*; in Consecutivsätzen gebraucht wie *ὥστε*, und zwar nicht blos in einem futurischen Satze oder mit dem Infinitiv, wenn eine voraussetzungsmaßige Folge eingeführt oder eine tatsächliche Folge als unsicher angegeben wird, sondern auch mit dem Aorist *indic.*, wenn eine tatsächliche Folge objectiv angegeben wird, z. B. *Herodt. II, 135*; vgl. *Passow* Wörterb. s. v. (II, 2634) u. *Winer* S. 431. — Der Schwur steht Num. 14, 28: *יְהִי־יָדִי* ‚sowar ich lebe‘, mit folgendem *אֵל* (*ei*), im Sinne von: warlich nicht (vgl. *Gesen.* hebr. Gram. §. 155, 2f. u. *Winer* S. 466). Er lautet Num. 14, 30: „Warlich nicht werdet ihr kommen in das Land, worin euch wonen zu lassen ich meine Hand erhoben habe“. Von dem Wonen in diesem Lande sagt Mose Deut. 12, 9: „Ihr seid bis jetzt noch nicht zur Ruhe (*הַרְחַמְתֶּם־לָּא*, *εἰς τὴν κατάπαυσιν*) gekommen, und zum Erbe, welches Jahve euer Gott euch gibt; wenn ihr aber über den Jordan werdet gezogen sein und wonen in dem Lande, und er wird euch Ruhe geschafft haben von allen euren Feinden ringsum, so werdet ihr sicher wonen“. Aus dieser Stelle hat der Psalmist das *הַרְחַמְתֶּם־לָּא* *εἰς τὴν κατάπαυσίν μου* genommen und die Ruhe, zu welcher Israel in dem verheißenen Lande kommen sollte, als Ruhe Gottes bezeichnet, auf Grund der göttlichen Verheißung, daß Jahve als Gott Israels unter seinem Volke wonen und ihm Ruhe schaffen werde. Da aber diese Verheißung infolge des steten Widerstrebens Israels gegen seinen Gott bisher noch nicht in Erfüllung gegangen war, so ermant der Psalmist seine Zeitgenossen, sich nicht länger gegen die Stimme Gottes zu verstocken. Diese Ermanung erneuert der Verf. unsers Briefes, um seine Leser zu warnen, sich nicht gegen das ihnen verkündigte Evangelium zu verhärten, damit sie nicht von dem Eingange in das ewige Erbe, den Christus ihnen eröffnet hat, ausgeschlossen werden, wie die Israeliten von dem Einkommen in das ihnen verheißene Land ausgeschlossen worden sind. Die Ausführung dieses Gedankens folgt c. 4, 1—10. Zunächst zeigt er, wie die Psalmworte, die er ihnen als Worte des in der Schrift zu uns redenden heiligen Geistes ins Gedächtnis gerufen, eine wol zubeherzigende Warnung enthalten.

V. 12—14. „Sehet zu, Brüder, daß nicht etwa in einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, darin daß er abfalle von dem lebendigen Gotte. V. 13. Sondern ermanet euch unter einander jeden Tag, so lange es heute heißt, daß sich nicht verhärtete irgendeiner von euch. V. 14. Denn Teilhaber Christi sind wir geworden, wenn anders wir den Anfang der Zuversicht bis zu Ende fest behalten“. — Der Inhalt dieser 3 Vv. ist nicht eine Schlußfolgerung aus der Psalmstelle, daß man, falls er nicht von *διό* v. 7 abhängt, ein *οὐν* erwarten sollte (*Lün.*), sondern nur eine daraus gezogene Manung, jene Worte zu beherzigen, und nicht wie jene Israeliten sich zu verstocken, und ist wie das *βλέπετε* 12, 25 *οὐν* angereiht. Nicht vor Verhärtung des Herzens oder

Verstockung warnt der Verf., sondern ermannt, darauf achtzuhaben, daß nicht in irgendeinem von ihnen ein arges Herz des Unglaubens sich finde, das zum Abfalle von dem lebendigen Gott verleiten könnte. — βλέπειν mit folgendem μή zusehen daß nicht: *curate ne*. μή durch ποτε verstärkt: daß nicht etwa, mit folgendem Indicativ nach ὄρᾶν, βλέπειν drückt die Besorgnis aus, daß etwas stattfinde, stattfinden werde oder stattgefunden habe, je nach dem Tempus des davon abhängigen Verbums (*Winer* §. 56, 2). Hier also: daß etwa ein arges Herz in einem der Leser sich finden werde. Ueber ἔν τι ὁμῶν im Unterschiede von ἐν ὑμῖν bemerkt schon *Calv.* treffend: *nec tantum in universum praecipit apostolus, ut sibi omnes caveant, sed vult ita de salute cuiusque membri esse sollicitos, ne quem omnino ex iis qui semel vocati fuerint, sua negligentia perire sinant.* Vgl. v. 13. 10, 24. 12, 15. Der Genitiv ἀπιστίας ist qualitativ, das πονηρά verdeutschend, gleichbedeutend mit καρδιά πονηρίαν ἀπιστίας ἔχουσα (*Winer* S. 183). So *Thol., Del., Hofm., Kurtz* u. A., wobei unbestimmt gelassen ist, ob der Unglaube als die Ursache (*Bl.*) oder als die Frucht der Herzensbosheit (*de W.*) zu denken sei. ἀπιστία Unglaube ist nicht = ἀπειθεῖα Ungehorsam 4, 6. 11. Worin der Unglaube des Herzens sich äußert, sagt ἐν τῷ ἀποστῆναι *cel.* im Abfallen von dem lebendigen Gotte. Gemeint ist der Rückfall vom Christentum ins Judentum. Gott heißt θεὸς ζῶν lebendiger Gott, nicht im Gegensatz gegen die Götter der Heiden (*Böhme* u. A.), oder gar zu den toten Gesetzeswerken (*Bl.*), was ganz ferne liegt, sondern sofern er seinen in dem Sone uns kundgegebenen Willen (1, 2) nicht misachten lassen wird, und in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen furchtbar ist, vgl. 10, 31.

Um den Unglauben des Herzens nicht zur Verstockung sich entwickeln zu lassen, fordert der Verf. v. 13 die Leser auf, täglich sich gegenseitig zu ermanen. ἑαυτούς nicht: euch selbst, so daß jeder sich selbst ermane, sondern wie öfter = ἀλλήλους (vgl. Kol. 3, 16), einer den andern, „die Gemeinde in der Gesamtheit ihrer Glieder sich selbst“ (*Del.*). παρακαλεῖν ermanen, auf die Stimme Gottes zu achten, so lange noch τὸ σήμερον das Heute des Ps. gerufen oder genannt wird. Ob man καλεῖν durch rufen oder nennen übersetzt, macht für den Sinn keinen Unterschied. Denn dieser ist der: so lange als die Aufforderung, sich nicht gegen Gottes Wort zu verstocken, ergeht. Das „Heute“ ist weder auf die Dauer der Lebenszeit der Einzelnen (so nach *Basilius, Theodrt.* die meisten) noch auf den Fortbestand der irdischen Welt, die mit der nahe bevorstehend gedachten Parusie Christi ihr Ende erreicht (*Linn.*), auszudehnen. Denn Verstockung oder Ablauf der Frist zur Buße kann wie für den Einzelnen schon vor dem irdischen Tode, so auch für christliche Gemeinden schon vor der Wiederkunft des Herrn zum Gericht eintreten. Weder der einzelne Christ, noch eine einzelne Gemeinde weiß, wie lange die Ermanung zum Glauben und die Warnung vor Verstockung ihr zugerufen wird. Darum soll sie das „Heute, so ihr seine Stimme höret“, beherzigen, so lange es ihr zugerufen, d. h. Vergebung der Sünde, Gnade und Heil für Zeit und Ewigkeit ihr an-

geboten wird. ἵνα μὴ σκληρ. damit nicht irgendeiner sich gegen das Verheißungswort verhärte (σκληρονθῆ *aor. pass.* in medialer Bedeutung, wie σκληρόνεσθαι Act. 19, 9). ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας durch Trug, den die Sünde des Unglaubens übt, indem sie Genuß, Wollen und Seligkeit in Aussicht stellt und statt dessen in Verderben und Verdammnis führt. Die ἁμαρτία ist personificirt, wie Röm. 7, 11.

In v. 14 wird die Ermahnung, sich gegenseitig vor Verhärtung zu bewahren (das παρακαλεῖτε ἑαυτούς), nicht bloß das ἵνα μὴ σκληρονθῆ (*Lün.*) oder das ἐν τῷ ἀποστῆναι v. 12 (*Kurtz*), begründet aus der Größe des Heilsgutes, das sie durch Abfall verlieren würden. Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ Teilnehmer Christi, Teilhaber an dem, was Christus ist und hat, als Genossen der himmlischen Berufung (v. 1), welche die himmlische Gabe geschmeckt haben, des heiligen Geistes theilhaft geworden sind (6, 4) und die Verheißung der αἰώνιος κληρονομία empfangen haben (9, 15). Gegen die Erklärung des μέτοχοι nach dem Citat in 1, 9: Genossen Christi d. h. seine Brüder (2, 11) und als solche seine συγκληρονόμοι Röm. 8, 17 (*Del., Hofm.* u. A.) spricht τοῦ Χριστοῦ; denn unser Bruder ist nach 2, 11–14 *Jesus* als υἱὸς ἀνθρώπου. Und nach 3, 6 sind wir zwar οἶκος θεοῦ, aber Christus ist υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, der das Haus, dem wir angehören, hergestellt hat. Durch ihn sind wir μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ geworden (γεγόναμεν), wenn wir nämlich bis zu Ende festhalten τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως den Anfang der Zuversicht. In v. 6 war die Freudigkeit und der Ruhm der Hoffnung als Bedingung unserer Zugehörigkeit zum Hause Gottes genant. Hier die ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως. In 1, 3 kam ὑπόστασις in der Bed. Substanz des göttlichen Wesens vor. Aenlich wird es hier von älteren Ansl. gefaßt: *fundamentum* (*Erasm.*), „das angefangene *Wesen* (*Luth.*), der anfänglich feste Grund (*Schulz*), Anfang des Bestandes (Christi in uns) d. i. der Glaube (*Ewald*). Allein keine dieser Deutungen paßt hier, sondern nur die Bed. Zuversicht, in welcher das Wort in der LXX vorkommt, s. zu 1, 3. ἀρχὴ τῆς ὑποστ. ist aber nicht die Zuversicht, mit der wir einen Anfang gemacht haben (*Bl., de W., Lün.*), oder der elementare Anfang oder Ansatz der ὑποστ. (*Ebr.*), denn dann hätte der Verf. nicht zum bloßen Festhalten, sondern zu weiterer Kräftigung derselben manen müssen, sondern τῆς ὑποστάσεως ist Genitiv der Apposition, nicht *genit. partitivus*, der Anfang in der Glaubenszuversicht, die Intensität des zuversichtlichen Vertrauens, welche sie zur Zeit der ersten Energie des Glaubenslebens hatten. Diese Zuversicht sollen sie bis zu Ende festhalten (*Del., Riehm, Hofm., Kurtz* u. A.). Vgl. die ählichen Ausdrücke πρώτη πίστις 1 Tim. 5, 12., πρώτη ἀγάπη Apok. 2, 4. Zu beachten ist dabei noch das ἐάνπερ eig. durchaus wenn, ein verstärktes ἐάν, wenn wirklich, wenn nämlich (s. *Kühner* II, 732). Dadurch wird die Bedingung verschärft. Geworden sind wir Teilhaber Christi, wenn wir wirklich die Glaubenszuversicht und Festigkeit, die wir zur Zeit unseres ersten Glaubenslebens gewonnen, bis zu Ende festbeständig bewahren.

V. 15–19. Hier wird diese Bedingtheit unsers Teilhabens an

Christo erläutert an dem Geschlechte der Israeliten in der Wüste, welche durch Mose aus Aegypten erlöst des ihnen zuteil gewordenen Heiles verlustig gingen, nicht in den Besitz der verheißenen κληρονομία gelangten, weil sie es an dieser Bedingung fehlen ließen. — V. 15. „Indem gesagt wird: heute so ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht wie bei der Erbitterung. V. 16. Welche waren es denn, die gehört hatten und erbitterten? Aber waren es nicht alle aus Aegypten unter Mosis Leitung Ausgezogenen? V. 17. Ueber welche aber war er entrüstet vierzig Jare lang? Nicht über die, welche gesündigt hatten, deren Glieder in der Wüste verfielen? V. 18. Welchen aber schwur er, daß sie nicht eingehen sollten in seine Ruhe, wenn nicht denen, die ungehorsam gewesen? V. 19. Und wir sehen, daß sie nicht konnten eingehen wegen des Unglaubens“. — Ueber Zusammenhang und Structur des 15. V. gehen die Ansichten der früheren Ausll. weit aus einander. Einige verbanden ihn mit v. 14 oder gar mit παρακαλεῖτε v. 13; andere faßten ihn als Vordersatz, zu welchem der Nachsatz erst in 4, 1 folge, so daß v. 16—19 Zwischensatz oder Parenthese wäre. Noch andere halten ihn für einen selbständigen Satz. Die beiden ersten Ansichten sind als antiquirt anzusehen. Gegen den Anschluß an v. 13 spricht entscheidend, daß ἐν τῷ λέγεσθαι weder mit *Luth.* u. *A.* übersetzt werden kann: so lange gesagt wird, noch ἐν *diuweil* bedeutet, so daß v. 15 eine Begründung zu v. 14 lieferte. Und der Nachsatz zu ἐν τῷ λέγεσθαι kann nicht erst 4, 1 folgen, da dort der Gedanke v. 15 nicht wieder aufgenommen, sondern eine Folgerung aus der Erörterung v. 15—19 gezogen wird. Fast alle Neuerer von *Semler* u. *Storr* an halten den V. für einen Vordersatz, wozu der Nachsatz v. 16 folgt. Dagegen behauptet zwar *Hofm.*: „Diese Verbindung werde schon dadurch ausgeschlossen, daß das γάρ hinter τίνας nicht das mit dem Fragworte zusammengehörige γάρ sein kann, da diese Form der Frage nur dann stattfinde, wenn zu erkennen gegeben werden soll, daß die Frage durch irgend einen vorher erwänten Umstand veranlaßt sei“. Aber auch hier ist die Frage durch den vorhergenannten Ausspruch veranlaßt. Der weitere Einwand aber, daß nie eine derartige Frage als Nachsatz vorkomme, verliert dadurch alle Bedeutung, daß die mit τίνας γάρ eingeführte Frage keinen Nachsatz bildet, sondern nur die Aussage des positiven Gedankens: alle ja haben Erbitterung angerichtet, in rhetorische Form gekleidet enthält, und der Gedanke folgender ist: Indem gesagt wird: heute so ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht, wie bei der Erbitterung geschah, so gilt dies ja von allen, welche jene warnende Stimme gehört hatten. Das γάρ dient auch hier zur Verstärkung der Fragpartikel; vgl. darüber *Winer* §. 53 S. 416 u. *Kühner* II S. 726. Vollends aber täuscht sich *Hofm.*, wenn er meint: ἐν mit substantivischem Infinitivsatz könne nur übersetzt werden: „damit daß oder zur Zeit wann gesagt wird, und da ersteres hier unanwendbar sei, nur letzteres bleibe. Das Gegenteil erhellt schon aus dem ἐν τῷ λέγειν 8, 13. — Dagegen steht der von *Hofm.* erneuerten Annahme von *Flacius*, daß v. 15 einen selbständigen, in sich geschlossenen

Satz bilde und μη σκληρόνητε den Nachsatz zu ἐν τῷ λέγεσθαι· σήμερον κτλ. enthalte, der Umstand entgegen, daß der Verf., da er die Worte von σήμερον bis ἐν τῷ παραπιρασμῷ schon in v. 7 u. 8 als Schriftworte angeführt hat, die Leser nur verwirrt haben würde, falls er ihnen zugemutet hätte, hier nur die erste Hälfte für Schriftworte zu halten und die andere Hälfte als seine eigene Erklärung zu betrachten, zumal von v. 16 an eine Erläuterung des Ausspruchs nachfolgt, in welcher v. 16 auf σήμερον — — παραπιρασμῷ (v. 15 vgl. v. 7), v. 17 auf das προσώχθισα κτλ. (v. 10), v. 18 endlich auf das ὄμοσα κτλ. Bezug genommen ist (vgl. *Bl., Del., Lün.* u. A.). Aus diesen Gründen darf man die aus v. 7 wiederholten Schriftworte nicht auseinanderreißen. Der Verf. hat vielmehr aus der v. 7–11 angeführten Schriftstelle nur die einzelnen Hauptmomente der Reihe nach wiederholt, um den Lesern deutlich zu machen, wie das unter Mose aus Aegypten ausgezogene Geschlecht sich durch Nichtachten auf die Stimme Gottes die Strafe des Nichteinkommens in das verheißene Erbteil zugezogen hat.

Der Anschluß des in v. 16 folgenden Fragesatzes an v. 15 erklärt sich aus einer elliptischen Ausdrucksweise, bei welcher der vermittelnde Gedanke aus der emphatischen Fragform τίνας γάρ welche denn, zu ergänzen ist, vgl. die ähnliche elliptische Construction in Ps. 8, 4 u. 5. Zu ergänzen braucht man aber nicht notwendig: so frage ich, sondern es genügt das einfache: ‚bedenket‘, welche waren es denn, die, obwol sie die Stimme gehört hatten, Erbitterung anrichteten? Das zu τίνας hinzugesetzte γάρ dient dazu, die Berechtigung zu der betreffenden Frage zu motiviren. Die Berechtigung gründet sich im vorliegenden Fall auf die Befürchtung des Verf., seine Leser möchten nicht klar darüber sein oder nicht gehörig erwägen, daß und warum ihre aus Aegypten erlösten Väter alle in der Wüste dem göttlichen Zorn verfielen. Das γάρ gehört nicht blos zur ersten Frage, sondern zu dem ganzen ineinander greifenden Fragencomplex v. 16–18 (*Kurtz*). Die älteren Ausll., denen *Luth.* in seiner Uebersetzung: ‚denn etliche, da sie hörten, richteten eine Verbitterung an, aber nicht alle . . .‘ folgt, verfehlten den Sinn dadurch, daß sie τινές statt τίνας accentuirend die Frageform der beiden Sätze v. 16 verkannten. — In die Frage τίνας γάρ κτλ. hat der Verf. ἀκούσαντες sc. τῆς φωνῆς αὐτοῦ aus dem v. 15 wiederholten Psalmworten aufgenommen und auf die Väter in der Wüste bezogen, obwol in den Ps. v. 7 u. 11 von diesem Geschlechte nur gesagt war, daß sie die Werke Gottes 40 Jare lang sahen und die Wege Gottes nicht erkannten (v. 9 u. 10), indem er, wie schon der Psalmist das Nichtsehen der Werke und das Nichterkennen der Wege Gottes als eine Verhärtung des Herzens in Unglauben betrachtet, um seine Zeitgenossen vor dieser Sünde zu warnen. — Auch παραπίκραναν one Object ist aus ἐν παραπιρασμῷ entnommen, in der Bedeutung: Gott erbitterten, seinen Zorn erregten. — Bei der Fassung des τινές als Indefinitum, welcher nach dem Vorgange der *Itala* und des *Hieron.* die alten Ausll. mit Ausnahme der *Peschito*, des *Chrysost.* u. *Theodrt.* folgten, verstand man οὐ πάντες von Josua und Caleb und der jüngeren Generation, welche

gar nicht in betracht kommen kann. ‚Aber daß der Verf. die 600,000, die unter Mose auszogen, *τινές* nenne, ist undenkbar‘ (*Del.*). Dazu kommt, daß die Frageform in den parallelen Sätzen v. 17 u. 18 auch schon die Frageform in v. 16 voraussetzt, und daß, wie aus der ganzen nachfolgenden Erörterung (vgl. 4, 1. 2. 6. 8) mit Notwendigkeit sich ergibt, in v. 16 der Gedanke ausgesprochen ist, daß die Gesamtheit der aus Aegypten ausgezogenen Israeliten in der Wüste widerspenstig gewesen, und darum des verheißenen Zieles verlustig gegangen sei, wobei dann die ganz vereinzelt Ausnahmen als nicht in betracht kommend unberücksichtigt geblieben sind (*Linn.*). Das *ἀλλά* beantwortet die vorhergehende Frage mit dem Ausdruck des Befremdens durch eine Gegenfrage: aber (kann man da noch fragen) waren es nicht alle (*πάντας οἱ* nicht: lauter solche, *Beng., Schulz* u. A.), welche *διὰ Μωϋσέως* durch Vermittlung Mose's d. h. unter seiner Leitung ausgezogen waren?

In v. 17—19 werden noch zwei Momente aus dem Psalm hervor gehoben; das erste in v. 17 so, daß die Frage durch eine Gegenfrage beantwortet wird. Ueber welche war er entrüstet 40 Jare? waren es nicht die, welche sündigten? *οὐχί* *nonne* führt eine Frage ein, die eine bejahende Antwort voraussetzt: Entrüstet war er one Zweifel über die *ἀμαρτήσασιν*. Ob man hinter *ἀμαρτήσασιν* ein Fragezeichen setzt und *ὡν τὰ κῶλα κτλ.* assertorisch faßt (*Lchm., Tisch.*) oder mit *Bl., Thol.* u. A. diesen Satz mit zur Frage zieht, macht für den Sinn keinen Unterschied. — Der Inhalt dieses Satzes ist aus Num. 14, 29 u. 35 vgl. mit 26, 64 f. genommen (vgl. *m. bibl. Comm.* zu Num. 14, 32—35). Aus v. 29 auch der Ausdruck *τὰ κῶλα ἔπεσον*. — *Κῶλα* Glieder (bes. Hände und Füße), in der LXX Uebersetzung des hebr. *עצמות* tote Leiber, Leichname. *ἔπεσον* hinfielen = starben. In Num. 14 ist *πεσούται* (v. 29) in v. 35 durch *ἀποθανούται* erklärt. — In v. 18 ist noch der Schwur Gottes hervorgehoben, wo das zu *εἰσελεύσεσθαι* gehörige Subject *αὐτοῦς* fehlt, weil es sich aus dem Zusammenhange ergab. — In v. 19 ist auf die aus der Geschichte bekannte Tatsache (Num. 26, 64 f. hingewiesen, wie der göttliche Schwur sich an den Vätern unter Mose erfüllt hat. *βλέπομεν* erklärt schon *Grot.* richtig: *ex historia cognoscimus*. Zu nachdrücklicher Betonung ist *δι' ἀπιστίαν* wegen Unglaubens, an das Ende des Satzes gestellt.

Cap. IV, 1—13. Ermanung, nicht durch Unglauben sich von dem Eingehen in die verheissene Ruhe Gottes auszuschliessen.

An die Ausföhrung, daß das Geschlecht der Väter seines Unglaubens wegen nicht in das verheißene Land der Ruhe eingekommen ist (3, 16—19) schließt der Verf. nun die Manung an die Leser an, dafür Sorge zu tragen, daß nicht jemand das Eingehen in die Ruhe Gottes versäumt zu haben meine, da auch für uns noch eine Ruhe vorhanden ist (v. 1

u. 2^a). Dies erweist er dann aus der Schrift (v. 2^b—10), und schließt diese Manung mit Erinnerung an die alles durchdringende Energie des Wortes Gottes (v. 11—13).

V. 1 u. 2^a. „Lasset uns also Besorgnis hegen, daß nicht etwa, da noch übrig ist eine Verheißung, einzugehen zu seiner Ruhe, einer von euch sie versäumt zu haben meine; denn auch wir haben Heilsverheißung gleichwie auch jene“. — Die Partikel οὖν zeigt, daß der Verf. aus der vorhergehenden Erörterung eine Folgerung zieht. φοβῆσθαι in Besorgnis versetzt sein, Besorgnis hegen. φοβηθῶμεν *aor. conjunct.* ist communicativer Ausdruck, nicht des bloßen Furchthabens, sondern des sorgenvollen, auf die Furcht des vorgesteckten Zieles zu verfehlen, gegründeten Trachtens' (*Lün.*), um das Besorgtsein als eine Sache darzustellen, die nicht bloß den Lesern, an die er schreibt, sondern auch ihm selber obliegt. καταλειπομένης ἐπαγγελίας ist *genit. absol.*: da Verheißung einzugehen übriggelassen ist, vgl. ἀπολείπεται v. 6. εἰσελθεῖν ist expegetischer Infinitiv zu ἐπαγγελίας (*Winer* §. 44, 1). Daß eine Verheißung in Gottes Ruhestatt einzugehen noch rückständig, ihrer Erfüllung noch gewärtig ist, hat der Verf. schon 3, 17 in der dort aus Ps. 95 gefolgerten Warnung vor Verstockung vorausgesetzt. Hier spricht er diesen Gedanken bestimmt aus, um ihn aus der Schrift zu begründen. δοκῆ τις ὕστερηκεῖν übersetzen die Neueren (mit Ausnahme von *Ebr.* u. *Hofm.*): (damit nicht) jemand zu spät gekommen oder verlustig gegangen zu sein *scheine*; unter Berufung darauf, daß δοκεῖν öfter in der gesicherten Bed. *videri*, scheinen, den Anschein haben, vorkomme. Aber ob diese Bed. auch zu δοκῆ τις passe und der Ausdruck: jemand habe den Anschein zu spät gekommen zu sein, passend sei, bleibt doch sehr fraglich. Noch fraglicher bleibt, ob ein Anschein, dahinten geblieben zu sein, den jemand habe, ein triftiges Motiv für die Gemeinde sei, deshalb besorgt zu sein. Soviel ist jedenfalls klar, daß weder die Annahme, δοκεῖν diene bloß zur Umschreibung oder gebe der Rede eine gewisse Feinheit, oder mildere den Ausdruck ὕστερηκεῖν, noch die Erklärungen: es dürfe nicht einmal den Anschein gewinnen, als sei einer dahinten geblieben (*Del.*), oder *videtur* sei gebraucht, weil die menschliche Wahrnehmung, daß einer dahintengeblieben sei, über ein bloßes *videtur* nicht hinausreiche (*Kurtz*), zur Rechtfertigung diese Uebersetzung nicht ausreichen. Dazu kommt, daß die gegen die Uersetzung des δοκεῖν im Sinne von *meinen* geltend gemachten Gründe nicht durchschlagend sind. Freilich sind die Worte auch nicht mit *Ebr.* so zu verstehen, als könnte einer meinen, er sei für die Erfüllung der Verheißungen zu spät gekommen, weil sie längst erfüllt seien, und weiteres Heil nicht zu erwarten sei. Denn von einer solchen Verzagtheit der Leser um ihr Seelenheil findet sich keine Spur in dem Briefe. „Wol aber konnte der Verf. den Fall setzen, daß ein jüdischer Christ durch seinen Eintritt in die Gemeinde Jesu, der ihn von seinem Volke ausschloß (13, 13), der Verheißung desselben, als welche wesentlich Verheißung des Israel schon gegebenen, einst aber zu verklärenden heiligen Landes sei, sich verlustig wänzte' (*Hofm.*). Ein solcher Irrwan

ist bei Judenchristen leicht denkbar, und gerade der Umstand, daß Judenchristen die Erfüllung der messianischen Weißagungen des A. T. von der Vollendung des Reiches Gottes auf die Zugehörigkeit zu dem Bundesvolke, dem sie gegeben waren, beschränkt denken mochten, konnte den Verf. veranlassen, mit Nachdruck hervorzuheben, daß den Christen ebenso wie dem Volke Israel die Verheißung, zur Ruhe einzugehen, verkündigt ist (v. 2). ὕστερηνέουαι zu spät gekommen sein, etwas versäumt haben, wird mit dem *genit. obj.* construiert, der hier fehlt, weil die Sache, nämlich das Eingehen in die Ruhe, aus dem Contexte sich ergibt. — V. 2^a. Καὶ γάρ hier nicht *etenim*, sondern *nam etiam*, vgl. *Winer* S. 417. Das dem γάρ vorgestellte καὶ gehört zu ἔσμεν, wirft aber seinen Ton weder auf ein in ἔσμεν enthaltenes ἡμεῖς, welches ausgedrückt sein müßte, noch auf das entfernte καθάπερ κάκεινοι; noch weniger will es im Sinne von *etenim* auf den ganzen Satz bezogen sein, wie *Kurtz* meint. Der Verf. will weder sagen: denn auch *wir* haben Verheißung gleich jenen, noch: ,denn *Verheißung haben wir ja*‘ (*Kurtz*). ,Zu dem unmittelbar folgenden ἔσμεν gehörend betont es, daß es sich mit uns, was die Heilsbotschaft betrifft, wirklich so, und — was mit καθάπερ καὶ ausgedrückt ist, ganz ebenso wie mit jenen verhält‘ (*Hofm.*). Zu beachten ist aber noch die Wahl des εὐαγγελισμένοι statt einer entsprechenden Form von ἐπαγγελῆσθαι, etwa ἐπήγγελται ἡμῖν (vgl. Gal. 3, 19). Der Verf. sagt nicht: Verheißung sondern Heilsbotschaft ist uns geworden. κάκεινοι auch jene, die 3, 16—19 erwänten. Mit γάρ wird übrigens nicht φοβηθῶμεν, sondern καταλειπομένης ἐπαγγελίας begründet. Denn das Rückständigsein dieser Verheißung wird im Folgenden aus der Schrift erwiesen.

V. 2^b—5. „Aber nicht nützte das Wort der Verkündigung jenen, weil es sich nicht mittelst des Glaubens denen vermischt hatte, die es vernommen hatten. V. 3. Denn wir gehen ein in die Ruhe, die wir Glauben gewonnen haben, wie er (Gott) geredet hat: Daß ich schwur in meinem Zorne: sie sollen warlich nicht in meine Ruhe eingehen, obwohl die Werke seit der Weltgründung fertig waren. V. 4. Denn gesagt hat er irgendwo über den siebenten Tag also: Und es ruhet Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken. V. 5. Und hier wiederum: Warlich nicht eingehen sollen sie in meine Ruhe“. — Obgleich v. 2^b durch ἀλλά als Gegensatz an v. 2^a sich anschließt, so vermittelt doch dieser Gegensatz nur den Uebergang zu der folgenden neuen Gedankenreihe. — Nicht nützte jenen (den Israeliten) ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς das Wort der vernommenen Kunde. ἀκοή in der biblischen und Profangräcität theils activ: das Gehör, als Sinn und Organ (Mtth. 13, 14. Act. 28, 26. 2 Tim. 4, 3 f.), häufig im Plur. Gehör. 5, 11. Mark. 7, 35. Luk. 7, 1. Act. 17, 20, und das Hören (1 Sam. 16, 22 u. bei Plato); theils und zwar häufiger passiv; das Gehörte, die Kunde, das Gerücht, *fama* (Mtth. 4, 21. 14, 1. Mrk. 1. 28, 13, 7), sowol das, was gehört wird, was man hört, als in abgeleiteter Bedeutung: das, was man berichtet, Bericht, Verkündigung. In dieser Bed. steht das Wort hier, wie 2 Thess. 2, 13, und wie aus Joh. 12, 38. Röm. 10, 16 f. zu ersehen, als LXX-

übersetzung von $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\sigma\theta\alpha\iota$, im bibl. Sprachgebrauch, als *term. techn.* für die Heilsvverkündigung nach Jes. 53, 1, vgl. 37, 7, u. $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\sigma\theta\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\eta\gamma$ 52, 7. Der Zusammenhang dieses Gebrauchs mit der Grundbedeutung ist daraus zu erklären, daß den Inhalt der Verkündigung etwas bildet, was der Berichtende selbst anderswoher vernommen, nämlich der Prophet von Jahve gehört hat und dem Volke zu hören gibt, wie $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\eta\gamma$ $\xi\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$ $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ Jer. 49, 14 lehrt. Vgl. *Cremer* S. 95 f. — $\mu\grave{\eta}$ $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\kappa\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ¹ nicht zusammengemischt, d. h. nicht innig verbunden. Die nähere Bestimmung des Sinnes hängt davon ab, ob $\tau\grave{\eta}$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota$ oder $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\sigma\iota\nu$ der von $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\kappa.$ abhängige Dativ ist. Bei der ersteren Verbindung, die nach *Erasm.*, *Calv.* u. v. A. *de W.*, *Riehm*, *Lün.* vorgezogen haben: ‚nicht mit dem Glauben vermischt‘, wird $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\sigma\iota\nu$ entweder als *dat. comm.* gefaßt: ‚denen zugut, die es vernommen‘ (*d. W.*), oder statt $\delta\pi\omicron$ $\tau\omega\upsilon$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\acute{\nu}\tau\omega\upsilon$, was bei dem *perf. pass.* zulässig ist und die Zugehörigkeit ausdrücken würde (*Winer* S. 206), oder als Dativ der Beziehung (*Riehm*, *Lün.*) und die Wal des Dativs statt $\tau\omega\upsilon$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\acute{\nu}\tau\omega\upsilon$ aus dem Bestreben des Verf. erklärt: der Misdeutung vorzubeugen, ‚daß die Israeliten in der Wüste zwar $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ besessen, aber mit derselben das vernommene Verheißungswort sich nicht zur Einheit verschmolzen habe, während er durch $\mu\grave{\eta}$ $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\kappa.$ $\tau\grave{\eta}$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\sigma\iota\nu$ überhaupt das Vorhandensein von $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ bei ihnen in Abrede stellt‘. — Aber diese beiden Erklärungen des $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\sigma\iota\nu$ sind nicht natürlich; und der für sie geltend gemachte Grund, daß $\tau\grave{\eta}$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota$ einen nachdrucksvollen Gegensatz zum vorhergehenden $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\eta\varsigma$ bilde, ist nicht beweiskräftig. Wir ziehen daher (mit *Del.*, *Kurtz*, *Hofm.* u. A.) die Verbindung des $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\kappa.$ mit $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\sigma\iota\nu$ vor, und fassen $\tau\grave{\eta}$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota$ als Dativ des Mittels, wofür sich auch *Winer* S. 206 der 7. Aufl. entschieden hat. Darnach ist der Sinn folgender: weil das Wort der Verkündigung sich nicht mittelst des Glaubens mit denen, die es gehört hatten, vermischt d. h. innerlich verbunden hat, ihnen äußerlich geblieben ist, hat es ihnen nichts genützt.

Im ersten Satze von v. 3: $\epsilon\iota\sigma\epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$ κτλ. liegt der Ton auf dem letzten Worte $\omicron\iota$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ die zum Glauben gekommen, gläubig geworden sind. Dies ist die Eigenschaft, die für das Eingehen in die Ruhe wesentlich ist. Der Satz ist durch $\gamma\acute{\alpha}\rho$ angeschlossen, indem die Hervorhebung der für den Eingang erforderlichen Eigenschaft eine Bestäti-

1) Der *nom. sing.* der Rec. $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\kappa\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ (in \aleph) oder $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\kappa\epsilon\rho\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ in 17. 31. 37. 41 u. 114, welchen die *Peschito, Ital., Vulg.* u. *Arabs Erp.* lasen, *Cyrrill Al.*, auch *Theodrt.*, *Lucifer Cagl.* kennen, ist nach *Mill's* Vorgange von *Tisch. 8* u. *Gebh.* restituirt, und von *Reiche*, *Delitzsch*, *Lün.*, *Kurtz* u. *Hofm.*, als die ursprüngliche Lesart vertheidigt worden gegen den von *Griesb.* u. *Lehm.* recipirten *accus. plur.* $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\kappa\epsilon\rho\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in *Cod. ABCEKLM* u. mehreren Verss. u. Kchvv., welche trotz ihrer starken Bezeugung keinen annehmbaren Sinn gibt. Denn bei der Erklärung: das gehörte Wort nützte jenen nichts, weil sie sich nicht im Glauben vermischten mit denen die es hörten, muß man unter $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\sigma\iota\nu$ Josua und Caleb verstehen — im Widerspruch mit der Darstellung c. 3, daß das israelitische Volk im ganzen als ungläubig dargestellt ist, one dieser vereinzelten Ausnahmen zu gedenken.

gung für die Thatsache liefert, daß die Israeliten nicht eingingen, weil ihnen nämlich der Glaube an die göttliche Verheißung fehlte. Doch wird der Sinn dieses Satzes nicht richtig und vollständig erkannt, wenn man ihn als Begründung entweder von v. 2^a u. ^b, oder nur von 2^b faßt. Eine Begründung von 2^a kann er nicht sein, weil das Eingehen in die Ruhe nicht der Grund, sondern die Folge der dahin lautenden Verheißung ist (*Kurtz*). Aber auch v. 2^b oder bloß τῆ πίστει (*Bl., Lün. u. A.*) kann er nicht begründen, weil er nicht εἰσερχονται — — οἱ πιστεύσαντες lautet, sondern εἰσερχόμεθα — — οἱ πιστεύσαντες wir gehen ein, die Glauben haben. Die *Wal* des communicativen εἰσερχόμεθα statt des εἰσερχονται *sie* die Glauben haben gehen ein, wie die Worte lauten müßten, falls der Satz die allgemeine, zu allen Zeiten und unter allen Umständen gültige Wahrheit, daß nur wer glaubt, der Verheißung teilhaft werde, begründen sollte, läßt sich nicht mit der Bemerkung von *Kurtz* rechtfertigen, daß der Verf. sich und seine Zeitgenossen und alle Generationen der Heilsgemeinde mit *jenen* zusammenfasse. Denn *jene* d. h. die Zeitgenossen Mose's sind ja nicht in die Ruhe eingegangen (vgl. *Hofm.*). Ebenso wenig zeigt die *Wal* des Präsens, daß der Verf. das οὐκ ὠφέλησεν ἐκείνους des vorigen V. nicht durch den eventuellen Ausgang, den der Unglaube jener nahm, als tatsächlich, sondern nur durch eine allgemeine gültige Wahrheit als notwendig begründen, und durch die communicative Form der Rede hervorheben wolle, daß diese Wahrheit wie *jenes* so *auch* uns Christen noch gelte (*Kurtz*). Denn εἰσερχόμεθα besagt nicht: *auch* wir gehen *noch* ein — das *auch* und *noch* ist willkürlich eingetragen. Das εἰσερχόμεθα γάρ correspondirt dem καὶ γάρ ἔσμεν εὐηγγελισμένοι v. 2 und fügt zu der Verheißung, die wir haben, die Thatsache hinzu, daß wir in die Ruhe eingehen, wenn wir Glauben haben. Die beiden mit γάρ eingefügten Sätze enthalten parallele Aussagen zur Bestätigung des καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν κτλ. v. 1. Der erste die Aussage, daß uns eine Verheißung zuteil geworden gleich den Israeliten; der zweite die Aussage, daß wir in die Ruhe eingehen, wenn wir Glauben halten; denn ‚in οἱ πιστεύσαντες ist die Bedingung ἐὰν πιστεύσωμεν enthalten‘ (*Del.*). Da aber ἡμεῖς fehlt, so ist die ausschließliche Beziehung auf die Christen im Gegensatz gegen die Juden nicht betont. Als εὐηγγελισμένοι können wir eingehen, als οἱ πιστεύσαντες gehen wir in die Ruhe Gottes ein. Das εἰσερχόμεθα bezieht sich wie ἔσμεν εὐηγγελ. nur auf die Christen.

Dieses Eingehenkönnen und Eingehen wird — wie schon *Del.* gezeigt, folgendermaßen begründet: 1) Auf die Vollendung des Schöpfungswerkes folgte die Ruhe Gottes; dennoch ist weiter von einem Eingehen in die Ruhe Gottes die Rede (v. 3^c—5); 2) nachdem das Geschlecht der Wüste nicht zur Ruhe Gottes gelangt war, ergeht in der Zeit Davids wiederum die Manung zum Eingehen in diese Ruhe, woraus ersichtlich, daß die Einführung durch Josua noch nicht das ware Eingehen in diese Ruhe war (v. 6—8); 3) also (*ἀρα*) ist das schließliche Eingehen des Volkes Gottes in diese Ruhe, ein dem Sabbat Gottes, dem Ende des Schöpfungswerkes entsprechender Sabbat der Gemeinde der Gläubigen,

das Endziel ihrer Geschichte, noch rückständig (v. 9 u. 10). — Unser Eingehen in die Ruhe Gottes erschließt der Verf. aus Ps. 95, 11 in Beihalt von dem was Gen. 2, 3 von der Ruhe Gottes nach vollendeter Schöpfung gesagt ist. Aus dem schon 3, 11 aus Ps. 95, 11 angeführten Schwure Gottes, daß die Israeliten in der Wüste wegen ihres Unglaubens nicht in die Ruhe Gottes eingingen, zieht er den Schluß, daß ein Eingehen in dieselbe noch offen sei, obgleich Gott nach vollbrachter Schöpfung von seinen Werken ruhte, die *κατάπαυσις* Gottes längst vorhanden ist. Das Pronomen an *κατάπαυσίν μου* *meine* d. i. Gottes Ruhe betonend, erklärt er das Eingehen in die Ruhe Gottes so, daß wir als *εὐηγγελισμένοι* und *οἱ πιστεύσαντες* in die Ruhe eingehen, welche Gott genießt. Das *καθὼς εἶρηκεν* (sc. ὁ θεός) ὡς ὤμοσα κτλ. läßt sich nur in Verbindung mit *καίτοι τῶν ἔργων* — *γενηθέντων* richtig verstehen. Den richtigen Sinn haben viele Ausll. teils durch sprachwidrige Deutung des *καίτοι* im Sinne von *et quidem*, und zwar (*Vulg.*, *Luth* u. A.), teils infolge irriger Fassung des *genit. absol.* verkannt. *Καίτοι* neben *καίτοις* Act. 14, 17, 17, 27 bed. und doch, obgleich. Der *genit. absol.* τῶν ἔργων — *γενηθέντων* hängt nicht von *κατάπαυσίν* ab: und zwar oder nämlich in jene Ruhe von Werken, die seit Erschaffung der Welt vollbracht waren (*Schlicht.*, *Wolf*, *Carpz.*, *Klee* u. A.), oder: obwol in eine Ruhe, welche nach vollbrachten Schöpfungswerken eintrat (*Calv.*, *Beza* u. A.). τῶν ἔργων sind die Werke Gottes, die mit der Welterschaffung geschehen waren. ἀπὸ καταβολῆς κόσμου Grundlegung der Welt, bezeichnet nicht den Anfang, sondern die Vollendung der Welterschaffung als Grundlegung für die Entwicklung der Welt, vgl. 9, 26. Luk. 11, 50. Apok. 13, 8. 17, 8. Dies zeigt der Hinweis auf Gen. 2, 2 in v. 4. Demnach schließt der Verf. in v. 3 aus den angeführten Psalmworten, daß wir — Glauben habend — in die Ruhe Gottes eingehen, die seit der Welterschöpfung vorhanden ist.¹

1) Ganz verfehlt, um nicht zu sagen, verdreht, hat noch Kurtz den Sinn dieses Verses, indem er Lün.'s Erklärung: obwol die Werke schon seit der Gründung der Welt vollbracht waren, und demzufolge die *κατάπαυσις* Gottes etwas längst Vorhandenes war, als einen ‚ganz und gar unwarren Gedanken‘ bestreitet, und den 3. V. so deutet: ‚In Ps. 95 ist von dem Eingehen der Menschen in die Ruhe Gottes als einem erst noch künftigen die Rede, obwol nach Gen. 2, 2 Gott nach Vollendung des Sechstageswerks von allen seinen Werken ruhte, diese also damals schon *γενηθέντα* d. h. fertige, insofern also zur Ruhe gelangte waren. Dieser Widerspruch soll darin seine Lösung finden, daß dort (Gen. 2, 2) eine andere Ruhe als hier (Ps. 95) gemeint ist; dort die Ruhe von seinen Schöpfungswerken, hier die Ruhe von seinen Erlösungswerken. In jene Ruhe des Geschaffenseins sind die Menschen als Geschöpfe (*ἔργα*) Gottes schon längst eingegangen; in diese Ruhe des Erlöstseins sollten sie damals und sollen sie auch jetzt erst noch eingeführt werden‘. Demnach soll v. 4 den Schriftbeweis aus Gen. 2, 2 für den im Vorigen ausgesprochenen Satz liefern, daß die Schöpfungsrue Gottes und mit ihr auch die Ruhe des Geschaffenseins der Geschöpfe (τῶν ἔργων) eine längst vorhandene sei. — Nach dieser Deutung besagen die Worte: Gott ruhte von seinen Werken s. v. a. die Menschen als Geschöpfe Gottes sind zur Ruhe des Geschaffenseins gelangt,

In v. 4. dem εἶρηκεν γάρ που denn er (Gott) hat gesagt irdendwo, nämlich in der Schrift Gen. 2, 2; die angezogene Schriftstelle ist als den Lesern bekannt, nicht näher angegeben. περὶ τῆς ἐβδόμης sc. ἡμέρας. Die Worte καὶ κατέπαυσεν κτλ. sind nach der LXX angeführt, wo ἠπαύει durch κατέπαυσεν übersetzt ist, und zwar dem Sinne nach richtig. Denn ἠπαύει bed. aufhören, ein Ende nehmen Gen. 8, 22 und mit ἦν constr. aufhören etwas zu tun (Hiob 32, 1. Hos. 7, 4), dann feiern, von der Arbeit ruhen, wonach ἠπαύει der technische Ausdruck für das Feiern von der Arbeit am siebenten Wochentag wurde, und dieser Tag den Namen ἠσάβη *Sabbat* erhielt. Das Feiern (ἠσάβη) Gottes von allen seinen Werken am siebenten Tag nach Vollendung des Sechstageswerkes wird Exod. 20, 11 als *ruhen* (שָׁבַת) und 31, 17 sogar als *sich erholen, erquickern* (שָׁבַת) bezeichnet. Der aus Gen. 2, 2 angeführten Stelle wird v. 5 mit καὶ ἐν τούτῳ πάλιν, und in diesem Worte wiederum, die schon mehrmals citirte Stelle aus Ps. 95 gegenübergestellt. — Um den Sinn, in welchem der Verf. die Worte aus Gen. 2, 2 f. für seine Argumentation verwendet, richtig zu fassen, muß der Context, welchen die Worte im Grundtexte haben, richtig erkannt werden. Es heißt dort: „Und Gott vollendete (וַיִּכְלֵם fürte zu Ende) am siebenten Tage das Werk, das er gemacht hatte (die Schöpfung Himmels und der Erde mit allem ihren Heere), und er feierte am siebenten Tage von allem seinem Werke, das er gemacht hatte, und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn; denn an ihm hat er gefeiert (oder geruht שָׁבַת) von allem seinem Werke, welches Gott machend geschaffen hatte“. Hiernach fürte Gott das Werk der Schöpfung Himmels und der Erde, das er in sechs Tagen hergestellt hatte, so zu Ende, daß er am siebenten Tage von diesem Werke feierte, und diesen Tag segnete und ihn heiligte. Das Feiern Gottes von dem von ihm geschaffenen Werke Himmels und der Erde, mit welchem er dieses Werk zu Ende fürte, besteht also nicht bloß in dem negativen Moment des Aufhörens zu schaffen, sondern zugleich in dem positiven Acte der Segnung und Heiligung des siebenten Tages. Das Segnen und Heiligen dieses Tags hat selbstverständlich sein Absehen auf die geschaffene Welt, speziell auf den Menschen, das Haupt der irdischen Schöpfung. Der Segen, welchen Gott auf diesen Tag legte, und die Ansonderung desselben von den Werkeltagen, wodurch er zu einem Tage göttlichen Segens geweiht wurde, galt den Menschen. Aber auch das Feiern Gottes am siebenten Tage der Schöpfung, welches bei der Begründung des Sabbatgebotes als Ruhen Gottes (Exod. 20, 11) und als Feiern und sich Erholen (שָׁבַת וַיִּשְׁבֹּתוּ Exod. 31, 17) bezeichnet wird, ist nicht bloß anthropopathischer Ausdruck der Ruhe seines allgenugsamen ewigen Wesens, in welche Gott nach vollbrachtem Schöpfungswerke einging, oder der Befriedigung in dem Anschauen seiner Werke,

und die Ruhe, in welche Gott nach der Schöpfung eingetreten ist, soll die Ruhe des Erlöstseins der gleich nach Erschaffung der Welt zur Ruhe des Geschaffenseins gelangten Menschen sein. — Solche Paralogismen und Quidproquo's bedürfen keiner Widerlegung.

sondern erhält dadurch, daß Gott den Tag der Vollendung des Schöpfungswerks segnete, vorbildliche Bedeutung für die geschaffene Welt. Der Segen seines Ruhens nach vollbrachtem Schöpfungswerke soll eine Ruhe für die in seinem Bilde geschaffenen Menschen werden. Dieser Segen der Ruhe Gottes von seinen Werken ruhte auch im Paradiese auf den Menschen und der gesamten den Menschen umgebenden Thierwelt, ging aber durch den Sündenfall der ersten Menschen der irdischen Creatur verloren. Infolge des Sündenfalles Adams verloren nicht nur die Menschen die Sabbatruhe der Lebensgemeinschaft mit Gott, in welcher das von Gott ihnen geschenkte Leben sich entwickeln und vollenden sollte, sondern mit dem Menschen wurde auch die gesamte Creatur der *ματαιότης* und *δουλεία τῆς φθορᾶς* unterworfen (Gen. 3, 16—19 vgl. mit Röm. 8, 19—22), aber vermöge unergründlicher Gnade auf Hoffnung (*ἐπ' ἐλπίδι*). Mit der Ankündigung der für die Uebertretung des göttlichen Gebotes den Stammeltern unseres Geschlechts gedrohten Strafe des Todes und der Arbeit im Schweiß des Angesichts bis zur Rückkehr zum Staube, von dem sie genommen, eröffnete ihnen zugleich die göttliche Barmherzigkeit den dereinstigen Sieg über den Verführer zur Sünde, und gab dem erwählten Samen Abrahams am Sinai bei der Aufrihtung des Bundes mit den Stämmen Israels nach ihrer Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens in dem Gebote der Sabbatruhe ein Unterpfand des Ruhens in Gott, zu welchem das Volk Gottes mit der Erlösung von Sünde und Tod gelangen sollte. Vgl. *m.* Erörterung im bibl. Comm. zu Gen. 2, 2 S. 27 f. der 3. Aufl. u. *Oehler*, Artik. Sabbat in *Herzog's* Realencykl. XIII S. 197 f. — Diesen aus Gen. 2, 2 in Vergleichung mit der Begründung des Sabbatgebotes Exod. 20, 11. 31, 13—17 u. Deut. 5, 15 sich ergebenden Gedanken, daß die Ruhe Gottes am siebenten Tage der Schöpfung eine Ruhe für die Menschen werden soll, entwickelt der Verf. unseres Briefes im Beihalt von Ps. 95, daß die von Gott durch sein Ruhen am siebenten Tage dem zu seinem Eigentumsvolke erkorenen Israel nicht erfüllt worden, indem weder das aus Aegypten ausgeführte Geschlecht wegen seiner Auflehnung wider Gott, noch auch das durch Josua nach Canaan eingeführte Volk in die Ruhe Gottes eingegangen ist. Dies wird in v. 6—8 als Ergebnis aus den angeführten Schriftstellen gefolgert.

V. 6—8. „Da nun übrig geblieben ist, daß welche in dieselbe eingehen, und die, welchen es früher verkündigt worden, nicht eingingen Ungehorsams wegen, V. 7 so bestimmt er wiederum einen Tag: Heute — durch David redend nach so langer Zeit wie vorher gesagt ist — heute wenn ihr seine Stimme hören werdet, verhärtet nicht eure Herzen. V. 8. Denn hätte sie Josua zur Ruhe gebracht, so würde er wol nicht von einem anderen Tage nachher reden“. — *ἀπολείπειν* zurücklassen (2 Tim. 4, 13. 22. Tit. 1, 5), im Passiv hier u. v. 9 u. 10. 26 übrig gelassen werden, d. h. aufbehalten werden: *τινάς* einige, in genereller Allgemeinheit. *εἰς αὐτήν* sc. *τὴν κατάπαυσιν* (v. 5). — *οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες* die, welchen früher verkündigt worden, sc. das Eingehen in die Ruhe Gottes, d. i. die Israeliten unter Mose, doch nicht blos das

ältere Geschlecht, dessen Hinsterven in der Wüste 3, 17 ff. erwähnt ist, sondern auch das jüngere Geschlecht, welches theils mit seinen Vätern aus Aegypten gezogen, theils in der Wüste geboren und aufgewachsen war. Dies letztere ergibt sich aus v. 7 u. 8, der Anberaumung eines abermaligen Heute durch David, sowie aus der Tatsache, daß Josua die nach Canaan Eingeführten nicht zur Ruhe gebracht hat. Daraus, daß der Verf. schon in v. 6 diese Tatsache im Sinne hatte, erklärt sich wol auch die Wahl des εὐαγγελισθέντες, das auf εὐηγγελισμένοι ἐσμέν κατάπερ κάκεινοι v. 2 zurückweist. Außerdem setzt die durch David ergangene Warnung vor Verstockung voraus, daß das in Canaan eingezogene Geschlecht seinen Vätern in ἀπιστία und ἀπειθεία gleich. Und die Geschichte in den BB. Josua, der Richter und Samuels bestätigt das widerspenstige Verhalten des Volks im ganzen gegen die Gebote seines Gottes. Denn daß die Israeliten nach dem Einzuge in Canaan nicht in den unbestrittenen und ruhigen Besitz des verheißenen Landes kamen, verschuldeten sie damit, daß sie trotz des wiederholten Gebotes, die Canaaniter auszurotten, nach der ersten Niederwerfung ihrer Macht mit ihnen Frieden schlossen, vgl. Richt. c. 2. — V. 7. Πάλιν τινὰ ἡμέραν wiederum einen Tag. Gemeint ist die in σήμερον Ps. 95 anberaumte Frist. Doch ist σήμερον nicht Apposition zu ἡμέραν (*Bl., de W.*), sondern Anfang des Citats und nur durch die nähere Zeitbestimmung unterbrochen und nach diesem Zwischensatze wiederholt. ἐν Δαυὶδ nicht nach Analogie von ἐν Ἠλίᾳ Röm. 10, 2: in dem von Elia handelnden Abschnitt (*Bl., de W.*) bei David d. h. im Psalmbuche, sondern wie ἐν τοῖς προφήταις 1, 1: in (durch) David redend. Der Ps. im hebr. Text ohne Ueberschrift, ist in der LXX τῷ Δαυὶδ überschrieben. „Nach so langer Zeit“ die zwischen Mose und David liegt. Καθὼς προείρηται (wie statt der rec. εἴρηται mit *Beng., Lchm., Tisch., Gebh.* nach den ältern Hdschr. zu lesen): wie vorher d. h. in dem öfter angeführten Psalm (vgl. 3, 7. 15) gesagt ist; nach *Hofm.* geht *προ* darauf, daß der Zuruf: σήμερον ἐάν cet. in Ps. 95, der in v. 3 u. 5 den Ausgangspunkt dieser Darlegung bildenden Stelle des Psalms, wo Gott dessen gedenkt, was er dem Volke Mose's geschworen hat, vorhergeht, wofür die Vergleichung mit 10, 15 spricht. Durch die Voranstellung des σήμερον vor dieser Zwischenbemerkung und die Wiederholung desselben wird das ‚heute‘ stark betont. Aus dem von Gott durch David ergangenen Zuruf: *heute* die Herzen nicht gegen die Stimme Gottes zu verhärten, ergibt sich, daß die Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes damals noch nicht erfüllt war. Dies wird v. 8 damit begründet, daß auch Josua (Ἰησοῦς in der LXX das gräcisirte Ἰησοῦ) die Israeliten, welche die Verheißung zuerst empfangen hatten, durch die Einführung in Canaan nicht zur Ruhe gebracht habe. αὐτούς sind die πρότερον εὐαγγελισθέντες v. 6. κατέπαυσεν hier transitiv, im Citate v. 4 intransitiv. μετὰ ταῦτα ist nicht mit ἐλάλει (*Bl., Kurtz*), sondern mit ἄλλης ἡμέρας zu verbinden, dem μετὰ τοσοῦτον χρόνον v. 7 entsprechend. — Mit dem Satze: wenn Josua sie zur Ruhe gebracht hätte, so würde Gott nicht von einem andern Tage darnach reden, begegnet der Verf. nicht dem Ein-

wande, daß ja schon Josua das Volk zur Ruhe gebracht habe (*Kurtz*). Denn ein solcher Einwand ist bei Judenchristen gar nicht vorauszusetzen. Aber dem begegnet er, daß man nicht meine, die Verheißung, um deren Erfüllung sich das Geschlecht Mose's gebracht hat, sei keine andere gewesen als die, welche durch Josua zur Erfüllung gelangt ist. (*Hofm.*) Dieser Meinung, die Judenchristen hegen mochten, entgegenzutreten, gehörte zur Vollständigkeit des Beweises aus der Schrift, daß die Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes nicht bloß den Israeliten, sondern auch den Christen gelte. Wenn Josua das Volk nicht in die verheißene Ruhe eingeführt hat und Gott so lange Zeit hernach durch David die Aufforderung: heute das Herz nicht gegen die Stimme Gottes zu verhärten, ergehen ließ, so folgt daraus, mochte der Psalm von David oder aus späterer Zeit sein, nicht bloß dies, daß lange Zeit nach Josua der Eingang in diese Ruhe noch offen stand, sondern auch, daß der Zuruf allen denen gilt, welche an der heiligen Schrift das geschriebene Wort Gottes haben. „So lange Gott durch sein geschriebenes Wort zu seiner Gemeinde redet, so lange heißt es *Heute*. Denn die Zeit, der Ermanung Gottes Folge zu leisten, ist damit gemeint und nicht der Tag der vollen Erfüllung“ (*Hofm.* gegen *Kurtz*). — Daraus ergibt sich dann der Abschluß der mit v. 3 begonnenen Erörterung in

V. 9 u. 10. „Demnach ist vorbehalten eine Sabbatfeier dem Volke Gottes. V. 10. Denn wer in seine Ruhe eingegangen ist, der ruht auch selbst von seinen Werken, gleichwie von den seinigen Gott“. — σαββατισμός von σαββατίζειν, womit die LXX das hebr. שָׁבַט übersetzten, wenn es den Sabbat halten oder feiern heißt (Exod. 16, 30 u. ö), bed. sabbatliche Feier, Genuß der sabbatlichen Ruhe nach dem Eingegangen-sein in die *κατάπαυσις* Gottes, die nach Vollendung des Schöpfungswerkes Gott durch Segnung und Heiligung des Sabbats den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen als das selige Ziel der Vollendung ihres Lebens bereitet hat. Diese Sabbatfeier besteht hiernach in einer Teilnahme und einem Mitgenusse des Volkes Gottes an der Ruhe Gottes am Schöpfungssabbate. Einen Erlösungssabbat, an welchem Gott von seiner Erlösungsarbeit ruhen wird, unterschieden von dem Schöpfungssabbat, den *Kurtz* sich ausgedacht hat, kennt die Schrift nicht. λαός τοῦ θεοῦ ist das von Gott zu seinem Eigentum erkorene Volk, welches die göttliche Berufung im Glauben sich aneignet und bis zu Ende bewahrt, d. h. die aus den Gläubigen Israels und der Heiden bestehende Gemeinde, welche Paulus Gal. 6, 16 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ nennt. Die Bezeichnung der den glaubenstreuen Bekennern Jesu Christi bevorstehenden Ruhe als σαββατισμός wird in v. 10 durch Erklärung der damit ausgedrückten Sache begründet. Die Ruhe besteht im Ausruhen von den Werken, sowie die Sabbatruhe Gottes in dem Ruhen von seinem Schöpfungswerke. ὁ εἰσελθὼν ist nicht Christus, wie noch *Ebr.* mit älteren Ausll. meint; denn von Christo ist hier gar nicht die Rede. Gemeint ist jeder, der in seine d. i. Gottes Ruhe eingegangen ist. κατέπαυσεν ist zum Ausruhen von seinen Werken d. i. der Berufsarbeit, die Gott für das zeitliche Leben gestellt hat, gelangt. Die Wal des Aor.

κατέπαυσεν statt des Perfects πέπαυται (vgl. Röm. 6, 7) erklärt sich aus der Vergleichung mit der Ruhe Gottes nach Erschaffung der Welt, wofür das historische Tempus κατέπαυσεν die sprachlich richtige Form war. Auf die Sache gesehen wird das καταπαύειν der Gemeinde Gottes in der Zukunft bei der Vollendung des Gottesreichs durch die nach dem Weltgerichte erfolgende Neuschaffung Himmels und der Erde eintreten. Aber der Verf. faßt nicht die Zeit des Eintretens der Ruhe ins Auge, sondern erwänt das καταπαύειν als eine aus dem εἰσελθεῖν sich ergebende Folge, um den Satz, daß dem Volke Gottes ein σαββατισμός vorbehalten ist, zu begründen. Man kann daher nicht mit Hofm. sagen, der Aor. κατέπαυσεν habe den Sinn eines futur. exacti, denn καταπαύειν zur Ruhe kommen ist kein Tun des Menschen, so daß der Aorist besagen könnte: ‚was der in die Ruhe Gottes Eingegangene damit, daß er in sie einging, getan hat‘, und das sabbatliche Feiern (ὁ σαββατισμός) besteht nicht in dem ‚Uebergang vom Tun zum Feiern‘.

V. 11—13. „Lasset uns daher eifrig streben, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht jemand falle in dasselbige Beispiel des Ungehorsams. V. 12. Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirkungskräftig und schneidender als jedes zweischneidige Schwert, und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist, sowol von Fugen und Mark, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens. V. 13. Und ist nicht eine Creatur verborgen vor ihm; vielmehr ist alles blos und enthüllt den Augen dessen, mit dem wir es zu tun haben.“ — Die Ermanung, eifrig nach dem Eingehen in die vorhandene Gottesruhe zu trachten, schließt sich an die Darlegung an, daß eine solche Ruhe dem Volke Gottes noch vorbehalten sei. Doch kehrt der Verf. damit nicht zu der Ermanung und Warnung des 1. V. zurück, sondern schließt mit ihr die aus Ps. 95, 7 ff. abgeleitete Warnung vor Verstockung gegen Gottes Wort durch Unglauben ab. — σπουδάσωμεν οὖν κτλ. ist von φοβηθῶμεν οὖν v. 1 eben so verschieden, wie die Ermanung v. 1 von der in 3, 12, mit welcher die Erörterung über die in das Schriftwort des 95. Ps. gefaßte Warnung 3, 12 begonnen hatte. Zwar schließt sich εἰς ἐξέτην τὴν κατάπαυσιν an v. 9 u. 10 an, aber das Motiv für σπουδάσωμεν — εἰσελθεῖν weist auf 3, 7 u. 12 ff. zurück. — In v. 1 hat der Verf. ermant, dafür Sorge zu tragen, daß nicht jemand das Eingehen in die Ruhe Gottes versäumt zu haben meine, und daran den Nachweis geknüpft, daß die Ruhe auch den Christen, welche glauben, gelte und eine Sabbatrue der Gemeinde Gottes vorbehalten sei (v. 2—10). Hier in v. 11 fordert er die Gemeinde auf, mit Eifer nach dem Eingehen in dieselbe bedacht zu sein, damit es ihr nicht wie dem Volke Israel ergehe, welches wegen seines Ungehorsams gegen Gottes Wort und Verheißung nicht in die verheißene Ruhe gekommen ist. So nach dem Vorgange von Vulg., Luther, Beza, noch Lün., Hofm., Kurtz. — Die Construction des πέσειν mit ἐν ist prägnant: in Ungehorsam fallen und darin bleiben, nicht blos nach dichterischem, sondern auch nach hellenistischem und neutest. Sprachgebrauch, vgl. Winer §. 50, 4. Andere (Chrys., Oecum., Beng., Bl., Del. u. a.) fassen πέσειν selbständig: fallen = zu

Grunde gehen, umkommen, wie 3, 17 u. Röm. 11, 11, und ἐν ὁδοιγ-
ματι von dem Zustande oder Befunde, wie das hebr. \beth *essentiae*. Allein
die Deutung: fallen = umkommen in demselben Beispiele oder als das-
selbe Beispiel, ist gekünstelt und der untergeordneten Stelle, welche
πέση in dem Satze hat, nicht entsprechend. Hätte πέση die selbständige
Bedeutung: fallen = untergeben, so würde es nicht zwischen die
übrigen Worte eingeschaltet, sondern gleich an den Anfang des Satzes
gestellt sein: ἕνα μὴ τις πέση κτλ.; vgl. Kurtz u. Lün. — ὑπόδειγμα
Beispiel, hier Warnungsbeispiel, welches die Zeitgenossen Mose's ge-
geben haben (3, 17—19).

Diese Manung wird v. 12 f. begründet mit dem Hinweise auf die
Seele und Geist des Menschen richtend durchdringende Energie des
Wortes Gottes. Nur von der unentrinnbar richtenden, nicht aber von
einer rächenden Energie des Wortes Gottes ist die Rede. Von Rache
ist in den Aussagen über die Lebensenergie des göttlichen Wortes
nichts zu lesen (*Hofm.* gegen *Lün.* u. *Kurtz*). ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist das
Wort, welches Gott in den Propheten und in dem Sone zu uns geredet
hat (1, 1), das Wort der Predigt, welches nach 4, 2 sich mit denen, die
es hörten, im Glauben innig verbinden sollte, nicht, wie Kchvv. u. ältere
Ausl. meinten, das ewige persönliche Wort Gottes, der λόγος (Joh. 1, 1),
der in unserem Briefe stets υἱός, nie λόγος genannt wird.¹ Dieses Wort
ist ζῶν wie Gott selbst (3, 12. 10, 31), kein vergänglicher Haal und
toter Buchstabe, sondern ἐνεργής wirkungskräftig, an denen die es
hören, je nach ihrem Verhalten heilskräftig und richtend sich erweisend.
τομώτερος ὑπὲρ πασ. μαχ. schneidender über jedes zweischneidige
Schwert (ὑπὲρ comparativisch: mehr als, wie Luk. 16, 8). μάχαιρα
δίστομος ein Schwert mit zweifachem Munde (d. i. Schneide), dessen
Vorder- und Rückseite geschliffen ist, vgl. Judic. 3, 16. Apok. 1, 16.
2, 12. δικνούμενος durchdringend, bis es scheidet Seele und Geist,
auch Fugen und Mark. μαρισμός Teilung, Scheidung, nicht in
reflexiver oder passiver Bed.: der Ort, wo sich Seele und Geist scheiden
(*Schlicht.*, *Böhme*), sondern activ: das Scheiden. Diese dem Bilde des
Schwerts entsprechende Aussage drückt den Sinn aus, daß die scheidende
Kraft des göttlichen Wortes bis in die innersten Tiefen des mensch-
lichen Geistes- und Seelenlebens durchdringt. Streitig ist aber die
grammatische Verbindung der 4 Genitive ψυχῆς, πνεύματος, ἁρμῶν und

1) Treffend bemerkt *Delitzsch* S. 153: „Unser Herr heißt ὁ λόγος weder
als das persönliche von Gott in die Welt hinausgesprochene Wort, viel-
mehr als das persönliche von Gott ewig vor sich selbst ausgesprochene Wort,
noch als der persönliche Inhalt des evangelischen Wortes, vielmehr als der,
welcher wie das Schöpferwort so das Heilswort zu seinem ewigen In-
halt hat und das eine wie das andere in der Kraft und nach dem Willen
des Gottes seines Ursprungs in die zu schaffende und zu erlösende Welt
hinausspricht, indem er zugleich die Werke, denen beide dienen, mittel-
ursächlich oder mittlerisch verwirklicht. Das wenigstens sind die von
der Schrift zwischen dem persönlichen und sachlichen λόγος gezogenen
Verbindungslinien“.

μελῶν. Offenbar hängen alle vier von μερισμοῦ ab, aber die beiden Paare Seele und Geist einer- und Fugen und Mark andererseits sind einander nicht völlig coordinirt, als Correlata verbunden, sondern Fugen und Mark durch τέ zu Seele und Geist hinzugefügt. Vgl. über den Unterschied von καί und τέ, daß ersteres schlechthin verknüpft (Gleichartiges), letzteres Hinzutretendes anknüpft, als dem Vorhergehenden nicht gleichartig hinzufügt, was unter Umständen ebensowol wichtiger als unwichtiger sein kann, *Winer* §. 53, 2 S. 404 f.¹ — Der μερισμός, welchen das Wort Gottes im Menschen bewirkt, ist aber nicht zu denken als Scheidung der Seele vom Geiste und der Fugen vom Marke, noch auch als Scheidung der Seele und des Geistes von Fugen und Mark (*Böhme*), sondern eine Teilung der Seele, des Geistes, der Fugen und des Markes, je in sich selbst ist gemeint. ψυχὴ und πνεῦμα unterscheiden sich so, daß ψυχὴ das niedere, sinnliche Lebensprincip des Menschen, den Sitz der Empfindung von Lust und Unlust, und die Triebkraft des leiblichen Lebens; πνεῦμα das höhere geistige Lebensprincip, welches dem Menschen bei der Schöpfung eingehaucht ist, nicht das durch die Wiedergeburt erzeugte neue Lebensprincip bezeichnet. Beide sind hier nicht streng gegen einander abgegrenzt, sondern als die beiden Bestandteile der inneren Seite der menschlichen Natur, als eines mit Denkvermögen und Willensfreiheit begabten Wesens zusammengestellt, während ἄρμοι καὶ μελοὶ die wesentlichsten Bestandteile des Seele und Geist in sich bergenden Leibes repräsentiren. ἄρμοι Fugen, wo zwei Körper zusammengefügt sind, vom menschlichen Leibe gebraucht, die Gelenke. μελοὶ Mark, der innerste Kern der Knochen, der festen Bestandteile des Körpers. An Fugen und Mark der ψυχὴ und des πνεῦμα (*Linn.*) ist natürlich nicht zu denken. Fugen oder Gelenke und Mark sind nur als die festesten und innerlichsten Bestandteile des σώμα, der leiblichen Basis von Seele und Geist in betracht gezogen, um den Gedanken auszudrücken, daß die schneidige Schärfe des göttlichen Wortes in die innerste Tiefe nicht blos der Seele und des Geistes, sondern auch des Körpers hindurchdringt, also den ganzen Menschen nach Leib und Seele durchbort.

Dagegen will *Hofm.* den Sinn: daß das Wort Gottes bis dahin durchdringt, wo es der Seele und des Geistes Fugen sowol als Mark zerteilt, dadurch als den richtigen Gedanken feststellen, daß er ψυχῆς καὶ πνεύματος von ἄρμων τε καὶ μελῶν abhängen läßt, hat aber den schon von *Linn.* gegen diese Construction der Worte erhobenen Einwand, daß damit den Lesern das Verständniß einer Wortstellung zugemutet werden; die wegen des schon zu ψυχῆς καὶ πνεύματος hinzugesetzten

1) Eine correlate Verbindung würde stattfinden, wenn nicht blos hinter ἄρμων sondern auch hinter ψυχῆς im *text. rec.* τε καὶ ursprüngliche Lesart wäre. Allein τε bei ψυχῆς fehlt in *ABCDELP al.*, vielen Kehr. u. Verss., sodaß schon *Beng.* u. *Griesb.* es verurteilt und *Lehm., Tisch.* u. *A.* es getilgt haben. Hiernach ist τε καὶ hinter ἄρμων zu trennen und τε = *que* die Worte ἄρμων καὶ μελῶν an πνεύματος anreihend, wie in 11, 32 Βαράκ τε καὶ Σαμφών — Δαυὶδ τε καὶ Σαμουήλ. Vgl. *Winer* S. 409.

μερισμοῦ geradezu unmöglich sei, nicht zu entkräften vermocht, da weder die Vergleichung von 6, 1 f., wo θεμέλιον von βαπτισμῶν διδαχῆς räumlich getrennt ist, und Jak. 2, 1, wo τῆς δόξης keineswegs von τὴν πίστιν und τοῦ κυρίου ἡμῶν von τῆς δόξης abhängt, noch die Berufung auf die Wortstellung ὁ τρόπος τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας (*Plato Protog. 343 B*) beweiskräftige Parallelen für jene Construction liefern. — Dazu kommt, daß die Annahme: ‚die Vorstellung der Fuge, wo eins das andere so nahe berührt, daß es schwer hält zwischendurch zu schneiden, und die Vorstellung des im Knochen wolverwarteten und verborgenen Marks, bis wohin schwer einzuschneiden ist, sei auf das unkörperliche innere Wesen des Menschen übertragen‘ (*Hofm.*), ‚sich weder rechtfertigen läßt, da wol μελός Mark = das Innerste sich auf die Seele übertragen läßt, aber von Fugen sowol der Seele als des Geistes undenkbar Vorstellungen sind, noch auch durch diese Uebertragung, falls sie denkbar wäre, der Gedanke: ‚dem mit ψυχὴ καὶ πνεῦμα benannten inneren Menschen tut Gottes Wort, was kaum das schärfste zweischneidige Schwert dem Leibe zu tun vermag‘ (*Hofm.*), in einer den Lesern verständlichen Weise ausgedrückt wäre. — Richtig bemerkt aber *Hofm.* gegen *Kurtz*, daß diese Wirkung des Wortes Gottes nicht eine richterlich strafende, Gewissenspein verursachende ist, was der bildlichen Bezeichnung fremd ist, sondern eine zu dem Zwecke in das innerste Leben des Menschen eindringende, um nirgends unklar oder unentschieden zu lassen, wie er zu dem stehe, was Gottes Wort ihm bezeugt.

Dies ergibt sich klar aus dem folgenden καὶ κριτικὸς κτλ. richtend die Gedanken und Sinne des Herzens. κριτικὸς zu entscheiden, zu richten fähig und fertig. Falsch *Kuin.* u. A. verdammend, *Kurtz*: richterlich strafend. ἐνθυμήσεις was im θυμός und ἔννοια was im νοῦς Gestalt gewonnen hat, sind im Sprachgebrauche nicht so unterschieden, daß jenes Empfindungen der ψυχῆ, dieses Gedanken des πνεῦμα (*Kurtz*), oder jenes die im Gemüte entstehenden Regungen, dieses die im selbstbewußten Leben sich abspinnenden Gedankenreihen (*Del.*), oder jenes Begierden oder Gesinnungen, dieses Grundsätze oder Gedanken (*Ebr., Lün.*) bezeichne. Vgl. zu ἐνθυμήσεις Mtth. 9, 4. 12, 25. Act. 17, 29 und zu ἔννοια 1 Petr. 4, 1. Beide Worte bezeichnen Gedanken, aber dem Unterschiede von θυμός und νοῦς entsprechend, ἐνθυμήσεις solche, auf welche der Mensch durch eine Erregung seines Willenstriebes, und ἔννοια solche, auf die er durch eine Richtung seines Denkvermögens kommt. ‚Herzengedanken sind sie beide, aber jene Aeußerungen seiner Willensmeinung, diese Aeußerungen seiner Denkart‘ (*Hofm.*). Beide richtet Gottes Wort, indem es dadurch, daß es in das Herz (καρδία das Centrum des inneren Menschen) dringt, die geheimsten Vorgänge seiner Willensneigung und seiner Denkart zur Entscheidung bringt, so daß ‚keine Halbheit des Glaubens, kein Anschein von Frömmigkeit, kein heimlicher Ungehorsam davor bestehen kann‘.

V. 13. Solche Entscheidung kommt dann vor die Augen Gottes, vor dem alles offenbar ist und mit dem wir es zu tun haben. ἐνώπιον αὐτοῦ geht nicht auf λόγος τοῦ θεοῦ (*Ebr.*), sondern, wie τοῖς ὀφθαλμοῖς

αὐτοῦ in dem Gegensatze zeigt, auf θεός, worauf auch πρὸς ὃν sich bezieht. Vor Gott (ἐνώπιον = עֲפָיִם) ist kein Geschöpf (κτίσις) unsichtbar, sondern alles ist vor seinen Augen γυμνόν nackt, von jeder seine innere Beschaffenheit zudeckenden Hülle entblößt, und τετραχλίσιμνον dem Anblicke blosgestellt. τετραχλίσιμνον heißt: den Hals oder Nacken zurückbiegen, dem Opfethiere beim Schlachten, um ihn dem Schlachtmesser bloszustellen. Daraus ist die Bed. entblößen abzuleiten, nicht aus der Sitte, Verbrecher mit zurückgebogenem Nacken zur Richtstätte zu führen, um sie dem Anblicke aller preiszugeben, nach *Sueton. Vitell. 17* u. *Plin. Paneg. 34, 3*. Mehr darüber s. bei *Bleek* u. *Lünemann*. — πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος ist nicht = περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος 5, 11 (von dem wir jetzt reden, wie *Luther* übersetzt hat). Denn λόγος μοι πρὸς σέ 1 Kön. 2, 14 u. 2 Kön 9, 5 heißt nicht: ich habe von dir (über dich) zu reden, sondern: ich habe ein Wort an dich d. h. mit dir zu reden. Noch weniger läßt sich πρὸς in 1, 7 u. 8 vergleichen. Richtig schon *Calvin: cum quo nobis est ratio; cujus orationis hic est sensus: deum esse qui nobiscum agit, vel cum quo nobis est negotium*, gegen den uns das Verhältniß stattfindet, zu dem wir im Verhältniß stehen. „Da nun dieses im vorliegenden Fall das Verhältniß zum Herrn und Richter ist, so heißt es s. v. a. dem wir verantwortlich sind (*Hofm.*), oder dem wir Rechenschaft abzulegen haben (*Peschito, Chryst., Oecum.* u. v. A.), wobei das *ἔσται* nicht erforderlich ist.

II. Christus der grosse Hohepriester und der Mittler des neuen Bundes. Cap. IV, 14—X, 39.

Cap. IV, 14—16. Diese drei Verse schließen nicht den Kreis der Ermanung (3, 1—4, 13) durch Rückkehr derselben zu ihrem Anfang (*Del.*), sondern bilden den Uebergang zu der folgenden Erörterung über das Hohepriestertum Christi. Zwar weisen die Aussagen über Jesum, den Son Gottes und großen Hohenpriester, mit welchen die Ermanung, am Bekenntnisse festzuhalten (v. 14) und mit Freudigkeit zum Throne der Gnade hinzutreten (v. 16), eingeführt werden, auf die vorhergehenden Ausführungen zurück, knüpfen aber weder unmittelbar an v. 11—13 an, noch schließen sie den Kreis der Ermanung 3, 1—4, 13, sondern fassen die Hauptpunkte der ganzen bisherigen Darlegung zusammen als Basis für den von c. 5 an folgenden Nachweis, daß wir an Jesu, dem Sone Gottes, den Hohenpriester haben, durch den uns, wenn wir an seinem Bekenntnisse festhalten, der Zugang zum Throne der Gnade eröffnet ist.

V. 14. „Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, welcher durch die Himmel hindurchgegangen ist, Jesum den Son Gottes, so

lasset uns festhalten an dem Bekenntnisse. V. 15. Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleid haben könnte mit unseren Schwachheiten, vielmehr einen, der versucht worden ist in allen Stücken gleicherweise, one Sünde. V. 16. So lasset uns nun hinzutreten mit Freudigkeit zu dem Throne der Gnade, damit wir erlangen Barmherzigkeit und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe“. — Diese Vv. enthalten eine zwifache Ermanung; a. die: κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας, b. die: προσερχόμεθα κτλ.; die erste auf die Erhabenheit der Person Jesu begründet, die andere auf sein Mitgefühl mit unseren Schwachheiten. Die Folgerungspartikel οὖν (v. 14) gehört nach ihrer Stellung zu dem Particip *ἔχοντες ἀρχιερέα*, und ist nicht als Folgerung aus v. 12 u. 13 zu fassen. — Als Hohenpriester hat der Verf. Jesum schon 3, 1 bezeichnet, und zwar als *ἀρχιερέως τῆς ὁμολογίας*. Im Rückblicke auf diese Bezeichnung ermant er hier zum Festhalten des Bekenntnisses (*τῆς ὁμολογίας*), indem er diese Ermanung mit Prädicaten motivirt, welche Jesum als über den alttest. Hohenpriester weit erhaben darstellen. Er nennt Jesum, den Son Gottes *ἀρχιερέα μέγαν* d. h. einen Hohenpriester höheren Berufes und Ranges als Aaron. Aenlich stellt *Philo (de somn. I, 654) ed. Mang.* den göttlichen *Logos* als *ὁ μέγας ἀρχιερέως* dar, verbindet aber damit einen ganz anderen Begriff, da bei ihm *ὁ λόγος* als der Offenbarer Gottes der Vermittler alles Guten in der Welt ist, wogegen nach dem Verf. unseres Briefes und dem N. T. überhaupt der Mensch Jesus als Son Gottes durch Sünung der Sünden der Menschheit sich als Hoherpriester erwiesen hat. Das Prädicat *μέγας* wird näher bestimmt durch *διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς* hindurchgegangen durch die Himmel, nicht bloß gen Himmel gefaren (*Luth.*), sondern mit seinem zur Sünung unserer Sünden dargebrachten Selbstopfer durch die Himmel hindurchgegangen, um auf dem über den Himmeln erhabenen Thron (7, 26. Eph. 4, 10) der göttlichen Majestät seinen Sitz einzunehmen. Der Sache nach drücken diese Worte dasselbe aus, was 1, 3 u. 13 von dem Sone gesagt ist, daß er, nachdem er die Reinigung der Sünden vollzogen, sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat. Die Form des Ausdrucks aber ist hergenommen von dem Eingange des alttest. Hohenpriesters mit dem Sünopferblute durch das Heilige der Stiftshütte hindurch in das Allerheiligste, vgl. 9, 11 f. *Οἱ οὐρανοὶ* sind die geschaffenen Himmel, vielleicht Wolken- und Sternenhimmel, im Unterschiede von dem überweltlichen Won- und Thronorte Gottes, der in 9, 24 *αὐτὸς ὁ οὐρανός* genannt, und durch die Singularform *ὁ οὐρανός* im Unterschiede von den geschaffenen Himmeln als die Wohnung Gottes betont wird. Doch ist dieser Unterschied weder in unserem Briefe noch sonst im N. T. consequent durchgeführt; vielmehr wird auch der Singular von dem geschaffenen Himmel (11, 12. 12, 26), sowie der Plural zur Bezeichnung der Won- und Wirkungsstätte Gottes (8, 1. 9, 23. 10, 31. 12, 23. 25) gebraucht. Aber die Unterscheidung einer Mehrheit von Himmeln ist durch *וְשָׁמַיִם וְשָׁמַיִם וְשָׁמַיִם* Deut. 10, 14. 1 Kön. 8, 27. 2 Chr. 2, 5. 6, 18 *οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν*, Ps. 148, 4. Neh. 9, 6 *ὁ οὐρανός καὶ ὁ οὐρανός τοῦ οὐρανοῦ* außer Zweifel gesetzt. Denn wenngleich in diesen Stellen

„Himmel der Himmel“ nur eine superlative Steigerung des Begriffs Himmel ist, so konnte sich dieser Superlativ doch nur aus der Vorstellung mehrerer Himmel entwickeln. Diese Vorstellung liegt auch dem διαληλοθ. τοὺς οὐρανοὺς zu Grunde. Mit Unrecht nennt *Hofm.* sie „eine mit nichts begründete wunderliche Behauptung“. Denn wenn auch mit διαληλ. τ. οὐρ. dasselbe wie mit ἐκάθισεν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (8, 1), nämlich beide male die wahrhaftige Wohnung Gottes gemeint ist, so ist doch die Behauptung irrig, daß zwischen beiden Aussagen kein anderer Unterschied bestehe als der, daß Jesus das eine mal als der gedacht ist, welcher vor Gott hingetreten ist, das andere mal als der, welcher mit Gott thront. διαλεθεῖν τοὺς οὐρανοὺς ist weder gleichbedeutend mit εἰσελεθεῖν εἰς τοὺς οὐρανοὺς, noch weniger mit καθίζειν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Dieser große Hohepriester ist Jesus, der Son Gottes, der — wie 2, 6—15 gezeigt — als Menschenson in allen Stücken den Menschen seinen Brüdern gleich geworden, den Tod für jeden geschmeckt hat und dafür als Gottmensch mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist. Das υἱὸς τοῦ θεοῦ weist auf 1, 3 zurück. Durch seinen unsere Sünden sündenden Opfertod ist er der Hohepriester unseres Bekenntnisses geworden, auf den wir wol achten sollen (3, 1). Das Bekenntnis (ὁμολογία) hat das Heil zum Inhalt, welches Jesus der Son Gottes, als Hohepriester uns erworben hat und fort und fort vermittelt (s. z. 3, 1). κρατεῖν τινας etwas ergreifen, daran festhalten. Da aber der Hohepriester als Son Gottes auf dem Throne der Majestät über uns schwachen Menschen unendlich erhaben ist, so motivirt der Verf. in v. 15 die Ermahnung, an dem Bekenntnisse des Glaubens an ihn als Begründer und Vermittler unseres Heils festzuhalten, weiter mit der Erinnerung daran, daß dieser Hohepriester Jesus ist, der als Bruder uns nahe steht und dadurch, daß er als Menschenson gleicherweise wie wir versucht worden, befähigt ist, Mitgefühl für unsere Schwachheiten zu haben (vgl. 2, 17 f.). Wir haben an ihm nicht einen Hohenpriester μὴ δυνάμενον συμπάθησαι der nicht Mitgefühl, Mitleid haben könnte (μὴ nicht οὐ die subjective Verneinung ausdrückend: von dem wir meinen könnten, daß er nicht Mitleid habe). ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν mit unseren, infolge der Sünde unserer Natur anhaftenden Schwächen; πεπειρασμένον (so nach *SABDE* al. statt der *rec.* πεπειραμένον in *CKLP* mit *Lchm.*, *Tisch.* u. A. zu lesen). δὲ aber, stark adversativ = vielmehr einen der versucht worden κατὰ πάντα nach allen Beziehungen hin, in welchen die menschliche Natur der Versuchung ausgesetzt ist, vgl. 2, 17. καθ' ὁμοιότητα sc. ἡμῶν (vgl. 7, 15) in ähnlicher Weise wie wir. Χωρὶς ἁμαρτίας gehört nicht bloß zu καθ' ὁμοιότητα, sondern zu πεπειρασμένον κτλ. versucht worden gleich uns, one daß er durch das Versuchtwerden zum Sündigen verleitet wurde, vgl. 7, 26. 2 Kor. 5, 21. 1 Joh. 3, 5. 1 Petr. 2, 22 (*Lün.*, *Kurtz*). Dies setzt allerdings die angeborene Sündlosigkeit voraus, schließt aber die Möglichkeit des Sündigens nicht aus, die nicht (wie *Lün.* meint) an und für sich als zum Wesen des Begriffs des Versuchtwerdens gehörig mitgedacht werden muß; denn auch Adam war one Sünde erschaffen und erlag doch der Versuchung. Wol aber ist die Mög-

lichkeit des Sündigens in dem Begriffe des mit Willensfreiheit begabten Menschen gesetzt. Doch läßt sich auch in $\chi\omega\rho\iota\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$ mit *Del., Riehm* u. *Hofm.* die Andeutung finden, daß die Versuchung bei Jesu auch keine Sünde vorfand. — Ganz verfehlt sind die Erklärungen: versucht in allem ausgenommen in der Sünde (*Jac. Cappellus, Semler, Storr* u. A.), weil dann $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$ den Artikel haben müßte, und die: one Sünde begangen zu haben, als Schuldloser (*Oecum., Schlicht, Dindorf*), weil dabei $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ context- und begriffswidrig auf das Erdulden äußerer Leiden als Folgen der Sünde beschränkt würde.

In v. 16 zieht der Verf. aus der Tatsache, daß unser Hoherpriester Jesus aus Erfahrung Mitleid mit den uns schwache Menschen umgebenden Versuchungen hat, die neue Folgerung, das Festhalten am Bekenntnisse dadurch zu betätigen, daß wir zum Gnadenthron hintreten, um von dort Barmherzigkeit zu erlangen und Gnade zu finden für die Zeit, da wir derselben bedürfen. $\pi\rho\sigma\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ hinzutreten, nahen, in hilfesuchendem Gebet (*Del., Kurtz*), entspricht dem hebr. קָרַב zum Altare hinzutreten Lev. 21, 17 f. Bei $\theta\rho\nu\acute{o}\varsigma \tau\eta\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ ist nicht an die *Capporet*, den Sündeckel der Bundeslade zu denken, da *Luther* auch $\text{כִּסֵּי הַכֹּסֶּפֶת}$ durch Gnadenstuhl übersetzt hat, die LXX aber es stets durch $\acute{\iota}\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ (s. zu 9, 5) griechisch wiedergegeben haben. Thron der Gnade ist der Thron, von welchem Gnade ausgeht, nicht Christus selbst oder der Thron Christi, sondern der Thron Gottes, dem Christus zur Rechten sitzt (8, 1. 12, 3). $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \pi\alpha\rho\beta\eta\tau\iota\alpha\varsigma$ mit freudiger Zuversicht (3, 6), da wir bei dem Mitgeföhle Jesu mit unseren Schwachheiten seiner hohepriesterlichen Vermittlung versichert sein können, vgl. 10, 19 ff. Damit wir Barmherzigkeit empfangen. $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ ist das Erbarmen der göttlichen Liebe mit dem Elende und Unglücke des Sünder. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ die Huld, welche Gott vermöge seiner Barmherzigkeit dem Unwürdigen zuwendet, wenn er in seiner Not bei ihm Hilfe sucht. $\acute{\epsilon}\beta\chi\alpha\iota\rho\omicron\varsigma \beta\omicron\theta\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ Hilfe zur rechten Zeit, wenn wir derselben bedürfen, um der Versuchung nicht zu erliegen, vgl. 2, 18.

An diese Ermunterung zum Festhalten an dem Bekenntnisse Jesu des Sones Gottes als unseres in den Himmel eingegangenen und zur Rechten des Thrones Gottes sitzenden Hohenpriesters, schließt der Verf. in c. 5 den Nachweis aus der Schrift an, daß Christus die für das hohepriesterliche Amt wesentlichen Erfordernisse besitze, indem Gott ihn zum Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks berufen habe (v. 1—10). Um aber diesen Ausspruch Gottes als eine überaus wichtige Wahrheit den Lesern ans Herz zu legen, schickt er der näheren Darlegung seines Inhalts eine Rüge ihrer geistlichen Trägheit voraus, verbunden mit der Warnung, daß für die vom Glauben Abgefallenen eine Wiedererneuerung zur Buße und Sinnesänderung unmöglich sei, die ganz geeignet war, sie womöglich zu erstem Streben nach christlicher Vollkommenheit zu bewegen (5, 11—6, 20).

Cap. V, 1—10. Die Befähigung Christi zum hohepriesterlichen Vermittler ewigen Heils.

In v. 1—4 sind die wesentlichen Erfordernisse für das heilsgeschichtliche Hohepriestertum angegeben; in v. 5—10 wird nachgewiesen, wie diesen Erfordernissen Christus in noch höherer Weise als Aaron entsprochen hat. — Der ganze Abschnitt ist nicht dreiteilig (v. 1—3; 4—6 u. 7—10) angelegt, sondern zweiteilig (v. 1—4 u. 5—10), und in jedem dieser Teile sind zwei Eigenschaften des Hohenpriesters als notwendige Requisite für das ihm obliegende amtliche Wirken hervorgehoben; *a.* daß er als Mensch Mitgefühl mit den Schwachheiten der Menschen habe, *b.* daß er die Würde des Hohepriestertums nicht sich selbst genommen habe, sondern von Gott dazu berufen sei.

V. 1. „Denn jeglicher Hoherpriester wird, aus Menschen genommen, für Menschen bestellt betreffs der Beziehungen zu Gott, damit er darbringe Gaben und Schlachtopfer für Sünden, V. 2. als einer, welcher mildherzig zu sein vermag gegen die Unwissenden und Irrenden, da er ja auch selbst mit Schwachheit behaftet ist, V. 3. und ihretwegen verpflichtet ist, wie wegen des Volks so auch seiner selbst wegen zu opfern wegen Sünden. V. 4. Und nicht sich selbst nimmt einer die Würde, sondern von Gott berufen wie auch Aaron“. — Durch γάρ wird nicht blos v. 1, sondern die ganze folgende Erörterung über die Eigenschaften des Hohenpriesters an das Vorhergehende, als die Ermanung 4, 16 begründend, angeknüpft. Es begründet aber weder mit Uebergehung von 4, 16 die in v. 15 enthaltene Aussage über die Beschaffenheit unseres Hohenpriesters (*Bl., de W., Lün.*), noch erläutert es (γάρ = nämlich) das δυνάμενον συμπάθησαι κτλ. (4, 15) aus der Tatsache, daß auch die levitischen Hohenpriester als aus Menschen genommen und daher auch selbst mit Schwachheit angetan, μετριοπαθεῖν δυνάμενοι seien, als ein für das Hohepriestertum Christi wesentliches und notwendiges Requisite, von der Voraussetzung ausgehend, was den Hohenpriester wesentlich charakterisirt, auch Christo, um Hoherpriester zu sein, nicht fehlen dürfe (*Del., Kurtz*). Denn die von Christo, unserem Hohenpriester ausgesagte Tatsache, daß er Mitleid mit unseren Schwachheiten haben konnte, weil er gleich uns versucht worden one Sünde, kann mit der Aussage, daß jeder levitische Hohepriester als mit Schwachheit behaftet und verpflichtet nicht nur wegen des Volks, sondern auch seiner selbst wegen ein Opfer für Sünden zu bringen, mit den Fehlenden und Irrenden Mitgefühl zu haben vermochte, weder begründet noch erläutert werden, weil das Mitgefühl mit den Schwachheiten der sündigen Menschen bei Christo, der one Sünde war, einen anderen Grund hat als bei den mit Sünde behafteten levitischen Hohenpriestern. Dazu kommt, daß die Aussagen über den Hohenpriester v. 1—4 nur die Unterlage für den in v. 8—10 gefürten Nachweis liefern, daß Christus allen denen, die ihm gehorsam sind, Urheber einer ewigen σωτηρία geworden ist. — Mit diesem in v. 5—10 gegebenen Nach-

weise wird die Ermanung 4, 16: mit Zuversicht dem Throne der Gnade zu nahen u. s. w., begründet.

Πᾶς ἀρχιερεύς *jeder* Hohepriester, nämlich jeder, der durch das geoffenbarte Gesetz für das heilsgeschichtliche Hohepriestertum verordnet ist, so daß man nicht one weiteres Christum darunter subsumiren, aber πᾶς ἀρχ. auch nicht von dem levitischen Hohenpriester im Gegensatz gegen Christum verstehen darf. Das von jedem Hohenpriester Ausgesagte gilt von Christo nur so weit, als er Aaron gleicht, so daß von Christo nach Maßgabe seiner gottmenschlichen Persönlichkeit auch anderes und höheres gelten kann (*Hofm.*). Der Satz ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ist kein Bestandteil des Subjects = jeder aus Menschen genomene Hohepriester, ist aber auch nicht ‚Causalangabe zu ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται‘ (*Lün., Kurtz.*) ‚Man kann weder sagen, weil er aus Menschen genommen werde, so werde er für Menschen bestellt, noch weil er für Menschen bestellt werde, so werde er aus Menschen genommen. Das Erstere gibt keinen vernünftigen Sinn, da sich das Mittel nach dem Zwecke richtet, nicht umgekehrt. Und die letztere Meinung läßt sich durch die Bemerkung: es sei natürlich und sachgemäß, daß der Gleiche durch seines Gleichen vertreten werde, nicht rechtfertigen, da es sich um sünende Vertretung vor Gott handelt, zu welcher kein Mensch, der selber der Sünung bedarf, befähigt ist. Es gäbe eben solche Vertretung gar nicht, wenn nicht Gott sie ordnete, der allein diesen Mangel dadurch ersetzt, daß er sie ordnet‘ (*Hofm.*). — Der Zusatz dient nur zur Verdentlichung der Absicht, welche Gott bei Bestellung der Hohenpriester im Auge hat. Er bestellt Menschen zu Hohenpriestern, um die Sünden zu sünen, mit Rücksicht darauf, daß sie, weil selbst mit Schwachheit behaftet, Mitleid mit ihren Brüdern haben (vgl. 2, 17 u. 4, 15). ὑπὲρ ἀνθρώπων für Menschen, zu ihren Gunsten, wird durch τὰ πρὸς τὸν θεόν in ihren Beziehungen zu Gott (vgl. 2, 17) beschränkt, und dieses wird durch den folgenden Absichtssatz ἵνα προσφέρῃ κτλ. explicirt. Der Absichtssatz besagt, was damit bezweckt ist, daß der Hohepriester als aus Menschen genommen, für die Menschen in ihren Beziehungen zu Gott bestellt wird. Dieser Zweck besteht darin, daß er für Sünden Gaben und Opfer darbringe, als einer, der die für Darbringung von Sünepfern erforderliche Eigenschaft des Mitgeföhs mit den Sündern habe. Denn μετριοπαθεῖν δυνάμενος (v. 2) gehört zu dem Absichtssatze, und ist nicht von ihm zu trennen und als zweites Motiv an den Hauptsatz anzuschließen. — δῶρά τε καὶ θυσίας Gaben (d. i. vegetabilische oder unblutige Opfer) sowol als auch Schlachtopfer. Das W. δῶρον entspricht eigentlich dem hebr. מְנִחָה (von מְנִיחַ) Geschenk, Gabe, wird aber auch für מְנִחָה eig. προσφορά gebraucht. Vgl. Κορβᾶν ὃ ἐστὶ δῶρον Mark. 7, 11. — θυσία entspricht hier u. 8, 3. 9, 9 etymologisch dem hebr. זָבַח das Geschlachtete, das Schlachtopfer. Beide Worte werden aber *promiscue* von sämtlichen Opfern gebraucht, und in der LXX ist z. B. Lev. 2, 1 מְנִחָה מְנִחָה Darbringung eines Speisopfers durch δῶρον θυσίας, und מְנִחָה sehr häufig durch θυσία wiedergegeben. In Verbindung mit θυσία ist δῶρον nicht

der umfassendere Begriff für sämtliche (blutige und unblutige) Opfer (*Kurtz*), sondern bezeichnet die unblutigen Opfer im Unterschiede von θυσίαι Schlachtopfern. Dagegen liefert der Einwand, daß wo Schlachtopfer und Speisopfer zusammengestellt werden, immer erstere den letzteren (als ihnen bei der Darbringung stets vorangehend) voran genannt werden (*Kurtz*), keinen stichhaltigen Gegengrund. Denn mit δῶρα meint der Verf. nicht die mit Schlachtopfern als Zugaben verbundenen Speisopfer, sondern überhaupt vegetabilische Opfergaben, die entweder unabhängig von Schlachtopfern oder statt derselben gebracht wurden. Außerdem wird die Vergleichung mit dem hebr. זָבַח וְזִמְחָה schon dadurch ausgeschlossen, daß diese Bezeichnung der blutigen und unblutigen Opfer in der LXX nirgends durch δῶρα καὶ θυσίαι übersetzt ist, und kein feststehender Sprachgebrauch vorliegt.¹ Endlich aber wird die generelle Erklärung des W. δῶρα von Opfergaben jeder Art durch den Context (προσφέρη — ὑπὲρ ἁμαρτιῶν) ausgeschlossen, nach welchem nur Opfer von sündender Bedeutung in betracht kommen können. Zwar ist ὑπὲρ ἁμαρτιῶν nicht mit θυσίας in einen Begriff (= Sündopfer) zusammenzufassen, sondern gehört zu προσφέρη; aber irrig behauptet *Kurtz*: a. daß, da der ganze Opfercultus in allen seinen Verzweigungen zur Sünde in Beziehung steht, es nicht befremden kann, daß nicht bloß blutige Opfer insbesondere, sondern auch Opfergaben insgemein als bezüglich auf Sünden dargestellt werden, und b. noch irriger; daß der Hohepriester als solcher außer den θυσίαις des großen Sündtags keine δῶρα darzubringen hatte, und daß der Verf. dem Hohenpriester nach dem Grundsatz *quod quis per alios fecit ipse fecit* hier, wo es sich um die Grundidee und nicht um deren accidentelle Ausführung handelt, auch zuschreiben kann, was seinen Gehilfen und Stellvertretern für gewöhnlich überlassen blieb. Die erste und die letzte dieser Behauptungen hat schon *Hofm.* durch die Bemerkung widerlegt, daß es sich im vorliegenden Falle nicht bloß vorzugsweise, sondern einzig und allein um die dem Hohenpriester als solchem zukommende Opferung des jährlichen Versöhnungstages handelt, und daß es heißt, den Gedanken des Apostels willkürlich verwirren, wenn man den Hohenpriester auch für die von den Priestern je und je zu bringenden Opfer, als wenn sie in deren Darbringung seine Gehilfen und Stellvertreter wären, was sie doch nicht sind, bestellt sein läßt. Ebenso falsch ist die Behauptung, daß der Hohepriester am Versöhnungstage nur θυσίαις, nicht auch δῶρα darzubringen gehabt habe. Er brachte ja in diesem Tage nicht bloß blutige Opfer dar, sondern auch das Räucherwerk, mit welchem er in das Allerheiligste inging, um mit der Wolke des angezündeten Weihrauchs die Capporet über dem Zeugnisse zu umhüllen, damit er nicht sterbe (Lev. 16, 12 f.). Auch dies war eine προσφορά ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, welche der Darbringung des Opferblutes vor Gott im

1) So wird זָבַח וְזִמְחָה in Ps. 40, 7 durch θυσία καὶ προσφορά, in Dan. 9, 27 durch θυσία καὶ σπονδή (LXX u. *Theod.*), dagegen 1 Sam. 2, 29 durch θυσία καὶ θυσία übersetzt, während in Jes. 19, 21 u. Jer. 17, 26 beidē hebräischen Worte bloß durch das eine θυσίαι (im Plur.) wiedergegeben sind.

Allerheiligsten voranging. Vgl. über die sündende Bedeutung des Weihrauchopfers noch Num. 17, 11.

V. 2. Μετριοπαθεῖν δυνάμενος ist mit dem Zwecksatze verbunden, um die Art und Weise der Darbringung der Opfer für Sünden näher zu bestimmen, daß für diese nur ein gegen die aus Schwachheit Sündigenden milde gestimmter Hoherpriester befähigt ist. Mit Unrecht verwirft *Kurtz* diese Verbindung, weil das μετριοπαθεῖν mit dem Darbringen als solchem gar nichts zu tun habe, vielmehr es sich dabei nur um die Motive zum Darbringen handle. Daher sei es dem Hauptsatze v. 1 anzuschließen, indem es erkläre, warum ein für Menschen eingesetzter Hoherpriester auch aus Menschen genommen sein, also selbst Mensch sein müsse. Gegen die Verbindung mit dem Hauptsatze spricht aber schon die Stellung des μετριοπαθεῖν δυνάμενος in dem Satzgefüge, da es nicht an καθίσταται angefügt ist, sondern erst nach προσφέρει folgt. Und wenn es sich auch bei μετριοπαθεῖν κτλ. um die Motive zum Darbringen handelte, so gehört es doch auch zu ἵνα προσφέρῃ und deutet die für die rechte Verwaltung des hohepriesterlichen Amtes befähigende Gesinnung an. Dieses Erfordernis für die Darbringung von Opfern für die Menschen, die in Schwachheit und Irrtum sündigen, setzt zwar voraus, daß der Hohepriester aus Menschen genommen ist, aber das Menschsein reicht hierfür nicht aus, sondern dazu gehört, daß der Darbringer von Sündopfern ein für die Vermittlung der Gemeinschaft sündiger Menschen mit Gott bestellter Hoherpriester auch selbst mit Schwachheit behaftet ist. Erst das Bewußtsein und Gefühl der eigenen Schwachheit, um deretwillen er selbst Sünden halber der Sünde bedarf, macht ihn geschickt, das die Sünden der Gemeinde sündende Opfer in der mit μετριοπαθεῖν δυνάμενος bezeichneten Beschaffenheit darzubringen. Dieser Gedanke ergibt sich aus der Verbindung des μετριοπ. δυνάμενος mit ἵνα προσφέρῃ κτλ. — Das verb. μετριοπαθεῖν ist nicht gleichbedeutend mit συμπαθεῖν. Bei den griech. Philosophen bezeichnet μετρ. das Maßhalten in den Affecten, so gesinnt sein, daß man die Mitte zwischen leidenschaftlicher Erregung und stoischer Apathie hält, demnach hier: mild und nachsichtig gegen Fehlende und Irrende gesinnt sein. Vgl. die Belege hierfür bei *Bleek* und bei *Cremer* S. 620. — τοῖς ἀγνοοῦσιν κ. πλανώμενοις ist Dativ der Beziehung und Richtung, in welcher das μετριοπ. stattfindet, nicht dat. *commodi*, da der Begriff der Gunst in μετριοπ. nicht liegt (*Hofm.*). Die Bezeichnung der Sünder: ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι ist gewält mit Rücksicht auf die Bestimmung der Opferthora, daß nur die in Unwissenheit und Abirrung (בְּלִי יָדָה) Deut. 4, 42 u. 19, 4 dem לֹא יָדָה Lev. 5, 17 entsprechend und בְּשִׁגְגָה Lev. 4, 2 u. 5.) begangenen Sünden und Verschuldungen durch Opfer gesünt werden können, dagegen die בְּיָד יָדָה mit aufgehobener Hand, d. h. mit vorsätzlichem und wissentlichem Trotz gegen Gott begangenen, als unsünbar, mit dem Tode bestraft werden sollen; vgl. Num. 15, 22 — 31 mit Lev. 4, 2. 13. 22. 27. 5, 1. 15. 17 f. Unter den Sünden in Unwissenheit und Verirrung sind aber nicht blos solche zu verstehen, die aus Irrtum, Uebereilung unabsichtlich begangen waren' (*Kurtz*),

sondern auch mit Vorbedacht und Vorsatz, aber aus Schwachheit des Fleisches im Kampfe wider den Geist begangene zu verstehen, vgl. *m. bibl. Archäol.* §. 44, 1. Und ἀγνοεῖν (vgl. ἀγνοήματα 9, 7) bezeichnet ein in der versuchlichen Schwäche der menschlichen Natur begründetes Sündigen, welches infolge getrübbten sittlichen Bewußtseins den göttlichen Willen verkennt. πλανᾶσθαι abirren von dem für das sittliche Verhalten vorgezeichneten Weg. — Gegen solche Fehlende und Irregende kann der Hohepriester milde gestimmt sein, ihre Sünden zu sühnen, dieweil er selbst mit Schwachheit behaftet ist (περίκειται ἀσθενείαν passivisch: rings umgeben ist).

V. 3. Καὶ δι' αὐτήν¹ ὀφείλει hängt noch von ἐπέι ab (*de W.*, *Del.*, *Hofm.*), ist nicht eine selbständige aus v. 2 gefolgerte Aussage (*Bl.*, *Lün.*, *Kurtz*), die dann logisch sich an καθίσταται anschließen würde, weil dann καὶ zwei eben so ungleichartige Sätze verbände, als die unter ἐπέι mit einander verbunden gleichartig sind' (*Hofm.*). Durch δι' αὐτήν ‚wegen der ihm anhaftenden Schwachheit‘ wird der Satz mit dem unmittelbar vorhergehenden verbunden und ihm untergeordnet. ὀφείλειν mit folgendem Infinitiv heißt: schuldig sein etwas zu tun, oder zu etwas verpflichtet sein, nicht bloß durch eine innere, in der Natur der Sache selbst bedingte Nötigung, sondern auch durch ein Gesetz (vgl. *Passow s. v.*), und ist hier nicht bloß von innerlicher Verpflichtung zu verstehen. Denn der Verf. hat den Ritus des Versöhnungstages im Auge, bei welchem dem Hohenpriester gesetzlich vorgeschrieben war, nicht nur wegen des Volkes, sondern auch wegen seiner eigenen Sünden Sündopfer darzubringen (Lev. 16, 3 ff.). Außerdem war in Lev. 4, 3—12 vorgeschrieben, wenn er im Laufe des Jahres sündigte zur Verschuldung der Gemeinde, ein Sündopfer für sich darzubringen. Auch dazu war er nicht bloß innerlich moralisch, sondern durch eine gesetzliche Vorschrift verpflichtet. περί ἀμαρτιῶν ist nicht Object zu προσφέρειν in der Bedeutung: Sündopfer, gleichbedeutend mit περί ἀμαρτίας als Bezeichnung des Sündopfers in der LXX; sondern προσφέρειν ist absolut gebraucht in der Bed. opfern, und περί ἀμαρτιῶν ‚wegen Sünden‘ zugesetzt, um das Opfern näher zu bestimmen.

V. 4. Καὶ knüpft an das Hauptverbum (καθίσταται) an, um dem in v. 1—3 genannten ersten Erfordernisse, daß jeder Hohepriester für Menschen bestellt wird, um menschlich fühlend eine sündige Gemeinde zu vertreten, das zweite: daß er von Gott berufen wird, anzureihen. — Nicht sich selber d. h. selbstwillig und eigenmächtig nimmt jemand sich τὴν τιμὴν die Ehre, Würde des Hohepriestertums, sondern berufen von Gott *sc.* nimmt er sie; ebenso wie auch Aaron *sc.* dieselbe nicht selbstwillig genommen hat, sondern von Gott dazu berufen wurde, vgl. Exod. 28, 1 ff. Num. 16, 5. 18, 1 ff. Da es eine τιμὴ τὰ πρὸς τὸν θεόν ist, so kann nur Gott sie verleihen. Καθώσπερ (in *x*AB*) eine verstärkte

1) So ist nach *ABC*D* al.* statt der *rec. διὰ ταύτην* in *C²D²EK al.* zu lesen, und nach denselben *Codd.* auch περί ἀμαρτιῶν statt der *rec. ὑπὲρ ἀμαρτιῶν*.

Form von καθώς ist der *rec. καθάπερ* vorzuziehen. Die Berufung (καλεῖσθαι) von Gott schließt zwar die Einsetzung in das Amt in sich, ist aber doch davon zu unterscheiden, so daß die willkürliche Ab- und Einsetzung von Hohenpriestern durch die römischen Machthaber hierbei gar nicht in betracht kam, und man nicht sagen kann, daß der Verf. diese Abnormitäten ignoreire.

In v. 5—10 wird nachgewiesen, daß auch das Hohepriestertum Christi diesen beiden Erfordernissen entspricht, indem Christus als Son Gottes nach Maßgabe seiner Erhabenheit über Aaron von Gott zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks bestellt worden ist. Dieser Nachweis ist chiasmisch so geliefert, daß in v. 5 u. 6 das zweite Erfordernis (die Berufung vonseiten Gottes) aus der Schrift, sodann in v. 7—10 die menschliche Befähigung Christi für die hohepriesterliche Vertretung der Sünder aus dem Todesleiden Christi be gründet wird.

V. 5 u. 6. „So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, Hoherpriester zu werden, sondern der zu ihm geredet: Mein Son bist du, ich habe heute dich gezeugt (hat ihn berufen), wie er auch an einer anderen Stelle sagt: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“. — Οὕτως καὶ ὁ Χριστός ist weder als Satz für sich zu nehmen, der zunächst im allgemeinen sage, das mit καθάπερ καὶ Ἀαρών Gemeinte gelte auch von ihm (*Hofm.*), noch ist οὐχ' ἐαυτὸν ἐδόξασεν ganz allgemein zu fassen: er hat nicht sich selbst verherrlicht, mit Ehre und Herrlichkeit eigenmächtig sich umgeben, so daß es erst durch den Absichtssatz γενηθῆναι seine nähere Bestimmung erhielte (*Lün.*), sondern der Infinit. γενηθῆναι ἀρχιερέα ist exegetische Näherbestimmung des ἐδόξασεν: er hat sich nicht selbst dazu verherrlicht, Hoherpriester zu werden. Was vorher τιμὴ heißt, ist hier als δόξα bezeichnet, die Herrlichkeit des Hohepriestertums Christi im Vergleich mit der Würdestellung des aaronitischen Priestertums. Sondern der zu ihm gesprochen: Mein Son bist du u. s. w., der hat diese δόξα ihm verliehen, wie er auch ἐν ἑτέρῳ in einer anderen Schriftstelle spricht: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks. — Die beiden Schriftworte, das erste: υἱός μου κτλ. aus Ps. 2, 7, das andere: σὺ ἱερεὺς κτλ. aus Ps. 110, 4, sind nicht als zwei Schriftbeweise für das Hohepriestertum Christi angeführt, sondern der erste zur Kennzeichnung der Person Christi, daß ὁ Χριστός der Son ist, den Gott gezeugt hat. Daß dieser Ausspruch nicht von der innergöttlichen Zeugung des Sones vor Erschaffung der Welt zu verstehen sei, haben wir schon zu 1, 5 erwiesen; und daß diese Deutung sich nicht aus dem Aorist ἐλάλησεν ergibt, wie *Lün.* meint, zeigt schon die Einführung des anderen Ausspruchs durch καθώς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει. Da nämlich dieser durch ἐν ἑτέρῳ analog dem ἐν τούτῳ 4, 5 als ein aus der Schrift genommenes Gotteswort eingeführt wird, so kann auch jener nur eine aus der Schrift, dem geoffenbarten Worte Gottes genommene Weißagung einer Tatsache enthalten, welche der Heilsgeschichte d. h. der Zeit der Verwirklichung des göttlichen Heilsrates angehört. Aus dem Aorist ergibt sich

nicht einmal so viel, daß der ersterwähnte Gottesspruch der Zeit nach vor dem zweiten ergangen ist, d. h. daß Gott Christum früher für seinen Son erklärt, als er ihn zum Hohenpriester bestellt hat. Der Wechsel der Tempora drückt hier nicht die zeitliche, sondern die logische Folge der beiden Gottesworte aus. Der Verf. will nur sagen: derselbe, welcher Christum feierlich für seinen Son erklärte, indem er ihn in das Herrlichkeitsleben des Königtums gezeugt hat, eben derselbe ist es auch, der ihn zum Hohenpriester gemacht hat, indem er ihn feierlich in Ps. 110, 4 für einen Priester erklärt, der zugleich König ist, für einen Priester nach der Art Melchisedeks (*Del.*). Mit der Verbindung der beiden Gottessprüche durch $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ will er bemerklich machen, daß das, was den Heiland zum Hohenpriester verherrlicht hat, auf gleicher Linie mit dem liegt, was ihn zum Sone Gottes gemacht hat; letzteres die im Psalmwort geweibagte Gottestat, die ihn in sein Wesensverhältnis zu Gott gesetzt hat, ersteres die nicht minder weibungsgemäße Gottestat, welche den in solchem Verhältnisse zu Gott Stehenden dazu geführt hat, Aarons Gegenbild zu werden (*Hofm.*). — Verhalten sich aber diese beiden Schriftzeugnisse so zu einander, so läßt sich daraus auch keine Folgerung über die Zeitfolge ihrer Erfüllung in Christo ziehen. Es läßt sich also daraus, daß, wie wir zu 1, 5 gezeigt haben, Gott Christum durch seine Auferweckung, Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten des Vaters in das Sonesverhältnis gezeugt hat, nicht schließen, daß nach der Anschauung des Verf. unseres Briefes auch das Hohenpriestertum Christi erst mit seiner Erhöhung in den Himmel beginne.

Der Ausspruch: $\sigma\delta$ $\tau\epsilon\pi\epsilon\delta\epsilon\varsigma$ $\kappa\tau\lambda.$ ist aus Ps. 110, 4 nach der den Grundtext genau wiedergebenden LXX genommen,¹ wo die Worte „Jahve hat geschworen und wird ihn nicht gereuen: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks, lauten und von dem Könige der Zukunft ausgesagt sind, welchen David in v. 1 seinen Herrn nennt und im Geiste zur Rechten Gottes erhöht schaut, bis Gott alle seine Feinde ihm unterworfen haben wird. Daß dieser Psalm prophetisch messianischen Inhalts ist und der siegreiche König kein anderer als der Messias aus dem Samen Davids, dessen Königtum ewig bestehen wird, unterliegt keinem begründeten Zweifel, vgl. *Del.* z. d. Ps. u. *m.* Bemerk. zu 1, 13. Die Beziehung des Ps. auf die makkabäischen Priesterfürsten (Jonathan 1 Makk. 10, 21 oder Simon 1 Makk. 14, 41 oder Alexander Jannai) wird dadurch ausgeschlossen, daß diese Makkabäer vermöge ihrer Abstammung von einem levitischen Priestergeschlechte Anspruch

1) One zureichende Gründe bestreitet *Hofm.* die Uebersetzung des $\text{עַל דְּבָרָיו מִלְּכִישֶׁדֶק}$ durch $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\eta\upsilon$ $\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\upsilon$ Μελχισεδεκ mit der Behauptung, daß עַל דְּבָרָיו nichts anderes als ‚wegen‘ bedeute, wie עַל הַבֵּר und עַל הַבָּרִי , wozu nur die Uebersetzung: ‚um Melchisedeks willen‘ berechtigt sei, und, da diese Uebersetzung keinen richtigen Gedanken gebe, das Jod an דְּבָרָיו Suffix der ersten Person sei, wie Hiob 5, 8, so daß es heiße: ‚du bist Priester auf ewig um meines willen, ein Melchisedek‘. Vgl. dagg. *Del.* in Comm. zu Ps. 110, 4.

auf das Priestertum hatten, wogegen dem in diesem Ps. gepriesenen Könige das Priestertum durch einen feierlichen Eid Gottes zugesprochen, und die Vereinigung des Priestertums mit dem Königtum, nicht des Königtums mit dem Priestertum betont wird. Außerdem aber wird das ihm zugesprochene Priestertum *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* als ein von dem aaronitischen wesentlich verschiedenes bezeichnet, wie aus c. 7 zu ersehen. *Κατὰ τὴν τάξιν Μελχ.*, wofür 7, 15 *κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχ.* steht, ist ein Priester, der nicht wie der levitische Hohepriester nach der Ordnung des mosaischen Gesetzes, sondern nach *der* Ordnung Priester geworden, nach welcher Melchisedek in seiner Eigenschaft als König Priester war, so daß kein Priestertum neben ihm besteht.¹

In v. 7—10 weist der Verf. nach, daß Christus auch dem laut v. 1—3 für jeden Hohenpriester erforderlichen Requisit des Mitgeföhls mit der Schwachheit der zu sünenden Gemeinde in der seiner Erhabenheit über Aaron entsprechenden Weise entsprochen hat, indem er im Leben des Fleisches Rettung aus dem Tod erlachte und von Gott erhört als Son im Erdulden des Leidens Gehorsam lernte und dadurch vollendet allen, die ihm gehorchen, Ursächer ewigen Heils geworden ist, ein Hohepriester nach Melchisedeks Art. — Den Zusammenhang dieses Nachweises mit dem Vorhergehenden haben noch *Lün.* u. *Kurtz* völlig verkannt, indem jener in diesen Versen nichts anderes findet als eine weitere Entfaltung der Aussage *οὐχ' ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερεῖα* v. 5, dieser den schließlichen Nachweis, daß Christus auch dem dritten Requisit des levitischen Hohenpriestertums, nämlich Gehorsam gegen den Willen dessen, der es gestiftet hat, in der seinem Hohenpriestertum angemessenen Weise, in eminentem Maße entsprochen habe. *Lün.*'s Annahme erweist sich dadurch als falsch, daß das *οὐχ' ἑαυτὸν ἐδόξασεν κτλ.* durch die mit *ἀλλ' ὁ λαλήσας* eingeführte Schriftstelle vollständig erledigt ist, und v. 7—10 darüber, daß Christus nicht eigenwillig das Hohepriestertum an sich gerissen habe, sondern von Gott damit be-

1) Uebrigens bemerkt *Hofm.* treffend, daß Melchisedeks Priestertum nur so in betracht komme, wie es eine Stelle in der heiligen Schrift hat, und man auf einen Abweg gerate, wenn man geltend macht, daß er nach cananäischer Sitte König und Opferpriester zugleich, und sein Priestertum kein anderes war, als innerhalb Israels das aaronitische, er also in sich die Aemter Davids und Aarons vereinigte. Dem Dichter des Ps. ist er nur der Melchisedek, von welchem die heilige Geschichte erzählt, wie er, der König von Salem, dem sieghaften Ahnherrn des Volkes Gottes gegenüber priesterlich gehandelt habe, wie er nicht als Haupt einer Priesterschaft als Priester dastand und nicht opferte, sondern segnete. Nur so verträgt sich auch, daß der König der Zukunft Melchisedek ist, mit der vorausgegangenen Beschreibung desselben. Denn opfernd stände er vor Jehova, statt daß er zur Rechten Gottes thronend Priester ist, wie bei Sacharja (3, 9. 6, 13) *Zemach*, der Knecht Gottes, dessen Erscheinung die ein für allemal, nicht mehr alljährlich erfolgende Sünung des heiligen Landes mit sich bringt, nach welcher er dann sitzt und herrscht auf seinem Throne und Priester ist auf seinem Throne. — In diesem Sinne hat auch der Verf. unseres Briefes die Psalmstelle verstanden und auf Christum bezogen.

kleidet worden sei, nicht das mindeste aussagen. Die Annahme von *Kurtz* aber gibt sich schon dadurch als willkürliche Eintragung zu erkennen, daß in den Vv. 1—4 nicht drei sondern nur zwei für jeden Hohenpriester wesentliche Erfordernisse: menschliches Mitgefühl mit der Schwachheit der Unwissenden und Irrenden und die Berufung von Gott, erwähnt sind. — Abgesehen davon aber, daß in v. 1—4 davon mit keinem Worte die Rede war, kommt der Gehorsam gegen Gott auch schon deshalb als wesentliches Erfordernis für das hohepriesterliche Amt nicht in betracht, weil Gehorsam von allen Dienern und Bekennern seines Namens als unerläßliche Pflicht vorausgesetzt wird.

V. 7. „Welcher in seinen Fleischestagen, als er Bitten und Flehen zu dem, der ihn aus Tod retten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen darbrachte und vonwegen der Gottesfurcht erhört worden, V. 8. obgleich er Son war, von dem was er litt, den Gehorsam lernte, V. 9. und vollendet allen denen, die ihm gehorchen, Ursächer ewigen Heils wurde, V. 10. genannt von Gott Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks“. — Diese in eine Periode zusammengefaßte Aussage über Christus ist durch das Relativum ὅς an seine von Gott ergangene Berufung zum ewigen Hohenpriester nach Melchisedeks Art angeknüpft, und schließt v. 10 mit der Wiederholung dieses göttlichen Ausspruchs. Daraus ersieht man, daß der Verf. in der ganzen inhaltreichen Periode angeben will, wie Christus das, was für seine Berufung zu dem erhabenen Amt eines ewigen Priesters erforderlich war, geleistet hat und infolge dieser Leistung vollendet, denen die ihm gehorchen, durch priesterliche Vertretung bei Gott ewiges Heil erwirkt. Das Relativum ὅς geht demnach nicht einfach auf ὁ Χριστός v. 5 zurück, sondern knüpft an den Inhalt von v. 5^b u. 6 an: Christus zu dem Gott sagt: Du bist Priester auf ewig u. s. w., derselbe hat von seinem Leiden Gehorsam gelernt und ist — Ursächer ewigen Heils geworden. Die Verba der Periode sind ἔμαθεν und ἐγένετο. Die zwischen ὅς und ἔμαθεν eingliederten Participialsätze sind dem Hauptsatze ὅς — ἔμαθεν untergeordnet. — ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ in den Tagen, da er im Fleische lebte d. h. in der Zeit seines irdischen Lebens in Niedrigkeit, vgl. Joh. 1, 14. Diese Zeitbestimmung gehört weder blos zu ἔμαθεν, noch blos zu den Participialsätzen, sondern zu dem durch die Participialsätze motivirten ἔμαθεν. An den Zwischensätzen δεήσεις — — εὐλαβίας soll der Leser nicht blos ‚ermessen, wie groß die Tiefe und Intensität des Leidens war, an welchem Christus Gehorsam lernte‘ (*Kurtz*), vielmehr soll er daran erkennen, daß Christus in seinen Fleischestagen mit menschlicher ἀσθένεια so behaftet war, daß er Gebetsopfer zu Gott um Rettung aus dem Tode darbrachte und erhört wurde. Den Worten liegt die Vergleichung des Gebetes Christi als Opfer mit dem Sünopfer, welches der Hohepriester am Versöhnungstage für die eigenen Sünden vor dem Sünopfer für die Gemeinde darzubringen hatte, zu Grunde. Diese Vergleichung ist von *Hofm.* schon in seinem Schriftbeweise geltend gemacht, aber von *Lin.* als eine seltsame verworfen und von *Kurtz* als ‚eine auf allen Seiten verfehlt‘ mit einem großen Aufwande von unbe-

deutenden Gründen bestritten worden, ist aber doch allein dem Wortlaute und dem Contexte vollkommen gemäß. Erwägt man nämlich, daß der Verf. die ἀσθένεια als ein für den Hohenpriester wichtiges Erfordernis auch bei Christo nachweisen will, und daß er von v. 1—3, wo er von dem zweifachen προσφέρειν des Hohenpriesters gehandelt hat, herkommt, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß er den Ausdruck προσφέρειν δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας dem προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας v. 1 nachgebildet, und das Beten Christi als ein Opfern bezeichnet hat, wie denn auch die dort und hier durch τί und καὶ verbundenen Begriffe beide male unter sich in gleichem Verhältnisse stehen und das eine Paar dem andern entspricht. Denn — so hat Hofm. (die heil. Schr. des N. T. V S. 215) diese Vergleichung wider die dagegen erhobenen Einwände weiter gerechtfertigt — ‚wie zu δῶρον, womit man Gotte die Ehre gibt, die θυσία um deswillen hinzukommt, weil der Opfernde Vergebung der ihn verurteilenden Sünde bedarf, so kommt zur δεήσις, mit der man sich etwas von Gott erbittet, die ἱκετηρία um deswillen hinzu, weil sich der Bittende in einer nur durch Gottes Hilfe abwendbaren Not und Gefahr befindet. Beides, nicht Gaben blos, sondern auch Schlachtopfer und nicht Bitten blos, sondern auch flehentliche Hilferufe zu Gott zu bringen, ist ein Tun der Frömmigkeit, jenes des Sünders, dieses des Bedrängten, und beides ist Folge von Schwachheit, jenes einer Schwachheit, welche in Sünden fallen macht, dieses einer Schwachheit, welche für Uebel empfänglich macht. So entspricht einander das dem gesetzlichen Hohenpriester um deswillen, daß er mit sündlicher Schwachheit behaftet ist, vorgeschriebene Opfern und Jesu von wegen der Schwachheit des Fleisches, die ihm das Uebel zur Anfechtung macht, vor Gott gebrachtes flehentliches Gebet. Das eine verhält sich zum andern, wie sich der gesetzliche Hohepriester zu Christo, der sündige Vertreter seines zu entsündigenden Volks zum sündlosen Versöner der sündigen Welt verhält. Eine Sünung ist selbstverständlich das Flehen des Letzteren nicht, aber Furcht des Uebels ist Schwachheit, welche nur dadurch gottgefällig wird, daß sie sich betend an Gott wendet‘.

Bitten und Flehen hat Christus Gotte geopfert, als Opfer zu Gott gebracht. Denn daß προσενέγκας auch hier *opfern* bedeutet, zeigt der analoge, dem Verf. unsers Briefes eigentümliche Ausdruck ἀναφέρειν θυσίας αἰνέσσωε τῷ θεῷ 13, 15, da ἀναφέρειν hinauftragen von προσφέρειν hintragen nicht erheblich verschieden ist. Beide Verba werden mit dem Dativ, aber auch mit πρὸς construiert. Daher ist πρὸς τὸν δυναμ. mit mit δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας in dem Sinne: ‚Gebete an Gott gerichtet‘ zu verbinden, sondern mit dem Verbo προσενέγκας. Statt πρὸς τὸν θεόν aber heißt es: πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου, um die Not anzudeuten, um deren Abwendung er flehentlich bat, während der Zusatz mit starkem Geschrei und Thränen auf die Größe der Bedrängnis hinweist. σώζειν ἐκ θανάτου aus Tod retten kann bedeuten: vor dem Tode bewahren, daß man ihm nicht anheimfällt, oder aus dem Tode, den man erlitten, durch Wiederbelebung oder Auferweckung er-

retten, daß man ihm nicht zur Beute wird. Man hat zwar gemeint, daß, da der Lebende nicht darum bittet, aus dem Todeszustande entnommen, sondern vor dem Tode bewahrt zu werden, hier nur die erste Bedeutung statthaben könne (*Del.*); doch ist es auch nicht undenkbar, daß ein Lebender, der den Tod unabwendbar vor Augen sehend, sich in die Unabwendbarkeit desselben schon ergeben hat, Gott um Auferweckung zu ewigem Leben bittet. Aber wenn dies hier der Fall sein sollte, so müßte eben ersichtlich sein, daß der Lebende sich in solcher Lage befand, die ihn nur noch auf das, was hinter dem Tode folgt, gerichtet sein ließ (*Hofm.*). Dies nun meinte *Kurtz* aus dem Context beweisen zu können, und suchte zu zeigen, daß die Beschreibung des Gebetslehens Christi im Zusammenhang mit dem Folgenden nicht dem Seelenkampfe Jesu in Gethsemane, sondern nur dem Flehen der Kreuzesagonie entspreche. An sich zwar könne mit *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῶν* ebensogut das eine wie das andere gemeint sein. Denn daß Christus am Kreuze sowol als in Gethsemane Thränen vergossen (wovon die evangel. Geschichte bei beiden schweigt), konnte der Verf. auch one, sei es mündlich, sei es schriftlich traditionelle Bezeugung mittelst lebendiger Versetzung in die Situation sagen, da dieser weiter ausmalende Zug für beide Vorgänge angemessen und warscheinlich ist. Aber daß der Erlöser auch seinem Schmerze in einer dieser beiden Lagen mittelst einer *κραυγῆ ἰσχυρά* Luft gemacht habe, sei doch zu speziell und eigentümlich, als daß es one eine solche Bezeugung hätte ausgesagt werden können. Was nun den Gebetskampf in Gethsemane betreffe, so wissen die evangel. Berichte nicht nur nichts von einem solchen starken Geschrei, sondern sie seien auch so gehalten, daß ein solcher dabei ganz undenkbar ist. „Denn diesen Berichten zufolge war es ein Seelenkampf von durchaus still innerlichem Charakter, der nicht in starkem Geschrei, wenn auch (infolge der gewaltsamen Zurückdrängung nach innen) in starkem Schweiß die Leibesschranken durchbrach“. Um so deutlicher aber weise der Ausdruck *κραυγῆ ἰσχυρά* auf die Todesagonie am Kreuze hin; vgl. Mtth. 27, 46: *περὶ δὲ ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, λέγων· Ἥλί, ἡλί κτλ.* und v. 50: *ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα.* — Allein wenn auch der laute Ruf: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, ein Grauen vor dem Todesleiden voraussetzt, so läßt sich dies doch nicht von dem lauten Rufe: Vater in deine Hände befehl ich meinen Geist, mit dem Jesus nach dem vollständigeren Berichte Luk. 23, 46 seinen Geist aufgab, sagen. Dieser Ruf zeigt volle Ergebung in den Willen des Vaters. Auch war weder dieser noch jener laute Ruf ein Bitten und Flehen mit Thränen um Bewahrung vor dem Tode oder um Wiedererweckung aus dem Tode, so daß diese Worte am Kreuze die Beziehung derselben auf den Seelenkampf Jesu in Gethsemane ausschließen konnten. War denn dieser Kampf von so durchaus innerlichen Charakter, daß bei ihm eine *κραυγῆ μεγάλη* undenkbar sei? „Und warum undenkbar? Etwa weil die einen Steinwurf weit entfernten Jünger die Worte seines Gebets vernahmen? oder weil es heißt;

καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσήχετο (Luk. 22, 41—43)?
 Mit diesen Gegenfragen hat schon *Hofm.* die Ungereimtheit jener Behauptung abgewiesen. Und der andere Einwand, daß in keinem der evangel. Berichte über den Seelenkampf Jesu in Gethsemane das laute Schreien erwähnt ist, ermangelt als *argumentum a silentio* jeder Beweiskraft. Das Hauptgewicht legt daher *Kurtz* auf den Zusammenhang, auf das εἰσακουσθεῖς, welches auf das Gebet Christi in Gethsemane, ihm das Todesleiden wo möglich zu erlassen, unanwendbar sei. Zwar dürfe man nicht schlechthin sagen, daß Christi Gebet in Gethsemane unerhört geblieben sei, da er ja nur bedingungsweise betete: Vater ist's möglich, so gehe dieser Kelch vorüber! und zuletzt: Kann dieser Kelch nicht vorübergehen, so geschehe dein Wille. Sofern aber sein Gebet die Bitte ausdrückte, daß der Kelch vorübergehen möge, sei es unerhört geblieben. Und nur diesen Teil der Bitte könnte unser Verf. im Auge haben, wenn er an Gethsemane gedacht hätte, weil nur dieser als mit seinem σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου sich deckend angesehen werden könne. Aus diesem Grunde soll εἰσακουσθεῖς nicht nur die Beziehung des vorangegangenen Participalsatzes auf Christi Flehen in Gethsemane nicht dulden, sondern unabweisbar die Deutung des σώζειν ἐκ θανάτου von einer Rettung aus wirklich eingetretenem Tode fordern. — Aber diese Argumentation leidet an großer Unklarheit, indem sie als selbstverständlich voraussetzt, daß die Bitte: der Kelch möge vorübergehen, nichts weiter und nichts anderes aussage als dem Todesleiden entheben, nicht sterben lassen. Hätte Christus nur um Bewahrung vor dem Sterben gebetet, so wäre sein Gebet nicht nur unerhört geblieben, sondern diese Bitte selbst, sei sie in Gethsemane, sei sie am Kreuze ausgesprochen, würde mit der wiederholten Vorhersagung seines Leidens, Sterbens und Auferstehens am dritten Tage, wie auch mit den vielen Aussprüchen Christi über sein Todesleiden als notwendig zur Ausführung des göttlichen Ratschlusses der Erlösung in sämtlichen Evangelien unvereinbar sein. Das Trinken des Kelches, vor dem seine Seele Angst und Grauen empfindet, ist nicht Bild des Todes, sondern des Leidens bis zum Kreuzestode, dem er sich unterziehen soll. Dieses Leiden besteht nicht bloß darin, daß er in Sünderhände dahingegeben wird, die ihn geißeln und kreuzigen werden (Mtth. 20, 18 f.), so daß seine mit der ἀσθένεια der menschlichen Natur behaftete Seele vor diesem martervollen Leiden zitterte und mit Geschrei und Thränen um Bewahrung vor demselben flehte; denn wir dürfen uns die menschliche ἀσθένεια bei Christo nicht größer vorstellen als bei den Märtyrern, die in der Kraft des Glaubens dem Schrecken selbst des martervollsten Todesleidens standhaft und unverzagt entgegen gingen. Infolge der ἀσθένεια, welche Christus mit den Menschen, seinen Brüdern teilte, war er den Versuchungen ausgesetzt und ist er gleich uns versucht worden, one Sünde (4, 15). Aber ob auch one Sünde sollte er doch die Sündenschuld der Menschheit auf sich nehmen und durch sein Todesleiden tilgen, seine Seele als λύτρον für die Sünden der Welt hingeben. Dadurch wurde Christi Todesleiden ein Kampf gegen den Fürsten dieser Welt, dessen Macht über den Tod

vernichtet werden sollte (2, 15). Dies deutet Jesus an, indem er vor seinem Aufbruch zum Antritt seines Leidens in Gethsemane zu seinen Jüngern sprach: es kommt der Fürst dieser Welt und an mir hat er nichts (Joh. 14, 30). In Gethsemane beginnt das Gericht über die Welt und die Ausstoßung des Fürsten dieser Welt (Joh. 12, 31). Der Kampf nicht bloß gegen die ἀσθενεία von Fleisch und Blut, sondern gegen den Fürsten des Reiches der Finsternis machte Jesum zittern und zagen und mit großem Geschrei und Thränen den anrufen, der ihn vom Tode retten konnte, nicht vor der Hingabe seines Lebens in den Tod, sondern vor dem Erliegen im Tode. Vgl. *m.* Erörterung über Jesu Seelenkampf in Gethsemane, im Comm. zu Mth. 26, 36—46. — Und dieses Flehen zu Gott wurde erhört. Nachdem Christus den Kampf in Gethsemane durchgekämpft hatte, ging er unverzagt dem Tode entgegen, seine Seele als Lösegeld für die Sünde der Welt hinzugeben. Und wenn er auch unter der Marterlast am Kreuze nochmals laut aufschrie: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, so konnte er doch alsbald mit lautem Rufe seine Seele dem Vater befehlen und verscheiden.

Mit der richtigen Einsicht in die Bedeutung des Todesleidens Christi erledigen sich alle Einwürfe gegen die Beziehung der Worte unseres Verses auf den Seelenkampf Jesu in Gethsemane. Diese Beziehung wird auch dadurch nicht zweifelhaft, daß in den evangel. Berichten nur bei den Ausrufen Christi am Kreuze lautes Rufen und Schreien erwähnt ist. Sollte auch unser Verf. das μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς aus der Erinnerung an diese Ueberlieferung entnommen haben, so folgt daraus keineswegs, daß er nur an das Leiden am Kreuze gedacht habe, sondern bloß, daß er den Ausruf: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, für eine momentane Wiederkehr des Gebetskampfes in Gethsemane angesehen hat.¹

Streitig ist ferner die Erklärung des ἀπό τῆς εὐλαβείας. Das W. εὐλάβεια bedeutet *a.* Vorsicht, Behutsamkeit, *b.* Scheu, Furcht, sowol in der Profan- als in der biblischen Gräcität (LXX u. N. T.), und wird häufig von der Ehrfurcht gegen Gott gebraucht. S. die Belege hiefür bei *Del. z. u. V. u. Cremer* S. 489. Bei unserem V. gehen schon die alten Uebersetzer auseinander. Die *Vulgata*, der *Luther* folgt, hat *pro sua reverentia* übersetzt, dagegen *Itala*, *Peschito*, *Ambros.*: *ex-*

1) Zwar behauptet *Kurtz*, daß gegen die Annahme einer Erneuerung jener ἀγωνία Luk. 22, 44 am Kreuze schon die Grammatik Protest einlege, indem das *partic. aor. προσενέγκας* nicht eine sich öfter erneuernde und fortsetzende, sondern nur eine einmalige, wenn auch nicht bloß momentane, sondern andauernde Handlung ausdrücke. Allein diese Regel ist keineswegs über jeden Zweifel erhaben. Das Particip des Aorist unterscheidet sich von dem Participle des Präsens nur so, daß dieses die Handlung in ihrer Entwicklung darstellt, jenes dieselbe bloß als Handlung gleichsam begebenheitlich bezeichnet (*Kühner* II S. 161). Im vorliegenden Falle aber hat der Verf. den Seelenkampf Jesu nicht nach seiner Entwicklung, sondern nur begebenheitlich erwähnt.

auditus a metu. Die griech. Kchvv. entschieden sich für die erste Erklärung. So unter den Neuereu noch *Bl., Del., Riehm, Kurtz, Lün., Cremer* u. A. Dagegen *Calv., Beng., Carpz., Klee, Ebr., Grimm* haben die Bed. Furcht vorgezogen, und εἰσακουσθεῖς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας übersetzt: ‚erhört (und befreit) von der Furcht des Todes. *Hofm.* aber verwirft die Erklärung: ‚wegen seiner Frömmigkeit‘ entschieden und findet die Erhörung darin, daß Christus des Grauens vor dem Tode, das ihn ins Gebet getrieben hatte, frei und ledig ward. Sprachlich betrachtet sind beide Auffassungen zulässig. Die Bed. Furcht vor dem Tode ist durch Sir. 41, 3: μὴ εὐλαβοῦ κρίμα θανάτου hinreichend gesichert; sie ist aber weder für unsern Brief (12, 28 u. 10, 22) noch für das N. T. überhaupt zu erhärten, und läßt sich auch für unsere Stelle nicht als notwendig erweisen. Richtig bemerkt zwar *Hofm.*: „wenn der Herr, welcher zum Tode betrübt, mit voller Ruhe und Klarheit des Geistes zurückgekommen ist, die Häscher zu erwarten, war dies etwa keine Erhörung seines Gebets? Er ist von dem, der ihn vom Tode erreiten konnte und zu dem er als solchem gebetet, nicht so erhört worden, daß er des Todes, sondern daß er des Grauens vor dem Tode ledig ward.“ Aber damit ist weder die Meinung: ‚gerade daß er so und nicht anders erhört worden ist, will der Apostel zu bedenken geben‘, und noch weniger die Behauptung: ‚es wäre ein nicht passender Gedanke, daß der Heiland infolge dessen, weil er gottesfürchtig war, erhört wurde‘, als richtig dargetan. ἀπὸ τῆς εὐλαβείας von wegen der Gottesfurcht, besagt mehr als: weil er gottesfürchtig war. Der Artikel τῆς ist zurückweisend, aber nicht auf das Grauen vor dem Tode, da dies im vorhergehenden Satze nicht hervorgehoben ist, sondern auf das dort erwänte Flehen zu dem, der vom Tode retten kann. Dieses Flehen war ein Beweis von Gottesfurcht, wurde also wegen der Gottesfurcht, mit welcher der Flehende dem Todesleiden entgegenging, erhört. Dies will der Apostel den Lesern zu bedenken geben. Denn daß εἰσακουσθεῖς ἀπὸ τῆς εὐλαβ. keine bloße Nebenbemerkung ist, wird von *Hofm.* gegen *Lün.* mit Recht festgehalten.

Weiter kommt für die richtige Erklärung der Aussagen in beiden Participialsätzen das Verhältnis derselben zu dem Hauptsatze ἔμαθεν κτλ., dem als dazu gehörig καίπερ ὄν νόος vorausgeht, in betracht. Gehorsam hat er gelernt ἀφ' ὧν (= ἀπ' ἐκείνων ᾧ) ἔπαθεν: von dem her, das er litt (v. 8). Gelitten hat er den Tod, ja den martervollen Tod, am Kreuze, obwol er Son war, d. h. vermöge des Sonsverhältnisses, in welchem er zum Vater stand, nicht dazu verpflichtet war. — Aber ist es denn nicht für einen Son das natürlichste, dem dessen Son er ist zu gehorchen? Man hat daher erklärt: die Gesinnung des Gehorsams besaß Christus schon vor dem Leiden, aber erst im Leiden hat er ihr Vorhandensein documentirt und bewährt; und diese Fortbildung der Gesinnung zur Tat ist ein Lernen der Tugend des Gehorsams, und zwar des Gehorsams des Todesleidens; auf den es hier ankam, durch den er seine irdische Aufgabe ausrichten und vollenden sollte (*Lün., Kurtz*). Aber hat denn Christus wirklich erst mit dem Beginne des Todesleidens

die Gesinnung des Gehorsams durch die Tat bewährt? War nicht sein gesamtes messianisches Wirken eine Betätigung des Gehorsams? Sagt er nicht schon zu seinen Jüngern am Jakobsbrunnen, daß den Willen seines Vaters zu tun seine Speise ist (Joh. 4, 34), und: ich kann nichts tun von mir selber, denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat (Joh. 5, 30)? — Die Unterscheidung zwischen Gesinnung und Tat des Gehorsams ist demnach ein unhaltbares Auskunftsmittel, und τὴν ὑπακοήν ist nach dem Contexte nicht die Tugend des Gehorsams, welche Christus erst im Leiden betätigte, sondern der Gehorsam, den er, als sein Flehen zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, erhört worden d. i. in freiwilligem und geduldigem Erleiden des martervollen Todes leistete, obwol er als Son Gottes dessen überhoben sein konnte. Sein Gebet und Flehen, in welchem er die Angst vor dem bevorstehenden Leiden zu Gott brachte, war ein Opfer, das von Gott angenommen wurde. Die Erhörung desselben befähigte ihn, seinen Gehorsam im Leiden zu bewahren. „Es war aber seine Schwachheit und die Angst vor dem bevorstehenden Leiden, in welchem sie sich äußerte, für ihn dasselbe, was für den gesetzlichen Hohenpriester die Schwachheit war, um deretwillen ihm für sich selbst ein Sündopfer zu bringen geboten war. Wie der gesetzliche Hohenpriester erst, nachdem er das ihm vom Gesetz vorgeschriebene Sündopfer für sich selbst dargebracht hatte, in der Verfassung war, das für die Sünung der Sünden des Volks erforderliche Opfer zu bringen, so ist auch Christus erst, nachdem das Gebet, in welchem er seine Angst vor Gott brachte, in der Art erhört war, daß er der Schwachheit ledig war, die ihn hatte beten machen, aber auch mild gesinnet macht gegen uns mit sündiger Schwachheit behaftete Menschen, in der Verfassung gewesen, das Leiden in Gehorsam zu bestehen, welches seinen Grund ebenso außer seinem Sonesverhältnisses zu Gott hatte, wie die Sünden der Gemeinde dem gesetzlichen Hohenpriester, der sie zu sinnen hatte, fremde Sünden waren (Hofm.).

Demnach hat der Verf. in v. 7 u. 8 zusammengefaßt, was Christum zum Gegenbilde des gesetzlichen Hohenpriesters, wie derselbe in v. 1—3 beschrieben war, machte; nämlich daß Gott ihn in das Leiden geführt hat, welches ihn erst das Gebetsopfer seiner eigenen Schwachheit bringen und dann den leidentlichen Gehorsam leisten ließ. — In v. 9 u. 10, der zweiten Hälfte des Relativsatzes zeigt er nun, wie Christus Hohenpriester εἰς τὸν αἰῶνα nach Melchisedeks Weise geworden. Καὶ τελειωθείς κτλ. und so vollendet, wurde er denen allen, die ihm gehorsam sind, Ursächer ewiger Rettung. Τελειωθείς versteht Hofm. von dem Abschluß des Werdens, in welchem Christus so lange stand, als seine Fleischestage wären, wonach es den im Tode erfolgten Lebensabschluß bedeutet. Vorher (nämlich während seiner Fleischestage) hat er Gotte gehorcht, der ihm dem Leiden untergab; in welches sein irdisches Leben ausging; jetzt (nach seinem im Tode erfolgten Lebensabschlusse) wird er denen, die ihm gehorsamen, allen Ursächer einer Errettung für immer. Aber so richtig dabei der Gegensatz hervor-

gehoben ist, in welchem ἐγένετο πᾶσιν¹ τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτ. αἰων. (v. 9) zu ἔμαθεν — τὴν ὑπακοήν (v. 8) steht, so ist doch damit für τελειωθείς die Bedeutung des im Tode erfolgten Lebensabschlusses nicht erwiesen. — Nicht dadurch ist Christus Ursächer ewiger Rettung für alle ihm Gehorchenden geworden, daß die Tage seines Fleisches im Tode ihren Abschluß fanden, sondern durch seine Erhöhung zur Rechten Gottes als ewiger Hoherpriester. Aus diesem Grunde hat Kurtz τελειωθείς als nachträgliche Erläuterung des εἰσακουσθείς v. 7 gefaßt und von der Auferstehung und Himmelfahrt (2, 9 f.), mit welcher Gott die Erhöhung seines Gebetes und Flehens darstellte, verstanden. Aber mit der Beziehung des τελειωθείς auf εἰσακουσθείς wird das logische Verhältnis der beiden Hälften des Relativsatzes gänzlich verwirrt. Außerdem widerspricht diese Deutung dem, was der Verf. in 2, 10 gesagt hat, daß Gott Jesum διὰ παθημάτων vollendet habe. Dieser Widerspruch läßt sich durch die Distinction: ‚Durch sein Todesleiden ist er subjectiv, durch Auferstehung und Himmelfahrt (oder nach 2, 9 durch seine Krönung mit Herrlichkeit und Ehre) objectiv zu seiner heilbringenden Stellung vollbereitet worden‘ (Kurtz), nicht beseitigen, weil diese Distinction weder hier noch in 2, 9 f. irgendwie angedeutet, vielmehr willkürlich in den Text eingetragen ist. Im Texte liegt gar kein Grund vor, τελειωθείς hier anders als in 2, 10 zu verstehen, nämlich von der Vollendung d. h. Vollbereitung Christi als Hohenpriesters durch Leiden. Denn das *partic. aor.* vor ἐγένετο sagt etwas aus, was dem ἐγένετο — αἴτιος κτλ. zeitlich vorausgehend gedacht ist. Vollendet d. h. völlig geworden das was er werden sollte, oder vollbereitet zum ewigen Hohenpriester und Vertreter der sündigen Menschen vor Gott ist Christus nicht geworden durch das vorher erwante Lernen des Gehorsams, oder infolge des durch sein Leiden und Sterben gegen Gott bewiesenen Gehorsams (*Lün.*), sondern dadurch, daß er in Gehorsam gegen den Willen des Vaters in den Tod ging und den Tod ὡπὲρ παντός schmeckte (2, 9), oder mit anderen Worten, daß er freiwillig seine Seele als λύτρον für die Sünde der Welt zum Opfer brachte (Mtth. 20, 28). — Hierdurch wurde sein Todesleiden ein Sünopfer wie das Sünopfer, welches der gesetzliche Hohepriester für die Sünden des Volks darzubringen hatte. Da Christus aber seine Seele zum Sünopfer hingab, so wurde er dadurch Gegenbild des gesetzlichen Hohenpriesters in eminentem Sinn und ging mit seinem eigenen Blute in das Allerheiligste des Himmels ein. Dieses Opfer nahm Gott als vollgültig an und krönte ihn mit Herrlichkeit und Ehre durch Erhöhung auf den Thron zu seiner Rechten.

Der Verfasser setzt bei den Lesern seines Briefes Kenntnis der evangelischen Tatsachen und Wahrheiten voraus (vgl. 2, 3 f.) und weist, ohne den Tod Christi ausdrücklich als Opfertod darzustellen, nur darauf

1) πᾶσιν haben *Tisch., Gebh. u. A.* auf Grund von *8. ABCDEP al.* vor τοῖς ὑπακούουσιν gestellt, da die *rec.* in welcher es hinter τοῖς ὑπακ. steht, an *KL al.* eine zu schwache Begründung hat.

hin, daß Christus in dem willigen Erleiden des Todes Gehorsam gegen Gott, der ihn vom Tode retten konnte, bewährte und dadurch Ursächer ewigen Heils geworden ist, um den Lesern den Gehorsam gegen Christum als die notwendige Bedingung für die Erlangung des ewigen Heils an's Herz zu legen. Deshalb schreibt er auch τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ statt τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν, nm ihnen zu verstehen zu geben, daß sie nur durch Nachfolge Christi im Glauben und Wandel zum ewigen Heile gelangen können. — V. 10. Προσαγορευθεὶς κτλ. ist weder Erläuterung des αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου v. 9 (*Lün.*), noch Bekräftigung desselben durch das schon früher (v. 6) angezogene Schriftwort (*Kurtz*). In dem einen und dem anderen Falle dürfte εἰς τὸν αἰῶνα bei ἀρχιερεὺς nicht fehlen. Außerdem ist αἴτιος σωτηρ. αἰων. an sich so klar, daß es keiner Erläuterung bedarf, und durch Vertauschung des ἱερός (v. 6) mit ἀρχιερεὺς die Anrede des 110. Psalms in den ihr fremden Begriff des Hohenpriesters bedeutsamer Weise geändert. Formell ist προσαγορευθεὶς κτλ. dem τελειωθείς correlat, und gibt an, was nach dem τελειωθείς von seiten Gottes geschehen ist. Nachdem Christus durch das Selbstopfer des Todesleidens vollendet worden, ist er denen, die ihm gehorchen, Ursächer ewiger Rettung geworden, indem er von Gott zu seiner Rechten erhöht als Hoherpriester nach Maßgabe der Stellung Melchisedeks, des königlichen Priesters, angeredet wurde. Προσαγορευεῖν, vgl. ἀγορεύειν in der Volksversammlung reden, also öffentlich reden, bed. anreden, nicht begrüßen (*Del., Hofm.*), indem es diese Bedeutung nur durch einen Zusatz erhält (vgl. *Cremer* S. 60). Die Bed. anreden ist hier um so mehr festzuhalten, als der Inhalt des προσαγορευθεὶς auf Ps. 110, 4 zurückweist und nach dieser Stelle gebildet ist. Die Erhöhung Christi auf den Thron zur Rechten Gottes ist hier nicht besonders erwähnt, sondern aus 1, 3 vgl. mit 2, 9 vorausgesetzt, und ergibt sich auch aus dem Contexte von Ps. 110, 4, wo der Anrede: du bist Priester u. s. w. der Gottesspruch: setze dich zu meiner Rechten u. s. w. in v. 1 vorhergegangen ist. Als Gott Christum zur Rechten seines Thrones sitzen ließ, um nun die hohepriesterlich beschaffte Sühnung der Sünden in der Eigenschaft eines die innerweltliche Hoheit Gottes teilenden Priesters denen, die an ihn glauben, zugute kommen zu lassen (*Hofm.*), ging jenes Psalmwort, welches den König des Volkes Gottes als den dem Melchisedek gegenbildlichen Priester darstellt, in der Anrede des erhöhten Christus als Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedeks in Erfüllung.

Mit dem Nachweise, daß Christus die beiden v. 1—4 genannten Requisite für das hohepriesterliche Amt besitzt, und zwar in höherem Grade als Aaron, ist die Aufforderung, mit Freudigkeit zu dem Throne der Gnade hinzutreten (4, 16), begründet. In wiefern er aber als Hoherpriester nach Maßgabe des melchisedekischen Priestertums allen denen, die im Glauben ihm gehorchen αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου geworden, das bedarf noch der Begründung, die aber erst von c. 7 an folgt, nach einer längeren Ermanung, die der Verf. yoranzuschicken für nötig erachtet.

Cap. V, 11—VI, 20. Rüge geistlicher Trägheit, Warnung vor Abfall vom christlichen Glauben und Ermunterung zu beharrlichem Streben nach Vollgewissheit der Christenhoffnung.

Cap. V, 11—14. Die Rüge. — V. 11. „Darüber haben wir viel zu reden und schwer zu verdeutlichendes zu sagen, dieweil ihr stumpf geworden seid am Gehör. V. 12. Denn die ihr solltet Lehrer sein, der Zeit halber, habt wiederum nötig, daß man euch lehre, wie es sich mit den Anfangsgründen der Offenbarungen Gottes verhält, und seid der Milch bedürftig geworden, nicht fester Speise. V. 13. Denn jeglicher, der Milch bekommt, der ist unerfahren in rechtbeschaffener Rede; denn er ist ein Kind. V. 14. Für Vollkommene aber ist die feste Speise, für solche, die vermöge der Fertigkeit geübte Sinne haben zur Unterscheidung von gut und böse“. — V. 11^a schließt sich einfach an v. 10 an. Περὶ οὗ kann aber nicht als Masculinum auf *Μελχισεδέκ* bezogen werden (*Bl., de W., Thol.*). Denn nicht Melchisedek ist der Gegenstand des πολλὸς λόγος, sondern Christus als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks. οὗ ist daher nicht Masculinum, sondern Neutrum (*Del., Hofm., Kurtz* u. A.). πολλὸς ἡμῶν (*sc. ἐστίν*) ὁ λόγος viel d. h. reichlichen Stoffs ist uns die Rede; deutsch ausgedrückt: haben wir zu reden. Ueber den Plur. ἡμῶν s. die Erkl. zu 2, 5. καὶ δυσσερμῆνευτος und schwer verdeutlichendes zu sagen (λέγειν gehört zu δυσσερμ. analog dem lateinischen Supinum auf *u*). Der Grund: ‚weil ihr stumpf geworden seid am Gehör‘, wird von *Lün.* nur auf δυσσερμ. λέγειν, von den übrigen neueren Ausll., auch von *Hofm.* in der Erkl. unseres Briefes, auf beide Aussagen des Hauptsatzes bezogen. *Lün.* faßt daher schon das καὶ vor δυσσερμ. explicativ: ‚und zwar‘, und gibt den Sinn so an: Wie der Verfasser reichen Stoff zum Reden über die angegebene Materie habe, so wird es ihm auch schwer, sich den Lesern darüber verständlich zu machen, den Inhalt oder Gegenstand seiner Rede ihnen zum Verständnis zu bringen. Aber δυσσερμῆνευτος heißt nicht: schwer zum Verständnis zu bringen, sondern schwer deutlich zu machen und das ‚auch‘ ist eingetragen¹. Der Verf. sagt nur, daß er über den melchisedekischen Charakter des Hohepriestertums Christi weitschichtig zu reden habe, sich darüber nicht kurz fassen könne, und daß die ἐρμηνεία die deutliche Erklärung dieses Gegenstandes schwer sei. Davon liege der Grund

1) So hat übrigens schon *Luther* in seiner Uebersetzung: ‚davon hätten wir wol viel zu reden, aber es ist schwer, weil ihr so unverständlich seid‘, die Aussage des V. verstanden, aber sprachlich unrichtig übersetzt. Denn πολλὸς ὁ λόγος kann one ἂν εἶη nicht hypothetisch gefaßt und καὶ nicht in der Bed. *aber* genommen werden. Auch sachlich ist diese Uebersetzung nicht zutreffend, da der Verf. den πολλὸς λόγος in c. 7—10 wirklich folgen läßt.

in dem geringen Fassungsvermögen der Leser. $\nu\omega\theta\rho\omicron\iota\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\alpha\acute{\iota}\varsigma$ träge, stumpf rücksichtlich des Gehörs. Der Plur. $\acute{\alpha}\nu\omicron\alpha\acute{\iota}$ ist nicht, wie *Kurtz* meint, durch die Vielheit der Hörenden bedingt, sondern daraus zu erklären, daß das Hören durch zwei Ohren vermittelt ist. Dies erhellt unzweifelhaft aus Mark. 7, 38, wo der Plural von der Oeffnung des Gehörsinnes *eines* Menschen steht, weil ihm beide Ohren geheilt wurden (v. 33). Vgl. die Erkl. zu 4, 2. Gemeint ist im vorliegenden Zusammenhange nicht die sinnliche, sondern die geistige Fassungskraft. Auch heißt es nicht: ihr seid stumpf, sondern $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\alpha\tau\epsilon$ ihr seid es geworden, also in der Fassungskraft der Heilswahrheiten zurückgekommen. Dies hält der Verf. den Lesern zur Beschämung vor, um sie zum Fortschreiten in der erkannten Wahrheit zu bewegen.

Zur Rechtfertigung des $\nu\omega\theta\rho\omicron\iota\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\alpha\tau\epsilon\ \kappa\lambda.$ führt er v. 12 an, daß sie der Zeit nach schon Lehrer sein sollten und wieder der Belehrung über die Anfangsgründe der göttlichen Offenbarungen bedürftig geworden sind. Dies schließt er aus dem, was er über das geistliche Leben der Gemeinde, an die er seinen Brief richtete, in Erfahrung gebracht hat, daß sie nämlich nicht nur im Werke der christlichen Bruderliebe lässig, sondern auch im Bekenntnisse der christlichen Hoffnung wankend geworden (6, 10 f. vgl. 10, 25), der Gefahr des Abfalls vom christlichen Glauben nahe gekommen waren. Καὶ γάρ hier nicht *et enim*, sondern *nam etiam*, denn ja, vgl. *Winer* S. 417. $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\nu\ \chi\rho\omicron\nu\omicron\nu\omicron$ wegen der Zeitdauer d. h. weil seit eurer Bekehrung zu Christo schon so lange Zeit verflossen ist. — Bei $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ ist streitig, ob $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ (Fragpronomen) mit *Tisch.* und den meisten Ausll., oder $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ (*indefn.*) mit *Lchm.* und schon *Oecum., Luth., Calv., Bl., Lün.* u. A. zu lesen sei. Die letztere Lesart, bei welcher $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ mit $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ zu verbinden (daß euch jemand lehre), erklärt *Lün.* für ausschließlich richtig und die Accentuation $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ in grammatischer wie auch in logischer Hinsicht für verwerflich. Aber diese Behauptung ist falsch und unbegründet. Der grammatische Grund, daß im entgegengesetzten Fall, da das Subject im *temp. finit.* ($\chi\rho\epsilon\lambda\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon$) und Infinitive ($\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$) ein wechselndes ist, entweder der *infin. pass.* τοῦ διδάσκεισθαι $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ geschrieben oder zu dem *infin. activ.* ein besonderer Subjectsaccusativ (etwa $\acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}$) hinzugesetzt sein müßte, dieser Grund wird durch den Sprachgebrauch nicht bestätigt. Wie man im Deutschen ebensowol sagen kann: ihr seid des euch lehrens bedürftig, als ihr seid des gelehrtwerdens bedürftig, so ist auch im Griechischen neben dem passiven Infinitive der active gebräuchlich, und der letztere ist bei den Griechen in solchen Verbindungen sogar häufiger; vgl. *Winer* §. 44, 8 S. 318. Unrichtig ist es auch, daß $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ logisch und sachlich verwerflich sei, weil dabei der Gedanke entstehen würde: die Leser bedürften aufs neue der Belehrung darüber, welche Lehrstücke zu den $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\iota\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zu zählen, oder auch von welcher Beschaffenheit dieselben seien. Gegen diese ganz äußerliche Fassung des $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ hat schon *de W.* auf Luk. 10, 22. 24, 17. Joh. 12, 34. Röm. 9; 20 u. a. St. verwiesen, aus welchen erhellt, daß das fragende $\tau\acute{\iota}\nu\alpha$ nicht notwendig bloß die Aufzählung und die äußere Beschaffenheit der

fraglichen Dinge betrifft, sondern auch auf das Wesen derselben sich bezieht. Der Verf. will nicht sagen, daß die Leser von neuem der Unterweisung über die στοιχεῖα bedürftig geworden, weil sie Inhalt und Beschaffenheit derselben vergessen hätten, sondern daß ihnen die Bedeutung derselben für ihr Seelenheil von neuem eingeschärft werden müsse (vgl. *Del.* u. *Kurtz*).

Ferner ist die sprachliche und begriffliche Erklärung von τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ streitig. Zunächst, ob τῆς ἀρχῆς als nähere Bestimmung zu στοιχεῖα oder zu τῶν λογίων τ. θ. gehört. Die meisten Ausll. verbinden es mit τὰ στοιχεῖα: die allerersten Anfangsgründe, 'die ersten Buchstaben' (*Luth.*). Diese Schärfung des Begriffs hält *Hofm.* für eine überflüssige Verstärkung. Sie wird aber eine Uebertreibung des Sachverhalts, da der Verf. den Lesern nicht vorhält, daß sie von den λόγια τοῦ θεοῦ noch gar nichts wissen, sondern nur, daß, was er über das melchisedekische Hohepriestertum zu sagen hat, ein θεοσεμνήνευτος λόγος sei, weil sie rücksichtlich der geistigen Auffassung stumpfsinnig geworden und der Belehrung über die στοιχεῖα τῶν λογίων bedürftig seien. τὰ στοιχεῖα, von στοιχος Reihe, Reihenfolge, bed. 1. die Buchstaben nach ihrer Reihenfolge, als die Urbestandteile der Sylbe und des Wortes, 2. die Urbestandteile, Grundstoffe, Elemente der materiellen Welt und ihrer Erscheinungen, 3. die Grundbestandteile des Wissens, die ersten Anfangsgründe einer Wissenschaft oder Kunst; vgl. *Passow s. v.* und *Cremer* S. 733 ff. Τὰ λόγια τοῦ θεοῦ sind die göttlichen Offenbarungen, sowol die alttestamentlichen Röm. 3, 2. Act. 7, 38, als auch die neutestamentlichen 1 Petr. 4, 11. Von den letzteren wird es hier meist verstanden, nach τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον 6, 1. indem man one weiteres annimmt, daß in beiden Stellen dasselbe gemeint ist. In 6, 1 gehört allerdings τῆς ἀρχῆς zu τὸν λόγον = τὸν τοῦ Χριστοῦ λόγον τὸν τῆς ἀρχῆς; aber daraus folgt nicht, daß auch hier τῆς ἀρχῆς zu τὰ στοιχεῖα gehören müsse; denn τὰ στοιχεῖα bedarf keiner Verstärkung, wol aber τῶν λογίων τοῦ θεοῦ einer näheren Bestimmung. Und hätte der Verf. in unserem V. nur die göttliche Offenbarung von Christo gemeint, warum hat er denn nicht einfach τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον geschrieben wie 6, 1. Dazu kommt, daß im Griechischen der mit στοιχεῖα verbundene Genitiv ausnahmslos den Inhalt oder Gegenstand der στοιχεῖα bezeichnet, so daß der Hinweis auf das lateinische *prima rudimenta, prima elementa* zur sprachlichen Begründung der adjectivischen Deutung des τῆς ἀρχῆς nicht ausreicht. ἡ ἀρχὴ τῶν λογίων τοῦ θεοῦ ist der Anfang der göttlichen Offenbarungen, analog dem ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Mrk. 1, 1, und bezeichnet die alttest. Gottesoffenbarungen im Unterschiede von der ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (1, 2) erfolgten Offenbarung in dem Sone. So *Hofm.* gemäß dem Gegensatze von וְשֵׁנָה u. וְרִרְתָּה Jes. 46, 10. Hiernach sagt der Verf., daß die Leser über die Elemente der alttest. Gottesoffenbarungen der Wiederbelehrung, wie sie recht zu würdigen seien, welche Bedeutung sie in der göttlichen Heilsökonomie haben, bedürfen. Dazu rechnet er die Darlegung der Bedeutung des von Melchisedek Be-

richteten, den Sinn der von dem Priester nach der Art Melchisedeks handelnden Psalmstelle, Jeremia's Weißagung von dem neuen Gottesbunde, die gesetzliche Einrichtung des heiligen Zelttes und seines Dienstes (*Hofm.*); Dinge, die er in c. 7—10 erörtert.

Καὶ γεγόνατε χρεῖαν ἔχοντες κτλ. weist auf *νοθροὶ γεγόνατε* v. 11 zurück, drückt also nicht das mit *πάνιν χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν* κτλ. Gesagte bildlich aus, sondern verdeutlicht den Vorhalt des *νοθροὶ γεγόνατε* durch das Bild von Milch und fester Speise, um den Lesern einleuchtend zu machen, wie weit sie in ihrem Christenstande zurückgekommen, statt vermöge der Zeitdauer desselben Männer (*ταῖς φρεσὶν τέλειοι*) geworden zu sein, wieder *νήπιοι* und *παιδία ταῖς φρεσὶν* (1 Kor. 13, 11. 14, 20) geworden sind. Zu dem Bilde von Milch als Kinder- und fester Speise des Mannesalters vgl. 1 Kor. 3, 2 und 1 Petr. 2, 2. Milch bezeichnet den Elementarunterricht im Christentum, feste Speise die Einführung in das tiefere und umfassendere Verständnis der christlichen Heilslehren. Was der Verf. zur Milch- und fester Speise rechnet, zählt er 6, 1 u. 2 an; was zur festen Speise gehört beginnt er von c. 7 an darzulegen.

V. 13. Mit der aus der Erfahrung geschöpften Wahrheit, daß wer Milch zur Nahrung erhält, als unmündiges Kind nicht fähig ist, gut und schlecht zu unterscheiden, wird der Satz v. 11, daß die Leser *νοθροὶ ταῖς ἀκοαῖς* geworden, begründet; nicht aber das *γεγόνατε χρεῖαν ἔχοντες γάλακτος* v. 12^b, wie noch *Lün* mit *Bl.* u. A. meint und zur Rechtfertigung dieser Meinung dem Apostel den Vorwurf macht, daß er richtiger hätte *πᾶς γὰρ ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης μετέχει γάλακτος* schreiben sollen, und mittelst willkürlicher Eintragung: „denn *allgemein charakteristisch* für den, welcher (in geistiger Hinsicht) der Milch bedarf, ist, daß er weil unmündig noch unerfahren im *λόγος δικαιοσύνης* ist“ (*Lün.*), einen Gedankenfortschritt erkünstelt. *Ὁ μετέχων γάλακτος* wer an Milch teilnimmt, d. h. Milch nicht feste Speise als Nahrung erhält, *ἄπειρος λόγου δικ.* ist unerfahren in rechtsbeschaffener Rede, d. h. weiß sich aus Mangel an Erfahrung in rechtsbeschaffener Rede oder Lehre nicht zu finden. *λόγος* Wort, Rede, das, was einer über einen Gegenstand zu sagen hat, wird auch von längeren mündlichen und schriftlichen Erörterungen und Darlegungen gebraucht; vgl. *Cremer s. v.* S. 498. — *λόγος δικαιοσύνης* übersetzt *Luther*: Wort der Gerechtigkeit. Darunter verstehen nicht nur *J. Gerhard* u. a. lutherische Ausleger, sondern auch *Beza*, *Jac. Cappelus*, *Storr*, *Bleek*, *Ebrard*, *Thol.*, *Riehm* u. A. die vor Gott geltende Gerechtigkeit. Ebenso *Lün.*: Wort der Gerechtigkeit ist nichts weiter als eine Umschreibung des Christentums oder des Evangeliums, insofern eben die vor Gott geltende Gerechtigkeit der Mittelpunkt seines Inhalts ist, unter Verweisung auf die paulinische Charakteristik des evangelischen Lehramts als *ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης* 2 Kor. 3, 9 u. *διάκονος δικαιοσύνης* 2 Kor. 11, 15, welche analoge Bezeichnungen des Evangeliums seien. Schon *Gerhard* u. *Parseus* erklärten *λόγος δικ.* von Christo *qui est justitia nostra* und erinnerten an die Benennung des Sprosses Davids *נְרִיָּא דְּהִיָּי* Jer. 23, 6. Gegen

diese spezielle Fassung der δικαιοσύνη läßt sich nicht mit Kurtz die Unbekanntschaft sowol des Verfassers als der Judenchristen mit der paulinischen Rechtfertigungslehre als triftiger Gegengrund geltend machen. Entscheidend spricht aber gegen die Erklärung der δικαιοσύνη von der Gerechtigkeit Christi theils das Fehlen des Artikels sowol vor λόγου als vor δικαιοσύνης, der nicht fehlen dürfte, wenn die Lehre von der Gerechtigkeit Christi gemeint sein sollte, theils der Zusammenhang, freilich nicht der gegensätzliche mit v. 14, wonach dem Verf. die Begriffe στερεὰ τροφή und λόγος δικαιοσύνης wesentlich zusammenfallen sollen (Kurtz), was gar nicht selbstverständlich ist, sondern der Zusammenhang des 13. Verses mit v. 11 u. 12, demzufolge v. 13 eine Aussage über das geistige Fassungsvermögen der noch mit Milch genährten Kinder enthält und v. 11 u. 12 gar nicht von der Gerechtigkeit Christi als dem Mittelpunkt des Christentums handeln. λόγος δικαιοσύνης (*genit. subj.*) ist eine Rede oder Lehre, welche rechtbeschaffen ist, das Rechte trifft, den Gegenstand von dem sie handelt richtig darlegt. In eine solche Rede kann ein unmnündiges Kind, das zwischen gut und schlecht nicht zu unterscheiden versteht, sich nicht finden; es kann sie nicht fassen und verstehen, weil ihm das Unterscheidungsvermögen für recht und unrecht, war und falsch, mangelt. Die Ausdrucksweise ist analog dem λόγος σοφίας weisheitsvolle Rede, λόγος γνώσεως erkenntnisreiche Rede 1 Kor. 12, 8, und dem hebr. פִּתְּוֹת רְחִיבֹת rechte, das Rechte aussprechende Lippen Prov. 16, 13; פִּתְּוֹת זָבֵן richtige Gewichtssteine, פִּתְּוֹת זָבֵן richtige Wage. Damit hat der Verf. den Satz, daß es ihm schwer fällt, über das Hohepriestertum Christi nach Melchisedeks Art zu reden, die Bedeutung desselben kurz zu erörtern, weil die Leser träge am Gehör geworden, vollständig begründet. Die Leser sind in eine Verfassung geraten, daß sie wieder des Unterrichts in den elementaren Wahrheiten der göttlichen Offenbarung bedürftig wären. In dieser Verfassung sind sie Kindern ähnlich, die noch Milchnarung nötig haben, und als solche nicht fähig, seine Rede zu fassen, zu deren Verständnis die geistige Reife des Mannesalters erforderlich ist. Dies letztere ist in v. 14 ausgesagt, um den Uebergang zum Folgenden zu vermitteln.

V. 14. Für Vollkommene aber ist die feste Speise. Wie στερεὰ τροφή den Gegensatz zu γάλα bildet, so ist τελείων aus dem Gegensatze von νήπιοι zu erklären. Doch bildet v. 14 keinen directen und vollständigen Gegensatz zu v. 13; denn er lautet nicht: ὁ δὲ μετέχων στερεᾶς τροφῆς, wie man bei einem directen Gegensatz erwarten sollte. Er lautet vielmehr τελείων δὲ ἢ στερεὰ τροφή für Vollkommene ist (eignet sich) die feste Speise. Der Accent liegt auf τελείων, das keinen Artikel hat, weil nur die Eigenschaft solcher, welche feste Speise brauchen, angegeben werden soll. Demnach darf τελείων nicht one weiteres mit den Lesern des Briefs identifizirt und auf sie beschränkt werden. Man kann nur sagen, daß der Verf. sie dabei im Auge hat, one sie als τέλειοι zu charakterisiren oder ihnen indirect zu verstehen zu geben, daß sie es noch nicht sind. — Der Vers enthält einen Ausspruch von allgemeiner Gültigkeit, dessen Anwendung auf die Leser

sich erst 6, 1 ff. herausstellt. τέλειος bezeichnet die Geistesverfassung des reifen Mannes; τέλειος ἀνὴρ Jak. 3, 2. Eph. 4, 13; ἄνθρωπος τέλειος Kol. 1, 28, in diesen Stellen die intellectuelle und ethisch religiöse Reife des christlichen Mannesalters bezeichnend; so auch Mth. 5, 18 u. 1 Kor. 2, 6. In unserem V. dagegen wird durch die folgende Näherbestimmung τέλειος auf die intellectuelle Reife des Mannes in Christo beschränkt. τέλειοι sind hier solche, welche vermöge der Fertigkeit geübte Sinne zur Unterscheidung zwischen Gutem und Schlechtem haben. ἕξις im N. T. nur hier, bed. *habitus*, die durch Gebrauch und Gewöhnung erlangte Fertigkeit. τὰ αἰσθητήρια im N. T. auch ἀπ. λεγ., die Sinneswerkzeuge, hier nach dem Contexte das geistige Auffassungsvermögen. καλοῦ τε καὶ κακοῦ bezeichnet nicht blos das sittlich Gute und Böse, sondern in 2 Sam. 19, 36 auch, was in intellectueller und leiblicher Hinsicht gut und schlecht, richtig und verkehrt ist.

Cap. VI. V. 1—8. Das Vorhaben nach christlicher Vollkommenheit zu streben und Warnung vor Abfall vom christlichen Glauben. — V. 1—3. „Darum wollen wir die Anfangslehre von Christo beiseite lassend, zur Vollkommenheit hinstreben, nicht wiederum Grund legend in Buße von toten Werken und Glauben an Gott, V. 2. in Lehre von Taufen und Handauflegung, von Totenaufstehung und ewigem Gerichte. V. 3. Und das werden wir tun, wenn anders Gott es gestattet.“ — Διό darum, deshalb sc. weil für Vollkommene feste Speise gehört (5, 14), one Bild: weil die Aneignung der tieferen Warheiten der göttlichen Offenbarung zur christlichen Vollkommenheit gehört. — In diesen Uebergang haben von altersher die Ausll. sich nicht zu finden gewußt, weil der Verf. im Vorhergehenden die Trägheit der Leser im Verstehen der göttlichen Offenbarung gerügt hat. Daher *Lün.* noch in der neuesten Aufl. seines Comm. διό so erklärt: „da die feste Speise nur für τέλειοι sich schickt, ihr aber zur Zal der τέλειοι noch nicht gehört, so wollen wir die Anfangslehre des Christentums bei Seite lassen und zu den vollkommenen Lehren fortgehen“. Dagegen hat *Kurtz* mit vollem Rechte eingewandt: „man sollte darnach erwarten, daß der Verf. fortfahren würde: darum lasset uns die Anfangsgründe der Heils-erkenntnis nochmals zum Gegenstande des Lehrens und Lernens machen“. Da wir aber statt dessen lesen: darum laßt uns dieselbe bei Seite lassen, so sei nicht nur für das διό eine andere Rückbeziehung aufzufinden, sondern auch für den sachlichen Widerspruch mit 5, 12, der dann auch noch bestehen bleibe, eine andere Lösung. Der Schwerpunkt des διό sei in dem ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον 5, 12 zu suchen, und darnach zu erklären: „darum weil ihr schon so lange Christen, und statt zur τελειότης der Lehrfähigkeit eines διδάσκαλος fortgeschritten zu sein, vielmehr in die νηπιότης eines lernbedürftigen Elementarschülers zurückgefallen seid — darum tut es not, daß wir (ich lehrend und ihr lernend) darnach streben, euch zu der mangelnden τελειότης zu erheben“. Der Widerspruch aber des ἀφέντες (6, 1) mit dem πάλιν χρεῖαν ἔχετε in 5, 12 finde darin „seine Lösung, daß das der Milchspeise allerdings noch bedürftige Kind doch auch, um zur τελειότης des

Mannesalters zu gelangen, des Hinzukommens fester Speise bedarf. Milchspeise haben schon (oder finden doch leicht) die Leser auch one des Verf.'s Zutun; aber die ihnen daneben zur Erlangung der τελειότης nötige feste Speise will er in einer für ihre geistige Verdauungsfähigkeit geeigneten Zubereitung ihnen darreichen'. — Aber diese Deutung ist nicht weniger verfehlt. Zur Anknüpfung des διὸ bedarf sie der Ergänzung des vermittelnden Gedankens: ‚darum weil doch keiner von euch ein νήπιος wird bleiben wollen‘ (*Thol.*) oder: ‚weil ein Christenmensch unmöglich immer ein Kind bleiben kann‘ (*Del.*), der sich aus dem ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι keineswegs ergibt, abgesehen davon, daß die Anknüpfung des διὸ an diesen Nebengedanken 5, 12 sich weder logisch noch hermeneutisch rechtfertigen läßt. Auch der Widerspruch mit 5, 12 wird durch Ergänzung des Satzes, daß die Leser auch one Zutun des Verf. Milchspeise haben oder doch leicht finden können, nicht gelöst, sondern nur verdeckt. Wenn die Leser rücksichtlich der geistigen Auffassung träge geworden sind, daß sie von neuem Elementarunterricht nötig haben, so kann der Verf. nicht sagen: diesen wollen wir beiseite lassen, da ihr ihn ja leicht haben könnt, ich will euch in die tieferen Wahrheiten einführen.

Um die Verbindung des διὸ ἀφέντες κτλ. mit dem Vorhergehenden zu verstehen, kommt es zuvörderst darauf an, ob der mit διὸ eingeführte Satz als Aussage des Verf.'s über sein Vorhaben, oder ob er als Ermunterung für die Leser zu fassen ist. *Bl.*, *Ebr.*, *Lün.* u. *Hofm.* (im Schriftbew.) fassen φερώμεθα communicativ als Ermunterung für die Leser, dagegen *de W.*, *Thol.* u. *Hofm.* (N. Test.) als Aussage des Verf. über sein Vorhaben, da beide Annahmen sich nicht vereinigen lassen.¹ —

1) Dies zeigen die Versuche von *Del.* u. *Kurtz* beide Annahmen so zu combiniren, daß der Plur φερώμεθα mit der Ermanung an die Leser, nach der eigenen τελειότης zu streben, zugleich auch den Vorsatz (die Selbstermanung) des Verf. ausspreche, zur Darsellung dieser τελειότης auch seinerseits, so viel an ihm ist, mitzuwirken. Hiernach nimmt *Del.* an, daß die Plurale der Periode teils schriftstellerische (wie 5, 11. 2, 5), teils communicative sind, in der Weise, daß der Verf. sich in den beiden Hauptsätzen φερώμεθα und ποιήσωμεν mit den Lesern in eins zusammenfasse, dagegen die Participialsätze so gestellt seien, daß sie zwar grammatisch mit φερώμεθα und ποιήσωμεν ein und dasselbe doppelseitige Subject haben, logisch aber und in der Wal der Ausdrücke sich überwiegend auf den Verfasser beziehen, weil die Participialsätze ἀφέντες und καταβαλλόμενοι die communicative Fassung geradezu unmöglich machen. Denn zwar könne ein Lehrer sagen, daß er die christlichen Grundwahrheiten beiseite liegen lassen und nicht wieder erst Grund des Christenlebens und der Christenlehre legen wolle, aber wenn man einen Christen ermanen wolle, mannesreicher Erkenntnis nachzustreben, indem er die Grundwahrheiten faren läßt und nicht wieder Grund in Buße u. s. w. legt, so wäre das doch bei dem unzertrennlich wesentlichen Zusammenhange des Fundaments und des Baues, des Anfangs und des Fortganges eine unlebendig abstracte und sogar gefährliche Rede, zumal im Munde unseres Verfassers, welcher Leser vor sich hat, in denen, wie er das so eben gesagt hat, der schon vorlängst gelegte Grund des Christentums der Erneuerung und Befestigung bedarf. — Diese Argumentation erklärt *Kurtz* für nichtig. Denn könne

Zur Erledigung dieser alten Streitfrage ist Folgendes ins Auge zu fassen: Erstens die Aussage 5, 11 ἡμῖν ὁ λόγος kann nicht so verstanden werden, daß der Verf. in ἡμῖν sich mit den Lesern zusammenfasse, da er in der Begründung derselben ἐπεὶ καθροὶ γέγονατε die Leser von sich unterscheidet, sich denselben gegenüberstellt. Demzufolge kann er auch hier v. 1, wo er zur Erörterung des 5, 11 Angekündigten übergehen will, in ἀφέντας — φερώμεθα — μὴ καταβαλλόμενοι sich nicht mit den Lesern in eins zusammenfassen, sondern nur den Entschluß, was er tun wolle, oder sein Vorhaben angeben, nicht sich gemeinsam mit den Lesern ermanen, was er tun *wolle* und sie mit ihm tun *sollen*. Obgleich nämlich die erste Person *plural conjunctivi* communicativ gebraucht wird, wenn der Sprechende eine Aufforderung an sich und seine Hörer richtet, so findet diese Regel doch hier keine Anwendung, wo der Schreibende in 5, 11 den Angeredeten gegenüber von sich in der ersten Person redet und der Inhalt der Rede v. 1 u. 2 für die Leser nicht paßt, denselben, die er 5, 12 als des Elementarunterrichts wieder bedürftig geworden charakterisirt hat, nicht sagen kann, daß sie die Anfangsgründe beiseite liegen lassen mögen. Hiezu kommt, daß er in v. 3 nach der Lesart ποιήσωμεν die Ausführung des in v. 1 u. 2 angekündigten Vorhabens ausspricht. Zwar bieten die Codd. *ACDEP al.* den Conjunctiv ποιήσωμεν, aber ποιήσωμεν ist durch *SBKL al.*, durch *Theodrt., Theophyl.*, u. viele Codd. der Vulgata bezeugt, und offenbar für ursprünglich zu halten, da sich die Aenderung des ποιήσωμεν in ποιήσωμεν unschwer aus dem Rückblick auf φερώμεθα erklärt, während der umgekehrte Fall (Aenderung des ποιήσωμεν in ποιήσωμεν) sehr unwahrscheinlich ist und dadurch ausgeschlossen wird, daß der Verf. den Vorsatz εἰς τελειότητα φερώμεθα in c. 7—10 ausführt. — Zweitens ist es eine irriige Voraussetzung, daß die Wahl des Plurals in solchen Sätzen entweder blos schriftstellerische Gewohnheit oder eine communicative Zusammenfassung des Schriftstellers mit den Lesern sei. Der Plural φερώμεθα und ποιήσωμεν ist dem ἡμῖν 5, 11 entsprechend so zu fassen, wie wir ihn zu 2, 5 erklärt haben, daß nämlich der Schriftsteller sein Ich zurücktreten läßt, um die vorzutragende Sache nicht als seine individuelle Meinung, sondern als eine allgemeingültige, von seinen Standesgenossen geteilte Ansicht zur Geltung zu

ein Lehrer es für ratsam halten, im Lehren vom leichteren zum schwereren überzugehen, so könne er selbstverständlich auch die Schüler ermanen, denselben Uebergang zu machen. Dabei hören allerdings beide auf, sich mit den Grundlagen zu beschäftigen, jener lehrend diese lernend. Dabei hat aber *K.* gar nicht bedacht, daß die Schüler dann nicht zum Verständnis der tieferen Wahrheiten kommen, weil ihnen die Grundlage fehlt, und daß der Lehrer mit dem Beiseitstellen der Grundlehren seinen Vorsatz nicht erreichen wird. Ein so unkluges Verfahren läßt sich dem Verf. unseres Briefes nicht zutrauen. Die Argumentation von *Del.* ist vollkommen begründet; aber sein Versuch der doppelseitigen Beziehung des Subjects in φερώμεθα und καταβαλλόμενοι leidet an einem inneren Widerspruch, der sich durch die Annahme von *Kurtz*, daß der Plural in beiden Sätzen communicativ (vom Verfasser und den Lesern) zu fassen sei, nicht heben läßt.

bringen. — Drittens endlich liegt der Annahme, daß die Aufforderung (oder Ermahnung) in v. 1 u. 2 in Widerspruch mit dem stehe, was der Verf. in 5, 11—14 geschrieben hat, mit den verschiedenen Versuchen, entweder durch sprachgebrauchswidrige Deutung des $\delta\iota\acute{o}$ oder durch beliebige Ergänzung von Zwischengedanken, den Widerspruch zu lösen — dieser Annahme liegt mangelhafte oder irrtümliche Auffassung des Inhalts und Gedankenganges von 5, 11—14 zu Grunde. Der Verfasser hat dort — wie *Hofm.* in der Erkl. des N. T. richtig bemerkt — ‚von den Lesern nicht gesagt, daß sie unmündige Kinder seien, die noch im Anfange des christlichen Lebens stehen, sondern daß sie, während sie lange genug belehrt sind, um Lehrer zu sein, in die Verfassung geraten sind, der Narung unmündiger Kinder zu bedürfen, statt daß sie als Erwachsene die feste Speise zu ihrer Narung haben müßten‘. Da sie aber nicht unmündige Kinder sind, sondern der Zeit nach schon im christlichen Mannesalter stehen, so kann er nicht daran denken, sie nochmals die Elemente christlicher Erkenntnis zu lehren, sondern darum muß es ihm zu tun sein, daß er sie über die Verfassung, in die sie geraten sind, hinaus in die Vollkommenheit des Mannesalters in Christo einführe. Dies will er denn auch tun und sich dadurch, daß es, weil sie $\nu\omega\theta\rho\iota\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omega\alpha\tau\acute{\iota}\varsigma$ geworden, $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\nu}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\sigma\epsilon\rho\mu\acute{\eta}\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ erfordert, nicht davon abhalten lassen.

Dies ist der Inhalt der die Erörterung des melchisedekischen Hohepriestertums Christi (5, 10) einleitenden Verse 5, 11—14 im Zusammenhange mit dem 6, 1 ausgesprochenen Entschlusse, von der Anfangslehre über Christum abzusehen und sich zur Vollkommenheit hinzugeben — Um die Aneignung der vollen christlichen Wahrheit den Lesern als unerläßlich zur Erlangung ewigen Heils ans Herz zu legen, in dieser Absicht leitet der Verf. die Erörterung über die tiefere christliche Wahrheit mit der Rüge, daß sie geistig träge geworden, in der Weise ein, daß er 5, 14 mit dem Satze: für vollkommene Christen eignet sich starke Speise, sich den Uebergang zur Sache selbst bahnt. An diesen Satz schließt sich $\delta\iota\omicron\ \acute{\alpha}\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$ einfach one Ergänzung eines vermittelnden Gedankens an. Der Aufforderung aber: darum wollen wir die Anfangslehre von Christo beiseite lassend zur $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ uns begeben, liegt weder die Voraussetzung zu Grunde, daß die Leser nicht $\nu\eta\pi\omicron\iota$ bleiben wollen, noch die, daß sie schon $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ sind, sondern nur der Gedanke, daß zur Erlangung der christlichen Hoffnung das Fortschreiten zu tieferer Erkenntnis der Heilswahrheit unentbehrlich ist.

$\tau\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ die Anfangslehre von Christo ist die Belehrung über die Anfangsgründe christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens, aber nicht identisch mit $\tau\acute{\alpha}\ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\iota\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ 5, 12$; denn $\tau\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\iota\alpha\ \tau.\ \theta.$ ist ein umfassenderer Begriff als $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$. Die Gottesoffenbarungen fangen nicht erst mit Christo an, sondern vollenden sich nur in Christo. $\eta\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ bildet den Gegensatz zur $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$, dem Stande der $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ oder der Verfassung des $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ Kol. 1, 28 in intellectuellder wie in ethisch praktischer Hinsicht, nicht bloß der Vollkommenheit der

Lehre, wie aus dem folgenden Gegensatz erhellt. Zu τελειότητα ist weder αὐτοῦ, noch weniger ὑμῶν zu ergänzen. φερόμεθα ist, wie schon oben bemerkt, Ausdruck des Entschlusses. φερεσθαι ἐπί τι zu etwas hin sich fortbewegen. „Nicht wiederum Grund legend“ — weil bei den Lesern der Grund schon früher gelegt ist. Die folgenden Genitive geben die Gegenstände an, mit welchen der Grund gelegt wird. Die genannten Gegenstände sind one Artikel eingeführt, weil es blos darauf ankam, sie in genereller Allgemeinheit, ohne nähere Bestimmung ihrer Beschaffenheit aufzuführen. Genannt sind sechs Stücke, denn διδασχῆς kann seinem Begriffe nach nicht den übrigen speziellen Gegenständen coordinirt sein, sondern gehört zu βαπτισμῶν. Von den sechs genannten sind je zwei durch καὶ — τε enger mit einander verbunden, also drei sachlich zusammen gehörende Paare genannt. Das erste Paar enthält das Grundbedürfnis christlichen Lebens, das zweite betrifft den Beginn, das dritte das Endziel christlichen Lebens. Doch ist es irrig, von sechs Lehrstücken zu reden, wie noch Kurtz tut. Der Verf. unterscheidet ausdrücklich, was für die Grundlegung des Christentums zu tun ist von dem, was zur Lehre gehört, indem er διδασχῆ erst bei βαπτισμῶν erwähnt. Der Anfang des Christenlebens besteht darin, daß man sich abwendet von solchem Tun, dem kein Leben aus Gott einwont und gläubig Gotte sich zuwendet (Hofm., Schriftbew. I, 553 f. u. zustimmend Del.). Dem entsprechend nennt der Verf. als für den Grundbau erforderlich μετάνοια Sinnesänderung, die von toten Werken sich abkehrt, und πίστις Glauben, der sich Gotte zuwendet; nicht die hievon handelnden Lehrstücke, sondern dies selbst, daß man anderen Sinnes und gläubig wird. Denn der Bau, zu dem er nicht wieder den Grund legen will, ist die Herstellung eines Christenstandes, nicht die Aufführung eines Lehrgebäudes.¹ — Die Anfangslehre von Christo bestand nicht in einem catechetischen Unter-

1) Richtig bemerkt auch Lün., daß μετάνοια nicht die Lehre von der Sinnesabkehr bezeichnen kann, da sonst wie bei den Worten v. 2 die Hinzusetzung von διδασχῆ nicht hätte unterbleiben dürfen, sondern die Action der Sinnesabkehr selbst ausdrückt. Dagegen erklärt Kurtz die Auffassung der beiden ersten Stücke (μετάνοια und πίστις) als elementarer Functionen christlicher Lebensbetätigung im Unterschiede und Gegensatze zu den übrigen vier Stücken als Gegenständen elementarer Lehr- und Lerntätigkeit christlichen Erkenntnisstrebens, für einen, die ganze vorliegende Auseinandersetzung des Verf. in unrettbare Confusion bringenden Irrtum. Die Forderung, daß sonst die Hinzusetzung von διδασχῆ nicht hätte unterbleiben dürfen, sei eine willkürliche und völlig unberechtigte. Indem μετάνοια, πίστις u. s. w. hier als Bestandteile des τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγου vorgeführt werden, so verstehe es sich ganz von selbst (?), daß sie als Lehrstücke über Buße, Glauben u. s. w., nicht als Lebensbetätigungen in Buße und Glauben angesehen werden sollen. Allein selbstverständlich würde dies doch nur sein, wenn ὁ λόγος τῆς ἀρχ. τ. X. ein catechetischer Unterricht über Dogmen, und das Christentum nichts weiter als ein Lehrsystem wäre. In diesem Irrtum wurzelt die ‚Confusion‘, die aber nicht dem Verfasser unsers Briefs, sondern nur den Auslegern zur Last fällt, welche τελειότης einseitig von der intellektuellen Mündigkeit verstehen und βαπτισμῶν διδασχῆ irrig durch Lehrtaufen deuten.

richte über Begriff und Eigenschaften der Buße und des Glaubens, sondern in der Aufforderung zur Sinnesänderung und zum Glauben. Jesus begann sein öffentliches Wirken mit der Aufforderung: μετανοείτε (Mtth. 4, 17) und μετανοείτε καὶ πιστεύετε (Mrk. 1, 15), denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Mit der gleichen Aufforderung war auch Johannes der Täufer aufgetreten (Mtth. 3, 2. Mrk. 1, 1 ff.), um mit seiner Bußtaufe zur Vergebung der Sünden dem Volke die Erscheinung des von den Propheten geweißagten Messias in der Person Jesu anzukündigen. In der Verkündigung, daß in Jesu, dem Christ, das Reich Gottes nahe herbeigekommen, besteht die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Mrk. 1, 1; nicht in einem lehrhaften Unterrichte über Bekehrung zu Christo und Glauben an Christum, sondern in der Verkündigung der Tatsache, daß sich Jesus durch Wort und Tat in Wundern und Zeichen vor dem Volk als der kundgetan hat, welchen Mose und die Propheten als den Erlöser von Sünde und Tod geweißagt hatten. Mit dieser Predigt haben die Apostel Juden und Heiden zum Christentum bekehrt. Vermöge der Predigt, daß Jesus von Nazaret, ein Mann von Gott durch Kräfte, Wunder und Zeichen erwiesen, als ihn die Ungerechten ans Kreuz geheftet und getötet hatten, vom Tode auferweckt und durch seine Auferweckung als der Herr und Christ mächtiglich erwiesen worden, sind auch die Hebräer, an welche unser Brief gerichtet ist, zur Sinnesänderung und zum Glauben an ihn als den Herrn und Christ, in dessen Namen σωτηρία in dieser und jener Welt beschlossen ist, bekehrt worden. Und zwar nicht blos zu verstandesmäßiger Erkenntnis, daß Jesus der Son Gottes und Erlöser sei, sondern zum lebendigen Glauben, den sie, wie der Verf. in v. 10 ihnen bezeugt, im Werke der Liebe, mit dem sie den Heiligen dienten, bewiesen. Und die Trägheit, in die sie zurückgefallen, bestand laut v. 10 u. 11 darin, daß sie nicht mehr denen nacheiferten, die mittelst Glaubens und Geduld die Freudigkeit der Hoffnung bis ans Ende bewahren. Der Vorhalt: νοῦθοι γεγονάτε ταῖς ἀκοαῖς bezog sich nicht darauf, daß sie den Inhalt des λόγος τοῦ Χριστοῦ vergessen hatten und eines erneuten Unterrichts in den Elementen des Christentums bedurften, sondern darin, daß die Predigt des Evangeliums sie nicht mehr zum Eifer im Glauben und in der Liebe antrieb.

Im Einklang mit diesen geschichtlichen Zeugnissen über den λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ rechnet der Verf. nicht διδασχὴν μετανοίας, sondern blos μετάνοιαν und πίστιν zur Grundlegung im Christentum, bestimmt aber die Sinnesänderung (μετάνοια) näher, negativ durch den Zusatz ἀπὸ νεκρῶν ἔργων als Abkehr von toten Werken weg, positiv als πίστιν ἐπὶ θεόν gläubiges Vertrauen auf Gott. Dem Ausdruck νεκρὰ ἔργα begegnen wir nur noch in 9, 14, sonst nirgends. In 9, 14 wird der Reinigung des Gewissens von toten Werken das λατρεύειν θεῶ ζῶντι gegenübergestellt. Daraus ergibt sich, daß νεκρὰ ἔργα äußerliche, fruchtlose Gesetzeswerke des jüdischen Ceremonialcultus sind. Dagegen hat zwar Kurtz eingewandt: das von dem man sich mittelst der Buße abzuwenden hat, müsse etwas sündliches sein, was die äußer-

lichen Gesetzeswerke auch für den Christen nicht waren, und auch von Paulus nicht als solche angesehen wurden (Act. 21, 26); mithin seien unter *νεκρά ἔργα* (mit ältern Ausll., u. *Thol., Riehm, Ritschl*) sündige Werke zu verstehen, wofür sich Eph. 5, 11, wo Paulus die Werke der Finsternis *ἄκαρπα* nennt, vergleichen lasse. Allein viel näher liegt die Vergleichung von Jak. 2, 26, daß der Glaube one Werke *νεκρά* ist. Toten Glauben kann man doch nicht für sündigen Glauben halten. Der Ausdruck: tote Werke umfaßt alles Tun, welchem kein Leben aus Gott innewont, weshalb es freilich ein sündiges Tun ist, aber one daß man diesen Begriff dafür einsetzen darf. Der Apostel gebraucht den Ausdruck, um unter das, wovon sich abzuwenden des Christenlebens Anfang ist, auch alles gesetzliche Tun mitzubefassen, welches selbstverständlich etwas anderes ist, als gesetzestreue Beobachtung der mosaischen Culturvorschriften (So *Hofm., Del.* u. A. gegen *Kurtz*). — Die andere Grundbedingung christlichen Lebens ist *πίστις ἐπὶ θεῷ* Glaube d. i. vertrauensvolle Hingabe an Gott, und zwar nach dem Contexte: an den Gott des Heils. Dieser Glaube schließt den Glauben an Christum in sich; vgl. Joh. 14, 1: ihr glaubet an Gott, so glaubet auch an mich.

Die v. 2 folgenden Bestandteile des Anfangsunterrichts im Christentum stehen nicht auf gleicher Linie mit den vorhergenannten, sondern sind als *διδασχὴ* charakterisirt. Denn *βαπτισμῶν διδασχῆς* mit *Luther*, vielen älteren Ausll. u. neuerdings *Schulz, de W.* durch ein Komma zu trennen und Taufen *und* Lehre zu unterscheiden, wird gegenwärtig allgemein als verfehlt angesehen. Streitig ist aber noch, ob *διδασχῆς* von *βαπτισμῶν* abhängt, oder umgekehrt, d. h. ob von *βαπτισμοὶ διδασχῆς* oder von *βαπτισμῶν διδασχὴ* die Rede ist. Für die erste Auffassung haben sich *Bengel, Michaelis, Kurtz*, auch *Winer* Gramm. §. 30, 3 (in der 7. Aufl. S. 181 weniger bestimmt) erklärt, für die zweite *Bleek, Läm., Del., Hofm.* u. A. Die Wortstellung bietet keine Entscheidung dar, da der *genitiv. rectus* sowol nach als vor dem *regens* stehen kann und durch Voranstellung nur der Begriff betont wird. Erwägen wir aber den Begriff der beiden zur Einheit verbundenen Genitive, so übersetzen die Vertreter der ersten Ansicht *βαπτισμοὶ διδασχῆς* Lehrtaufen, statt daß dem Singular *διδασχῆς* und dem Plur. *βαπτισμῶν* gemäß Taufenlehre übersetzt werden müßte; Taufenlehre aber könnte nur Lehre von Taufen bedeuten. Unter Lehrtaufen aber versteht man Taufen, die mit Lehre verbunden sind, und verweist dafür auf Mth. 28, 19 f., wo zur Aufnahme in die Gemeinschaft der Jünger Christi *βαπτίζειν* und *διδάσκειν* als Erfordernisse angegeben sind. Aber wie soll man, da es hier sich doch um die christliche Taufe handelt, den Plural *βαπτισμῶν* erklären? Gab es denn mehrere oder verschiedene christliche Lehrtaufen? *Kurtz* meint, der Plural sei entweder zurückzuführen auf die Vielheit der Täuflinge oder Taufacte, oder auf das freilich in der apostolischen Zeit nirgends nachweisbar dreimalige Untertauchen, oder endlich auf die *beiden* zum Christentum in Beziehung stehenden Lehrtaufen, die johanneische Bußtaufe (Luk. 3, 3, 7, 20, 12, 50) und die apostolische Glaubenstaufe (Mth. 28, 19). Aber

begründet denn die Zal der Täuflinge oder auch der Taufacte (ein- oder dreimaliges Untertauchen) eine wesentliche Verschiedenheit der Taufe, daß die zu Taufenden darüber belehrt werden mußten und von dieser Belehrung der Name Lehrtaufe entstanden wäre? Und in dem Unterschiede zwischen der johanneischen Buß- und Wassertaufe und der christlichen Glaubens- und Geistestaufe kann doch auch nicht der Grund gesucht werden, beide als Lehrtaufen zu bezeichnen, da beide in Beziehung zum Christentum stehen. Lehrtaufen könnten beide nur genannt worden sein, um sie von anderen jüdischen βαπτισμοῖς, nämlich von den dem judenchristlichen Bewußtsein so naheliegenden levitischen Waschungen, den διαφόροις βαπτισμοῖς 9, 10, zu unterscheiden. — Die Bezeichnung der christlichen Taufe als βαπτισμοὶ διδαχῆς ist also sprachlich und sachlich unhaltbar. Der Plural βαπτισμῶν wird nur bei der Auffassung des διδαχῆς als *genit. regens*: Lehre von den Taufen, begreiflich. Eine Belehrung über den Unterschied der christlichen Taufe von den jüdischen βαπτισμοῖς war für die Aufnahme von Juden in die christliche Gemeinschaft wichtig, um den zu Taufenden die Bedeutung des christlichen Taufakts deutlich zu machen. — Wenn aber διδαχῆς *nomen regens* ist, so wird es nicht blos auf βαπτισμῶν, sondern auch zugleich auf die folgenden mit τέ angereihten Genitive mitzubeziehen sein (*Bl., Thol., Ebr., Hofm., Del., Lün.*). Die Stellung aber des regierenden Genitivs zwischen zwei von ihm regierten Genitiven ist aus einer Brachylogie zu erklären: βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθέσεως τε χειρῶν für βαπτισμῶν διδαχῆς, διδαχῆς τε ἐπιθέσεως χειρῶν, wie schon *Böhme* erkannt hat. Und wie die Inversion so ist auch die Brachylogie im Griechischen möglich. Vgl. das von *Del.* aus *Thucyd. I, 143* angeführte Beispiel von Inversion des regierenden und regierten Genitivs: ὀλίγων ἡμερῶν ἕνεκα μεγάλου μισθοῦ δόσεως wegen der Gabe eines großen Lohns für wenige Tage, wo die beiden regierten Genitive nicht blos vor dem regierenden stehen, sondern auch durch ἕνεκα von einander getrennt sind. Mehr Belege s. bei *Kühner* II S. 288 f.

Der Verf. nennt demnach, außer Sinnesabkehr von toten Werken und Glauben an Gott, Unterweisung über Taufen, Handauflegung, Totenaufstehung und ewiges Gericht als Gegenstände der Grundlegung des Christenstandes, die er nicht von neuem erörtern will. Taufen nämlich und Handauflegung als solches, welches dem geschieht, der sich von toten Werken zu dem lebendigen Gott bekehrt; Totenaufstehung und ewiges Gericht als solches, dem er entgegengeht; jenes der Anfang, dieses der Abschluß der Geschichte, der er durch seine Bekehrung eingefügt ist; ein Verhältnis der vier Stücke unter sich, welches die Frage, warum das Abendmahl nicht mitgenannt ist, schlechthin unveranlaßt erscheinen läßt (*Hofm. N. T. S. 235*). Die Handauflegung war ja in der apostolischen Zeit entweder unmittelbar mit der Taufe verbunden (*Act. 19, 5 f.*) oder nachträgliche Ergänzung derselben (*Act. 8, 17*). Die Taufe setzte in die Gemeinschaft des in Jesu Christo vermittelten Gnadenverhältnisses zu Gott, in die Teilnahme an dem Genusse der christlichen Heilsgüter. Durch die Handauflegung wurde den in die

Gemeinde des Herrn Aufgenommenen der Geist der mannigfaltigen Gnadengaben für das Werk des christlichen Berufs zugeeignet (vgl. *Del.* u. *Hofm.*). Der Lebenslauf des Christen aber findet seinen Abschluß in der Totenaufweckung und dem ewigen Gerichte, der endlichen Scheidung von Guten und Bösen, in welcher jeder empfängt nach dem er bei Leibesleben gehandelt hat. Ueber die Verbindung dieser vier Lehrstücke mit der Abkehr von toten Werken und den Glauben an den lebendigen Gott bemerkt *Del.* treffend: ‚Wenn ein Mensch sich auf den Heilsweg der Buße und des Glaubens begeben, so ist das erste, daß er über die Taufe, welche ihm dem Leibe Christi einfügt, und über die Handauflegung, welche ihm für seinen gliedlichen Beruf die nötigen Charismen zuführt, belehrt wird, woran sich dann die Belehrung über Auferstehung und Endgericht anschließt, indem sein dergestalt angehobenes, eingegliedertes und ausgestattetes Leben inmitten der Versuchungen des Weltlebens unter die Obhut der beiden eben so verheißungsreichen als heilsam schreckenden heilsgeschichtlichen Schluß-tatsachen gestellt wird. — Ἀνάστασις νεκρῶν bezieht sich auf die Gläubigen und die Ungläubigen, die ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων Act. 24, 15, und κριμα αἰώνιον auf das jüngste Gericht der Scheidung der Gerechten von den Ungerechten für die Ewigkeit (Act. 24, 25. Mth. 25, 31–46). — Dies ist der sechsfache Grund christlichen Lebens und christlicher Lehre, der in den Lesern schon vorlängst gelegt ist. Davon will der Verf. absehen und sie in den Stand gereiften christlichen Mannesalters einzuführen suchen.

Dies sagt er v. 3: ‚Dies werden wir tun, wenn anders Gott es gestattet. Τοῦτο ποιήσωμεν bezieht sich auf ἐπι τὴν τελειότητα φερώμεθα zurück. Aber wenn φερώμεθα eine Ermanung an die Leser enthielte, so paßte dazu ποιήσωμεν nicht. Denn ein Uebergang von der Ermanung an die Leser zu dem Entschluß, das tun zu wollen, wozu die Ermanung auffordert, kann doch nicht, wie *Kurtz* meint, einen Uebergang zu der folgenden furchtbaren Warnung bilden, da Entschluß und Warnung zwei total verschiedene Dinge sind. Oder genügt es mit *Lin.* zu sagen, daß der Verf. hier die Leser nicht zu trösten, sondern zu schrecken beabsichtige, und ἕάνπερ ἐπιτρέπη ὁ θεός nur zugesetzt habe, insofern alles, auch die Vollführung guter Vorsätze, dem höheren Ratschlusse Gottes sich unterordnet? Aber wenn der Verf. die Ausföhrung seines Vorhabens von Gottes Zulassung abhängig macht, so kann er doch nicht gemeint haben, wenn Gott mir Zeit und Muße, Freudigkeit, Kraft und Einsicht genug dazu verleiht; sondern, da er die folgende Aussage über die Unmöglichkeit der Wiederverneuerung Abgefallener zur Buße und zum Glauben mit γάρ anknüpft, so kann er nur die Befürchtung oder Besorgnis gehegt haben, daß die Leser oder wenigstens einige von ihnen durch innerlich schon vollzogenen Rückfall ins Judentum für die Aufnahme und das fruchtbare Verständnis der ihnen mitzuteilenden tieferen Heilserkenntnisse bereits unfähig geworden sein. Mithin kann ἕάνπερ κτλ. sich nur auf die geistige Verfassung der Leser beziehen, und weder ποιήσωμεν als die ursprüngliche Lesart angesehen, noch

ποιήσομεν als Aufforderung an die Leser gefaßt werden. Unmöglich kann der Verf. die Ausführung seines Vorsatzes: die Leser in die tiefere Heilserkenntnis einzuführen, dem göttlichen Ratschluß unterordnen, weil ihm zweifelhaft ist, ob Gott ihm Zeit und Muße, Freudigkeit, Kraft und Einsicht dazu verleihen werde. Bezieht sich aber die göttliche Zulassung auf die Leser, so schließt das ἐάντεπ ἐπιτρέπη ὁ θεός zwar eine Warnung in sich, aber diese Warnung ist eine Bedingung, von welcher der Verf. das Gelingen seines Vorhabens abhängig macht, nicht ein Uebergang oder Fortschritt von Ermanung zu Warnung. — An dieses ἐάντεπ κτλ. knüpft der folgende Abschnitt an, sowol die Warnung v. 4—8 als auch die v. 9—12 ausgesprochene Erwartung, daß die Leser den früher erzeugten Eifer in tätiger Bruderliebe fernerhin bewären und durch Glauben und Geduld die Verheißung erlangen werden.

V. 4—6. „Denn unmöglich ist es, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden sind und geschmeckt haben die himmlische Gabe und teilhaft geworden sind des heiligen Geistes, V. 5. und geschmeckt haben Gottes köstliches Wort und Kräfte der zukünftigen Welt, V. 6. und doch abgefallen sind, wiederum zur Buße zu erneuern; sie die ihnen selbst kreuzigen den Son Gottes und ihm dem Hohne preisgeben“. — Das ἀδύνατον *impossibile* ist nicht in *difficile* abzuschwächen. Die folgenden unter τοὺς zusammengefaßten Participia hängen von ἀνακαινίσκειν ab, indem der Verf. zuerst die Merkmale des Gnadenstandes angibt, sodann in καὶ παραπεσόντας den Abfall erwähnt. — Der Gnadenstand hebt an mit der Erleuchtung. τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας die einmal erleuchtet worden sind. φωτιζόμενοι heißen in der Sprache der Kchvv. diejenigen Katechumenen, welche nach vollendetem Unterricht in der christlichen Heilslehre der Taufe entgegesehen. Dieser Sprachgebrauch ist dem N. T. fremd. Die Erleuchtung (φωτίζεσθαι) geschieht mittelst Belehrung über die Heilswahrheiten und besteht in der ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας (10, 26), in der Aufhellung des νοῦς durch das Licht des Evangeliums, wodurch der Mensch aus der Finsternis der durch die Sünde erzeugten Entfremdung von Gott zur klaren Einsicht über sein Verhältnis zu Gott versetzt wird (Eph. 5, 14). Das Adverbium ἅπαξ gehört seiner Stellung nach nicht blos zu φωτισθέντας, sondern auch zu den folgenden Participien γευσσάμενους und μετόχους γεννηθέντας und καλὸν γευσσάμενους κτλ., dient aber nicht dazu, die betreffenden Tatsachen als keiner Wiederholung fähig, sondern nur sie als auch one Wiederholung hinreichend zu kennzeichnen, und hat seinen Gegensatz in πάντων v. 6.

Dagegen meint zwar Hofm., daß ἅπαξ weder zu dem folgenden γεύεσθαι passe, worunter kein Vorgang zu verstehen sei, welcher damit daß er geschah auch abgetan war, noch weniger aber zu dem passe, was der Apostel ein γεύεσθαι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου nennt, möge man unter der himmlischen Gabe ein mit der Erleuchtung verbundenes Gut, das Evangelium (*Lün., Kurtz*) oder das durch die Erleuchtung sich mitteilende himmlische Licht (*Bl.*) verstehen. Dann aber unterscheiden sich die beiden Stücke nur so, daß mit dem ersten etwas ein für alle-

mal Geschehenes, mit dem zweiten ein infolge dessen bleibend Gegebenes gemeint wäre. Dazu komme, daß die drei durch καί verbundenen Stücke unter sich zusammengehören, und nicht das erste durch τέ angereichte Stück enger mit τοῦς ἅπ. φωτισθ. verbunden sein wolle als mit den folgenden. Sonach werde τέ nicht rückwärts verbinden, sondern vorwärts, nämlich die drei durch καί verbundenen Stücke nicht mit ἅπ. φωτισθ. enger als die anderen, sondern diese drei zusammen mit dem ihnen gegensätzlich folgenden καὶ παραπεσόντας enger verbinden. Alles zwischen ἅπαξ φωτισθ. und dem ihm entsprechenden πάλιν ἀνακαινίζειν sei participialer Zwischensatz, welcher das benennt, was zwischen der ein für allemal geschehenen Erleuchtung und der in Frage stehenden Wiedererneuerung zur Buße einestheils als Folge der ersteren, andernteils als Vernotwendigung der letzteren, wenn sie möglich ist, mitten inne liegt. — Allein die Auffassung der zwischen φωτισθέντας und πάλιν ἀνακαινίζειν stehenden Participia als Zwischensatz läßt sich weder grammatisch noch sachlich begründen. Die Anfügung des γεσομένου mit τε setzt diesen Satz nicht in engere Beziehung zu φωτισθέντας als die noch folgenden durch καί angereichten Participia. Denn τέ im Unterschiede von καί fügt ein neues beachtenswertes Moment zu dem vorhergenannten hinzu, während καί gleichartiges verbindet. In sachlicher Hinsicht aber wird φωτισθέντας weder durch das ihm vorausgehende ἅπαξ noch durch den Aorist als ein in sich abgeschlossener Act dargestellt, zu welchem γεσομένου κτλ. als ein infolge jenes geschehenen Vorgangs bleibend gegebenes Gut nicht hinzugefügt sein könnte. Die vier aoristischen Participia drücken nur Tatsachen aus, welche dem ἀνακαινίζειν vorausgegangen sind, ohne Rücksicht darauf, ob diese Tatsachen einmal Geschehenes oder Andauerndes enthalten. Das adverb. ἅπαξ, dem πάλιν als Gegensatz folgt, bedeutet nicht: ein für allemal, sondern nur: einmal im Unterschiede von πάλιν der Wiederholung des einmal Geschehenen = wiederum, nochmals. — Auch sachlich können die zwischen φωτισθέντας und πάλιν ἀνακαινίζειν stehenden Aussagen nicht als Zwischensatz gefaßt werden, da Hofm. selbst erklärt: „daß die ein für allemal Erleuchteten das in jenen drei Stücken Aufgezählte an sich erlebt haben, und daß sie dann gesündigt haben, dies beides zusammen macht ihre Sünde zu einer solchen, daß es unmöglich ist, sie aus ihr zu einer Sinneswandlung wieder herzustellen“. Auch stimmt Hofm. darin mit den übrigen Ausl. überein, daß auf die Erleuchtung, mit welcher das göttliche Gnadenwerk beginnt, das Schmecken der himmlischen Gabe folgt. Unter dieser Gabe versteht er die Gerechtigkeit, die wir als ein nicht erworbenes sondern geschenksweise zu eigen bekommenes Gut im Frieden eines guten Gewissens schmecken, während Thol., Lün., Del., Kurtz sich gegen jede spezielle Deutung der δωρεά, sei es auf das Abendmahl oder die Taufe oder anderes, erklären und δωρεά als zusammenfassende Bezeichnung des Heils in Christo, als eines göttlichen Gnadengeschenktes fassen, welches 2 Kor. 9, 15 unaussprechlich heißt, hier ἐπούρανως, weil es von dem zur Rechten Gottes im Himmel erhöhten Christus ausgeht.

Das Heil in Christo wird uns vermittelt durch den heiligen Geist. Wer das neue Leben aus Gott zu schmecken begonnen hat, der ist des heiligen Geistes so theilhaft geworden, daß er ihn als bleibendes Besitztum und wirksamen Lebensgrund in sich trägt, und hat köstliches Gotteswort und Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt. καλὸν θεοῦ ῥῆμα ist nicht das Evangelium oder die neutestamentliche Heils offenbarung, die im Gegensatz gegen die Gesetzesoffenbarung als καλὸν bezeichnet sei, sondern wie יְהוָה נִזְכָּר Jos. 21, 43. Sach. 1, 13 tröstliches Verheißungswort von der Vollendung des Reiches Gottes, welches der Christ im weiteren Fortgang seines Christenlebens unter inneren und äußeren Anfechtungen besitzt. Und δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος Geisteswirkungen, die nicht aus der Gegenwart, in der wir leben, erwachsen, sondern dem Stande der Dinge angehören, der noch überweltlich und daher zukünftig ist, vom heiligen Geiste gewirkte Gnadenerfahrungen, in welchen wir einen Vorschmack empfinden von der Herrlichkeit des ewigen Lebens, in das wir mit der Vollendung des Reiches Gottes gelangen werden. — Der Verf. hat hier das *verb.* γεύσασθαι wiederholt, und zwar mit dem Accusativ, nicht wie kurz vorher mit dem Genitiv construiert; nicht etwa weil sich ihm augenblicklich ein anderes passendes Wort für die Sache nicht darbot (*Kurtz*), was bei dem sprachgewandten Verfasser nicht wahrscheinlich ist. Er wiederholt vielmehr dasselbe Wort mit Bedacht, weil es der populär verständlichste Ausdruck für das Empfinden und Verspüren des mächtigen Einflusses ist, welchen Gottes Verheißungswort und die in und mit dem Worte empfangenen überirdischen Geisteskräfte auf Seele, Geist und Gemüt ausüben. Hier wälte er aber die Construction mit dem Accusative; nicht blos, um Häufung der Genitive zu vermeiden (*Hofm.*), sondern wahrscheinlich mit Rücksicht darauf, daß, obschon beide Constructionen vielfach *promiscue* gebraucht werden und die Construction mit dem Genitive sogar die gewöhnlichere ist, doch die mit dem Accusative, weil diese mehr besagt, da namentlich die Verba des Essens und Trinkens dann mit dem Accusativ construiert werden, wenn der Stoff als gewöhnliches Nahrungsmittel bezeichnet werden soll; vgl. *Kühner II* S. 306. Anm. 3. Hiernach würde im vorliegenden Fall γεύσασμενος τῆς δωρεᾶς ἐπουρ. gewält sein, um die erste Erfahrung von der himmlischen Gabe anzudeuten, hier γεύσασθαι καλὸν θεοῦ ῥῆμα *cet.*, um das Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt als auf vielfache und reiche Erfahrung sich gründend zu bezeichnen.

Καὶ παραπεσόντας und (die) doch abgefallen sind. καί *emphatisch*: und doch. παραπίπτειν daneben fallen, in der biblischen Gracität außer Esth. 6, 10 nur in ethischem Sinne: fehlen, sich verfehlen; so Ezech. 22, 4 für πῦρ sich verschulden, öfter für ἔργα bewußt trügerisch, treulos handeln, bezeichnet ‚das schuldvolle Außerachtlassen dessen, woran man sich versündigt, nicht die Unachtsamkeit und Unbedachtsamkeit‘ (*Cremer* S. 660). Das Wort bedeutet also nicht jedes Fallen aus dem Gnadenstande, oder das Sündigen schlechtweg, sondern ist = ἐκούσιως ἀμαρτάνειν freiwillig, vorsätzlich sündigen 10, 26, einen Abfall von

der erkannten Wahrheit bezeichnend, welcher sich nicht bloß den ethischen Wirkungen der christlichen Heilswahrheit entzieht, sondern diese selbst aufgibt (*Del.*), oder dem, was man infolge seiner Erluchtung innerlich erlebt hat, den Rücken kehrt (*Hofm.*). — Von solchem Abfall wird die Unmöglichkeit der Wiedererneuerung ausgesagt. ἀνακαινίζειν erneuern, Dagewesenem einen neuen Anfang geben. Dem ist πάλιν, dem ἀπαξ gegenüber zugesetzt, weil es sich um eine Erneuerung handelt, welche schon einmal stattgefunden hat, bei der Annahme des christlichen Glaubens. Die Wiedererneuerung ist unmöglich, weil solche Abgefallene sich den Son Gottes kreuzigen. Das W. ἀνασταυροῦν bed. in der Profangrécität: an das Kreuz hinaufbringen, kreuzigen, wofür im N. T. σταυροῦν gebräuchlich. ἀνασταυροῦν findet sich im N. T. nur hier, und kann auch: wiederkreuzigen bedeuten. So fassen es alle griech. Kchvv. und fast alle älteren und neueren Ausll. Dagegen nehmen *Hofm.* u. *Cremer* an, daß ἀνασταυροῦν auch hier nach rein griechischem Sprachgebrauch nur kreuzigen, ans Kreuz bringen, bedeute. ἑαυτοῖς ist nicht *dat. loci*: unter sich = ἐν ἑαυτοῖς, sondern Dativ der Beziehung: für sich, jedoch nicht *dat. commodi*: sich selbst zur Befriedigung ihres Hasses und ihrer Feindschaft gegen ihn, wie die, welche Christum während seines Erdenwandels ans Kreuz schlugen (*Kurtz*), sondern *dat. incomm.*: sich selbst zum Gericht (*Lün.*) oder: sich selbst seiner (des Erlösers) beraubend (*Bl. Del., Riehm.*). — Hiernach sagt der Verf.: sie tun das für ihre Person, was ihre Väter getan haben, welche Jesum kreuzigten; nicht aber: sie kreuzigen ihn von neuem. Der Context spricht für die Bed. kreuzigen; so auch das folgende καὶ παραδειγματίζοντας, und geben ihn so der öffentlichen Schmach preis. Wie schwer diese Versündigung sei, wird durch die Bezeichnung Christi: τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ hervorgehoben. Zu beachten ist noch der Wechsel des *partic. aor. παραπεσόντας*, welches die einmal geschehene verhängnisvolle Wendung ausdrückt, mit den *particip. praes. ἀνασταυροῦντας* und *παραδειγματίζοντας*, welche das mit jener Wendung begonnene Tun und Verhalten als ein zuständliches ausdrücken. Doch sind diese präsent. Participle deutsch nicht durch: während sie kreuzigen u. s. w. aufzulösen, so daß die Meinung wäre: ,daß es nichts gebe, wodurch man sie, während = so lange sie Christum kreuzigen, dazu bringen könne, von dem sündigen Wege, den sie eingeschlagen haben, wieder abzugehen' (*Hofm.*). Diese Auflösung der Participle ergibt den tautologischen Gedanken, daß Wiedererneuerung solcher Abgefallenen zur Buße nicht möglich sei, so lange sie keine Buße tun. Vgl. *Al. ab Oettingen, De peccato in spiritum sanctum. Disput. Dorp. 1856. p. 80 sq.*

Uebrigens setzt der Verf. nicht voraus, daß die Christen, an die er schreibt, aus dem Gnadenstande gefallen seien, sondern warnt nur vor der Sünde des Abfalls von der erkannten christlichen Heilswahrheit, hält aber einen völligen Abfall Wiedergeborener aus dem Gnadenstande für möglich, und bezeugt, daß eine Wiedererneuerung solcher Abgefallenen unmöglich sei, nicht bloß solange die Abgefallenen in der Sünde

des Abfalls beharren. Dies wird durch Vergleichung der Parallelstelle 10, 26—31 außer Zweifel gesetzt. Dort wird nämlich der Abfall solcher, welche zur Erkenntnis des Heils in Christo gelangt sind und alle Segnungen desselben erfahren haben, als eine Sünde charakterisirt, die noch viel schrecklicher ist als die Sünde frevelhaften Ungehorsams, auf welche im A. Bunde der Tod stand (10, 26—29), als eine Frechheitssünde, ein mutwilliges Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen (*ἐκούσιως ἀμαρτάνειν*), für welches es kein Opfer mehr gibt, sondern nur noch schreckliche Erwartung des Gerichts und des Feuereifers, der die Widerwärtigen verzehren wird. — Es gibt also im neuen Bunde wie im alten eine Bosheitssünde, für welche keine Sünung möglich ist und die weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben wird, wie die Sünde wider den heiligen Geist, vor welcher Jesus die Pharisäer und die Jünger warnt (Mtth. 12, 31 f. Mrk. 8, 29. Luk. 12, 8—10); eine Sünde zum Tode, welche keine Möglichkeit der Wiedererneuerung zur Buße zuläßt (1 Joh. 5, 16), die Lästerung des heiligen Geistes der Gnade. Dieser Sünde wider den heiligen Geist machen sich aber nicht bloß diejenigen schuldig, welche nach der Wiedergeburt zum neuen Leben durch Abfall vom Glauben den Son Gottes verleugnen und verhöhnern und das Blut des neuen Bundes, durch welches sie geheiligt worden, für unrein achten; sondern auch solche können in sie fallen, welche wie die Pharisäer im Evangelium (Mtth. 12, 31) den Geist, durch welchen Jesus seine Wunderheilungen vollzog, Beelzebul nannten, das *πνεῦμα ἑγιου* als *πνεῦμα ἀκάθαρτον* schmähten, die Geisteswerke Jesu als Teufelswerke brandmarkten, um die Anerkennung Jesu als des Messias im Volke zu ersticken. Diese Blasphemie des heiligen Geistes kann noch heute begangen werden; überall da, wo die Wirkungen des Geistes Gottes als das Prinzip alles Bösen, als Wirkungen des Teufels verlästert werden; wobei freilich nicht das einzelne, vielleicht unbedacht ausgesprochene Wort an sich, sondern die Lästerung nur als Ausdruck der Herzensgesinnung die Sünde unvergeblich macht. Doch darf man diese Sünde auch nicht auf ein beharrliches Widerstreben gegen die evident sich offenbarende Wahrheit und auf eine andauernde Verleugnung der bereits gemachten Erfahrungen der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes beschränken. — Die Sünde des Abfalls, von der unser Verf. hier und c. 10, 26 ff. redet, ist zwar nur eine Species der Sünde wider den heiligen Geist; aber das generelle Merkmal dieser Sünde ist nicht, die selbstbewußte, vorsätzliche und hartnäckige Selbstverstockung gegen die durch den Geist Gottes dem Menschen bezeugte Gnade Gottes, wobei die Unvergeblichkeit und Erneuerungsunfähigkeit in der Natur der Sache liegt' (*Kurtz*). Von hartnäckiger Selbstverstockung des Menschen gegen die göttliche Gnade ist weder hier noch in 10, 26 die Rede; wol aber warnt der Verf. in 12, 15—17 vor dem Fernbleiben von der Gnade Gottes und vor der profanen Gesinnung Esau's, der um ein Essen seine Erstgeburt hingab, und hernach als er den Segen ererben wollte, verworfen ward und keinen Raum zur Buße fand, obgleich er sie mit Thränen suchte. Hier lehrt der Verf. im Einklang mit der ge-

samten Schrift A. u. N. Testaments, daß nicht blos das beharrliche Widerstreben gegen die göttliche Gnade bis zum Tode zur Erneuerung unfähig macht, sondern daß auch innerhalb der Gnadenfrist des zeitlichen Lebens schon eine Verstockung, die vom ewigen Heile ausschließt, als Gericht von Gott über die Verächter seiner Gnade verhängt wird, daß sie, auch wenn sie später noch Reue zeigen sollten, doch nicht mehr Raum zur Buße und Bekehrung finden und unwiderbringlich verloren gehen. — Vor solchem Abfall, der keine Wiedererneuerung zuläßt, warnt der Verf. die Gemeinde, an die sein Brief gerichtet ist, indem er ihr schreibt: ‚Es gibt kein Heil weiter für diejenigen, welche, nachdem sie den Son Gottes als solchen im Lichte des heiligen Geistes erkannt und erfahren haben, eine gleiche Stellung zu ihm einnehmen, wie die, welche ihn ans Kreuz brachten‘. Vgl. *Delitzsch* zu unserem V. und *meine* Erörterung über die Sünde wider den heil. Geist im Comm. zu Matth. 12, 31 f.

Diese furchtbar ernste Warnung ist in verschiedener Weise misdentet und einerseits rigoristisch angewendet, andererseits willkürlich abgeschwächt worden. In der alten Kirche haben die Montanisten und Novatianer mit unserem Verse den Grundsatz begründet, daß die *Lapsi* als vom Evangelium Abgefallene unter keiner Bedingung in die Gemeinde wieder aufgenommen werden dürfen. Hiefür hat schon *Tertullian*, *de pudic.* c. 20 unsere Stelle geltend gemacht. Dagegen wurde besonders seit dem 4. Jahrhundert die Deutung der Worte von der Taufe herrschend, indem man nach einem schon bei *Justin. Mart. Apol. I, 62. 65* uns entgegentretenden Sprachgebrauch βαπτίζω in der Bed. taufen erklärte und darnach ἀναβαπτίζω εἰς μετένοιαν auf die Wiederholung der Taufe bezog, und deren Wiederholung für unmöglich erklärte. So deutlich schon *Theodrt. z. d. St.* Die Unrichtigkeit dieser Deutung ist jetzt allgemein erkannt. Auch *Luther* hat an dem harten Knoten, daß ‚diese Epistel in c. 6 u. 10 straks verneinet und versagt die Buße den Sündern nach der Taufe, und 12, 17 spricht: Esau habe Buße gesucht und doch nicht funden. Welchs wie es lautet, scheint wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu sein‘ (Erl. Ausg. s. W. 63. S. 155), Anstoß genommen, weil er übersah, daß hier nicht vom Abfall vom Christentum überhaupt, sondern von einem näher qualificirten Abfall die Rede ist. Streng reformirte Exegeten wollten v. 4 von solchen verstehen, welche die Güter des Heils *extremis tantum labris*, also blos oberflächlich gekostet haben, während *Calvin* erklärt: *admonet Apostolus, poenitentiam non esse in hominis arbitrio; sed iis a Deo solis dari qui non prorsus exciderint a fide. Quae admonitio perquam nobis utilis est, ne in crastinum subinde differendo magis ac magis nos alienemus.* — Andere, wie z. B. *Clericus*, *Bengel*, legten darauf Gewicht, daß nicht das Passivum ἀναβαπτίζεσθαι, sondern der *infn. act.* ἀναβαπτίζω gebraucht sei, und erklärten hiernach: *impossibile hominibus, sed non Deo.*¹ Allein wenn

1) Hiefür macht *Beng.* die *conditio: si Deus ἐπιτρέπη* geltend, mit der Erläuterung: *homines, ministri, quod poterant erga tales pridem fecerunt: Tit. 3, 11. ministri certam habent mensuram; hanc adversando excesserunt illi*

der Verf. auch als Subject des ἀνακλιῆναι nicht Gott, sondern menschliche Verkündiger des Evangeliums gemeint hat, so ist doch der Gegensatz: Menschen, aber nicht Gott, dem Contexte fremd und mit der Parallelstelle 10, 26 f. unvereinbar, wo es von denen, die ἐκουσίως sündigen μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, heißt, daß für sie kein Opfer für die Sünde mehr übrig ist, sondern nur schreckliches Erwarten des Gerichts.

V. 7 u. 8. „Den ein Land, welches oft den auf dasselbe herabfallenden Regen getrunken hat und ersprießliches Gewächs erzeugt für die, um deretwillen es eben gebaut wird, empfängt Anteil am Segen von Gott. V. 6. Bringt es aber Dornen und Disteln hervor, so ist es untauglich und dem Fluche nahe und sein Ende führt zur Verbrennung.“ — Durch ein analoges Beispiel aus dem Naturleben wird hier die Wahrheit begründet, daß der Abfall vom Glauben Verderben bringt. Das oftmal vom Regen getränkte und dadurch zum Tragen nützlicher Früchte befähigte Land ist Bild einer vom göttlichen Geiste erleuchteten und die Gnade Gottes geschmeckt habenden Gemeinde. γῆ ἢ πιῶσα — δετόν ist Subject zu beiden Versen, und καὶ τίκτουσα nicht Fortsetzung des ἢ πιῶσα, sondern nicht ganz regelrechte Einföhrung eines Umstandesatzes, dem ἐκφέρουσα δὲ v. 8 entsprechend, wofür τίκτουσα μὲν der correcte Ausdruck wäre; voraus jedoch nicht folgt, daß καὶ ‚ein das Entsprechen ausdrückendes „auch“ und das καὶ vor γεωργεῖται „auch“ des Hinzukommens‘ (*Hofm.*) sei. Durch das erste καὶ wird nur der gesetzte Fall logisch ungenau als die nächste Folge der reichlichen Tränkung des Landes angereicht: und es gebiert statt: wenn es gebiert. Die Construction ἐπ’ αὐτῆς ἐρχ. statt ἐπ’ αὐτήν ist prägnant: den Begriff der Bewegung mit dem der Ruhe verbindend, vgl. *Winer* S. 352. Durch das *partic. aor.* πιῶσα gegenüber den präsentischen Participien τίκτουσα und ἐκφέρουσα wird die Bewässerung des Bodens als die dem Fruchttragen vorausgehende Bedingung gesetzt. βοτάνη im N. T. nur hier; in der LXX Wiedergabe von שָׁבַע Grün, Gen. 1, 11, כֶּסֶף Kraut Exod. 9, 22 und יֵרֶקֶת Gras Hiob 8, 12, bezeichnet seiner Etymologie nach Futter- oder Weidekraut, dann überhaupt jedes Grün und Gewächs des Feldes. εὐθετος wolgesetzt, nützlich, ersprießlich. ἐκείνοις kann von εὐθετος oder von τίκτουσα abhängen, was für den Sinn keinen Unterschied macht. δὲ οὓς um deretwillen; nicht: a quibus (*Vulg.*) oder quorum opera (*Calv.*) oder per quos (*Erasm.*), oder: denen, für die es gebaut wird (*Luth.*). Gemeint sind im Bilde die Herren des Landes, in der Anwendung: Gott und Christus (nicht bloß Gott, wegen des Plurals). Die γεωργοῦντες sind die Verkündiger des Worts. μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπό empfängt Segen von Gott her, welcher zum Wachstum, Reifen und Ernten des hervorgehenden Gewächses sein Gedeihen gibt und den Acker mit zunehmender Fruchtbarkeit segnet (*Del.*, *Hofm.*). Trägt es dagegen Dornen und Disteln, sprichwörtliche Bezeichnung wuchernden

contumaces: superest, ut ministri eos Deo relinquunt et (sive plus interim sive minus eos moneant et de iis sperent) expectent, quid daturus sit Deus 2 Tim. 2, 25 per singulares afflictiones et operationes.

Unkrauts, nach Gen. 3, 18. Hos. 8, 10 vgl. Mth. 7, 16, so ist es ἀδόκιμος unprobehaltig, untauglich, weiter bebaut zu werden, und nahe daran vom Fluche getroffen zu werden, dessen Ausgang oder Ende Verbrennung ist. ἤς wird von *Bl., de W.* u. A. auf κατάρας bezogen: der Ausgang des Fluches ist Verbrennung. Richtiger ist die Beziehung auf γῆ. Der nach dem hebräischen לְבַרְרֵי אֲרָרְיָהוּ vgl. Ps. 109, 13 mit Num. 24, 22 gebildete Ausdruck besagt nicht, worauf es mit dem Fluche, sondern worauf es mit einem solchen Lande hinauskommt. Uebrigens ist εἶναι εἰς τι zu etwas gehören, auch gut griechisch; vgl. *Winer* S. 173. Das Verbrennen (καῦσις) des Ackers ist Bild der Vertilgung, und dabei nicht an ein Abbrennen des Unkrauts zur Verbesserung des Bodens (*Schlicht.* u. A.) zu denken, sondern ein Verbrennen des Ackers selbst gemeint, wodurch der Boden, wie bei Sodom und Gomorrha ewig unbebaubar wird; vgl. Gen. 19, 24 u. Deut. 29, 23.

V. 9—20. Ermunterung zu ausdauerndem Eifer christlicher Liebe. — Um mit der ersten Warnung vor den schrecklichen Folgen des Abfalls die Leser nicht zu schrecken, daß sie an der Erlangung des Heils verzweifeln möchten, hält es der Verf. für nötig zu erklären, daß er von ihnen des Besseren überzeugt sei, sie nicht für verloren ansehe, sondern nur wünsche, daß jeder von ihnen den früher bewiesenen Eifer in christlicher Liebe zu völliger Gewißheit der Hoffnung bis zu Ende betätige. — V. 9 u. 10. „Wir sind aber überzeugt von euch, Geliebte, des Besseren und des Festhaltens am Heile, wenn wir auch also reden. (V. 10). Denn nicht ungerecht ist Gott, zu vergessen eures Tuns und eurer Liebe, welche ihr gegen seinen Namen erzeigt habt, indem ihr den Heiligen gedenket habt und dienet.“ — Die Anrede ἀγαπητοί kommt in unserem Briefe nur hier vor, und ist hier sehr passend, um den Lesern zu sagen, daß nicht Verdruß über ihre geistige Erschlaffung, sondern brünstige Liebe für ihr Seelenheil ihn zu so ernster Warnung bewege, vgl. *Schlicht.* bei *Lün.* — Das Passivum πεπεισμεθα *persuasi sumus* ist stärker als πεποιθαμεν 2 Thess. 3, 4. 2 Kor. 2, 3. Ueber den Plur. s. die Bem. zu 2, 5. τὰ κρείσσονα des Besseren im Vergleich mit dem v. 8 bildlich Angedeuteten, bezieht sich sowol auf ihr religiöses Verhalten als auch auf das ihnen bevorstehende Geschick; das eine ist von dem andern nicht zu trennen. τὰ κρείσσ. wird näher bestimmt durch ἐχόμενα σωτηρίας der am Heil sich haltende, am Heil haftende Zustand (nach ἔχουσαι τιος sich an etwas halten). — οὕτως also, wie v. 4—8 geschehen. — V. 10. Diese Zuversicht begründet der Apostel mit dem Satze: Gott sei nicht ungerecht, daß er vergessen sollte . . . Der Infin. Aor. drückt den bloßen Verbalbegriff aus ohne Rücksicht auf die Zeitverhältnisse (vgl. *Kühner* II § 445, 2), ist daher weder als Präteritum noch als Futurum aufzufassen. τοῦ ἔργου ὑμῶν eures Tuns. Der Sing. τὸ ἔργον das Werk oder Tun als Betätigung der Gesinnung bezeichnet das sittliche Verhalten im ganzen, im Unterschied von τὰ ἔργα den einzelnen Betätigungen des sittlich-religiösen Verhaltens. Καὶ τῆς ἀγάπης¹

1) Statt καὶ τῆς ἀγάπης hat die Rec. καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης. Aber Keil, Brief a. d. Hebräer.

und (besonders) der Liebe; καὶ ist epexegetisch; aus dem allgemeinen Begriffe des ἔργον wird ἡ ἀγάπη die Liebeserweisung gegen bedrängte Glaubensgenossen besonders herausgehoben. Diese Liebe wird als gegen den Namen Gottes erwiesen bezeichnet, insofern Gott es ist, der sich in Christo geoffenbart hat und dem sie in ihren den Namen Gottes bekennenden Glaubensgenossen dadurch geehrt haben, daß sie denselben dienen und dienen. διακονεῖν τοῖς ἁγίοις und διακονία εἰς τοὺς ἁγίους ist Act. 11, 29. Röm. 15, 25. 31. 1 Kor. 16, 1. 2 Kor. 8, 4. 9, 1. 12 der übliche Ausdruck für die Unterstützung der armen Christen in Jerusalem und Palästina durch Geldcollecten, welche auf den Antrag der Apostel Petrus und Jakobus (Gal. 2, 10) von Paulus und dessen Gehilfen unter den wohlhabenderen Diasporagemeinden gesammelt wurden¹. Gott ist nicht ungerecht, die gegen seinen Namen erzeugte Liebe zu vergessen, sondern ist δίκαιος gerecht, d. h. er beurteilt und behandelt die persönliche Creatur nach der Norm seines heiligen Liebewesens und seines geoffenbarten Liebeswillens. „Seine Gerechtigkeit bringt es mit sich, daß er das seinem Liebeswillen entsprechende Verhalten bei Beurteilung der Menschen in Anschlag bringt und es in Beweisung von Gegenliebe erwidert“ (*Del.*). Auf diese Gerechtigkeit Gottes gründet der Verf. die Ueberzeugung, daß die Leser auf dem Heilswege sich befinden, die ihn ermutigt, sie zu gleichem Eifer in Festhaltung des Glaubens zu er-

τοῦ λόγου findet sich nur in *DeE**KL al.* fehlt dagegen in *ABCD*E*P* al.* und allen alten Verss. außer der Koptischen, auch bei mehreren Kchvv.; und ist daher schon von *Beza*, *Mill* u. *Beng.* für unecht erklärt und von allen neuen Editoren aus dem Texte entfernt werden. Wahrscheinlich ist es nur Glosse, aus 1 Thess. 1, 3 hereingekommen.

1) Aus diesen Stellen haben *Wieseler*, *Köstl.*, *Hofm.*, *Kurtz* u. A. gefolgert, daß die Christengemeinden, an welche unser Brief geschrieben, nicht in Jerusalem und Palästina zu suchen seien, weil die Jerusalemische Gemeinde zur Leistung einer solchen διακονία zu arm war, da für sie in wohlhabenden Gemeinden collectirt wurde. Allein dieser Schluß ist nichts weniger als bündig. Erstlich erhellt sowol aus Act. 4, 32 ff. als auch aus Röm. 15, 26, daß die jerusalemischen Christen nicht alle arm waren, sondern darunter auch begüterte sich befanden. Sodann bezeichnet οἱ ἅγιοι nicht speziell die Christen in Jerusalem, sondern die Gläubigen überhaupt. Selbst in den Stellen, wo διακονία εἰς τοὺς ἁγίους ohne Nennung Jerusalems oder Judäa's von Unterstützung der armen Muttergemeinde in Jerusalem vorkommt; wie 1 Kor. 8, 4. 9, 12, erhellt diese Näherbestimmung aus dem Zusammenhange; und die Behauptung, daß die Muttergemeinde in Jerusalem Act. 18, 22 schlechthin ἡ ἐκκλησία heiße (*Hofm.*), ist falsch, da hier Jerusalem unmittelbar vorher (v. 21) genannt und dadurch das ἀναβάς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν deutlich genug als Reise nach Jerusalem und Begrüßung der dortigen Gemeinde bestimmt ist. Ferner darf man auch διακονεῖν τοῖς ἁγίοις nicht auf die Unterstützung der Armen beschränken; es bezeichnet vielmehr Dienstleistung mannichfacher Art, so daß Hebr. 10, 34 auch τοῖς δεσμοῖς συμπόησατε darunter mit befaßt ist. So nennt z. B. Paulus seine Gehilfen Timotheus und Erastus διακονοῦντες αὐτῷ 2 Tim. 4, 11. 2 Kor. 11, 8. — Endlich zeigt auch das ἀσπασάσθε — πάντας τοὺς ἁγίους 13, 24, daß die ἄγιοι welche die Gemeinde unterstützten, nicht außerhalb der Landesgrenzen der Leser wohnend gedacht sind, während wir aus Act. 11, 29 erfahren, daß unterstützungsbedürftige Christen nicht blos in Jerusalem, sondern in ganz Judäa sich fanden.

manen. Diese Ermanung kleidet er v. 11 ff. in die Form sehnlichen Wunsches.

V. 11. „Wir wünschen aber sehnlich, daß ein jeglicher von euch denselben Eifer beweise in bezug auf die Völligkeit der Hoffnung bis zu Ende; V. 12. Damit ihr nicht träge werdet, vielmehr Nachamer derer die durch Glauben und Geduld die Verheißungen ererben.“ — Ἐπιθυμοῦμεν wir sehnen uns, wünschen sehulich. Aber nicht das wünscht er, daß jeder von ihnen den eben gerühten Eifer in der Liebe bis ans Ende beweise (s. *Chrys., Theodort.* u. a. Aeltere), sondern daß sie den gleichen Eifer wie in der Liebe, so auch in bezug auf die Vollgewißheit der Hoffnung zeigen mögen. So seit *Beng.* fast alle Neueren. — πληροφορία, wie πληροφορεῖν nur in der biblischen und kirchlichen Gracität vorkommend, aber nicht in der activen Bedeutung: Völligmachung (*ad expletionem spei* nach der *Vulg.*), sondern in passivem Sinne: Völligkeit, und in der von πληροφορεῖν mit persönlichem Objecte abgeleiteten Bed. völlige Gewißheit; vgl. *Cremer* S. 667. τῆς ἐλπίδος der Hoffnung, nicht in der Hoffnung, sondern über sie. ἄχρι τέλους bis zu Ende d. h. so lange die Zeit des Hoffens wäret, bis sie in Erfüllung geht, das Glauben zum Schauen wird. — V. 12. Damit ihr nicht träge werdet, falls ihr die Völligkeit der Hoffnung nicht bis zu Ende bewäret. ἠσθητοί träge, von Erschlaffung im Glaubensleben überhaupt unter den Anfechtungen des zeitlichen Lebens, die nicht an das verheißene Ziel gelangen läßt. Da hier bei ἠσθητοί jede Näherbestimmung fehlt, so steht ἵνα μὴ ἠσθητοί γένησθε nicht in Widerspruch mit dem Vorhalte ἠσθητοί γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς 5, 11, der Trägheit des Gehörs, daß hier eine Retractation jenes Vorwurfs oder ein Einlenken der Rede (*Kurtz*) stattfände. Nur wenn sie in der Verständnisschwäche, die er ihnen dort vorgehalten, verbleiben, würde ihnen die Quelle versiegen, aus der ihnen die Kraft ihres Christenlebens zufießen kann, und würden sie in ihrem Christenstande erlahmen. Damit dies aber nicht geschehe, läßt er sich die Mühe nicht verdrießen, ihrer Schwachhörigkeit das verständlich zu machen, was es heiße, daß Christus Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks ist, damit sie hiedurch in der Vollgewißheit der Christenhoffnung zunehmen (vgl. *Hofm.*), und Nachamer derer werden, welche durch Glauben und Geduld die Verheißungen zum Erbe erlangen. μνηστὰί δέ der Gegensatz zu ἠσθητοί liegt darin, daß der, welcher auf dem Wege erschläft, nicht ans Ziel gelangt. κληρονομεῖν τὰς ἐπαγ. heißt nicht: die Verheißungsworte für sich empfangen (*Bl.*), sondern das verheißene Gut zum Besitz erhalten. Das Mittel für den Empfang ist Glaube, der die Verheißung sich aneignet, und μακροθυμία Geduld, Ausdauer in der Erwartung des Verheißenen, wodurch wir desselben theilhaft werden. μακροθυμία von Gott gesagt: Langmut, welche mit der Strafe verzieht Röm. 9, 22. 1 Petr. 3, 20 u. a.; von Menschen: Geduld im Verhalten gegen andere, das Gegenteil von θυμός und ὀργή, dann Geduld, Standhaftigkeit, Ausdauer in allem christlichen Streben, synonym mit ὑπομονή Kol. 1, 11. So hier, vgl. 10, 36. Jak. 5, 10. — Die κληρονομοῦντες sind nicht die Patriarchen, wie viele Ausl. durch

v. 13 verleitet annehmen; denn das Particip. Präs. steht nicht im Sinne des Präteritums, sondern drückt eine nach constanter Regel feststehende Wahrheit aus. Gemeint sind alle, die beharrliche Ausdauer im Glauben und christlichem Streben beweisen und dadurch in den Besitz des Verheißenen gelangen, Mitchristen, wie Phil. 3, 17 (*Hofm., Lün., Kurtz*).

Diese Wahrheit, daß Ausdauer im Glauben und Hoffen zum Besitz des Verheißenen führt, begründet der Verf. v. 13 ff. mit einem Belege aus dem Leben Abrahams. — V. 13. „Denn als Gott dem Abraham Verheißung gab, schwur er, da er bei keinem Größeren zu schwören hatte, bei sich selber, V. 14 sprechend: Warlich segnend werde ich dich segnen, und mehrend werde ich dich mehren. V. 15. Und also Langmut beweisend erlangte er die Verheißung“. — Das Schwören Gottes ist Gen. 22, 17 zu lesen und dort im Grundtexte nach vorausgegangenem Gottesspruche: ‚bei mir habe ich geschworen‘, der Inhalt des Schwures mit אֲנִי אֵלִים eingeführt, in der LXX mit ἡ μὴν gewiß, warhaftig, wofür sich in anderen Stellen εἰ μὴν und das dem hebr. אֲנִי אֵלִים nachgebildete εἰ μὴ findet, z. B. Ezech. 33, 27. 34, 8 u. ö.¹ Eine elliptische Schwurformel: ‚wenn ich das nicht tue, will ich nicht Gott sein = sowar ich Gott bin, werde ich's tun, vgl. *Winer* S. 466. Die Verbindung des Particips mit dem Verbum fin.: εὐλογῶν εὐλογήσω und πληθύνων πληθυνῶ ist Gräcisirung der hebr. Verbindung des Infin. absol. mit dem Verbum fin. zur Verstärkung des Wortbegriffs; vgl. *Winer* S. 332. Der Inhalt des Schwurs weicht von dem Texte der LXX nur darin ab, daß πληθυνῶ σε statt πληθ. τὸ σπέρμα σου gesagt ist; schwerlich bloß um der Kürze willen (*Jac. Capp.*) oder um die Verheißung in möglichst concentrirter Fassung zu geben (*Del.*); wahrscheinlich nur deshalb, weil es dem Verf. bloß auf die Person Abrahams ankam. Sachlich wird dadurch nichts geändert. Die Verheißung, welche durch den Schwur feierlich bekräftigt wird, ist zwar ihrem Inhalte nach nur eine Erneuerung der dem Patriarchen schon Gen. 12, 2 f. 17, 5. 6 u. 18, 18 gegebenen Verheißungen, aber deshalb ist ἐπαγγελόμενος nicht auf diese früheren Verheißungen, als zeitlich dem ὄμοσεν vorausgegangen zu beziehen, und der Schwur nur als Bekräftigung jener früher erteilten Verheißungen zu betrachten (mit *de W., Lün., Hofm.*). Aus dem Partic. Aor. mit folgendem Aoriste läßt sich dies nicht schließen, da das einem Aorist untergeordnete Particip Aor. öfter auch von zeitlich mit diesem Zusammenfallenden gebraucht wird, s. zu 2, 10. Hiernach ist ἐπαγγελόμενος (mit *Del., Kurtz* u. A.) auf die in dem Schwur ausgesprochene Verheißung zu beziehen. — Καὶ οὕτως und also, d. h. auf diesen Schwur hin Ausdauer im Glauben beweisend erlangte er die Verheißung, nicht das Wort der Verheißung (*Bl.*), sondern die verheißene Segnung und Mehrung. οὕτως gehört nicht zu ἐπέτυχεν (*Bl., Lün.*), sondern zu μακροθυμίας, die Grundlage für das μακροθ. hervorhebend. Dagegen verspricht der Einwand: daß unmit-

1) In unserem Verse haben *ABCD*E*P al.* εἰ μὴν, dagegen *KL* al.* u. *Kchvv.* ἡ μὴν.

telbar vorher von der μακροθυμία speziell Abrahams schon hätte die Rede sein müssen (*Linn.*), gar nichts, weil die Verbindung des ὅτως mit μακροθ. dies nicht erfordert, sondern μακροθυήσας von Abraham nur ausgesagt ist zur Bestätigung des Satzes v. 12, daß durch Glaube und Geduld die Verheißung ererbt wird.

Sachlich ist μακροθυήσας weder darauf zu beziehen, daß Abraham bereit gewesen war, auf Gottes Geheiß hin den Isaak, der doch der einzige Anhaltspunkt für die Verwirklichung der göttlichen Verheißung zu sein schien, zu opfern (*Linn.*), noch mit Kurtz u. A. auf das 25jährige Warten auf den verheißenen Samen, nämlich die Geburt Isaaks. Diese beiden Beziehungen wären nur dann annehmbar, wenn ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγ. von der Wiederholung der Verheißung als göttlicher Zusage verstanden werden könnte (mit *Bl.*). Da aber selbst *Linn.* u. *Kurtz* diese Deutung als contextwidrig verwerfen, so wird die Beziehung des μακροθ. sowol auf die Geburt als auf die Opferung Isaaks schon dadurch hinfällig, daß diese beiden Ereignisse zeitlich der mit dem Schwure bekräftigten Verheißung vorausgingen. Außerdem erfolgte das πληθύνων πληθυνῶ σε weder darin, daß Isaak dem Abraham nach 25 Jare langem Warten auf die Erfüllung der Verheißung geboren und bei der von Gott geforderten Opferung ihm wiedergeschenkt wurde, noch auch darin, daß er noch die Geburt der Söhne Isaaks, Esau und Jakob, 15 J. vor seinem Tode erlebte, eine dem Wortlaute nur einigermaßen entsprechende Erfüllung. Die Geburt Esau's und Jakobs war nur ein erster schwacher Anfang derselben. Die Verheißung lautete ja auf zallose Vermehrung des Samens Abrahams, wie die Sterne des Himmels und der Sand am Ufer des Meeres (Gen. 22, 17 u. 18 vgl. mit Gen. 17, 5 u. 6. 12, 2 u. 18, 18). Noch weniger konnte Abraham in der Geburt sowol Isaaks als dessen Zwillingsöhne eine Erfüllung des εὐλογῶν εὐλογήσω σε erkennen, welches ihm in 22, 18 u. schon früher 18, 18 u. 12, 2 u. 8 verheißен war. Die Segnung und die Vermehrung Abrahams in seiner Nachkommenschaft läßt sich nicht mit *Linn.* so trennen, daß man einen doppelten Gesichtspunkt unterscheidet, das ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγ. auf die Vermehrung bezieht, die Abraham der Natur der Sache nach nur in ihren Anfängen erleben konnte, während die Erfüllung der verheißenen Segnung an die in ferner Zukunft zu erwartende Erscheinung Christi auf Erden geknüpft war und dem τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας v. 17 zu Grunde liege. Die Unhaltbarkeit dieser abstracten Scheidung der beiden Momente der göttlichen Verheißung erhellt schon daraus, daß, wenn ἐπέτυχεν τ. ἐπ. sich blos auf die Mehrung der leiblichen Nachkommen beziehen sollte, das vom Verf. gewählte Beispiel einen sehr wenig zutreffenden Beleg für den in v. 12 u. 17 enthaltenen Gedanken liefern würde. Diese Scheidung paßt auch nicht zu dem Inhalte der göttlichen Verheißung, die ihre Erfüllung nicht in der Vermehrung der leiblichen Nachkommen Abrahams, zu welchen ja die Söhne Ismaels, Esau's und der Ketura auch gehörten, erhalten hat, sondern sich auf die Vermehrung *des* Samens bezieht, den Abraham laut Gen. 21, 12 in Isaak erhalten sollte. Von Isaak aus sollte sich die Ver-

heißung erfüllen, obschon Gott ihm auch zugesagt hatte, Ismael zu segnen und zu einem großen Volke zu machen, vgl. Gen. 17, 19—21. — Die Vermehrung des auf Isaak, mit welchem Gott den mit Abraham geschlossenen Bund aufrichten wollte, lautenden Samens ist nicht auf die Erscheinung Christi zu beschränken. Sie erfüllte sich zunächst so, daß Abraham in Isaak der Ahnherr Israels, des Volkes der Verheißung wurde (Gen. 21, 12) und weiter darin, daß diese alttest. Gottesgemeinde im N. T. durch die Einverleibung der Gläubigen aus allen Völkern dergestalt anwächst, daß Abraham nun nicht blos Ahnherr Israels, sondern als solcher zugleich verheißungsgemäß (Gen. 17, 5) *πατὴρ πολλῶν ἐθνῶν* und zwar, da es sich nicht sowol um Fortpflanzung seines Fleisches als seines Segens handelt, *πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων* ist' (*Del.*).

Das Partic. *μακροθυήσας* ist deutsch nicht durch *nachdem* oder *weil* er Standhaftigkeit im Glauben bewährte, sondern durch *indem* er (oder dadurch, daß er) im Glauben standhaft ausharrte, aufzulösen. Denn da durch *οὕτως* die eidliche Zusage Gottes als die Grundlage, auf welche hin Abr. Geduld und Ausdauer im Glauben bewährte, dargestellt ist, so kann *μακροθυήσας* nicht als dem *ἐπιτοχεῖν τῆς ἐπαγ.* zeitlich vorhergehend, sondern nur als ihm gleichzeitig gedacht sein. *ἐπιτοχεῖν τῆς ἐπαγ.* ist kraft des Zusammenhangs das Erlangen dessen, was verheißt war, wie *κληρονομεῖν τὴν ἐπαγ.* v. 12 u. 17, *λαμβάνειν τὴν ἐπαγ.* 9, 15. 11, 13. u. *κομίζεσθαι τὴν ἐπαγ.* 10, 36. 11, 39. — Das Verheißene hat Abraham auch erlangt, zwar nicht vor seinem Tode schon erlebt, da, wie schon bemerkt, die Geburt der zwei Söhne Isaaks nur ein geringer Anfang des Verheißenen war, und die Mehrung der Nachkommenschaft Israels und Esau's sowie der Söhne der Keturah nicht zu dem verheißenen Samen zu zählen ist, wol aber so wie die Geschichte bezeugte, daß er nicht nur Ahnherr des alttestl. Bundesvolks, sondern auch Vater aller Gläubigen geworden ist. *ἐπέτοχεν τῆς ἐπαγ.* besagt nicht, daß Abraham schon bei Lebzeiten die Verheißung vollständig, sondern nur, daß er das Verheißene erlangt hat. Das Wie und Wann der Erfüllung setzt der Verf. als aus der Geschichte bekannt voraus. Die Geschichte bezeugte, daß von dem einen Abraham viele geboren worden, unzählig wie die Sterne des Himmels und der Sand am Ufer des Meeres (11, 12), und Jesus hat bezeugt, daß Abraham sich gefreut, seinen Tag zu sehen, und ihn gesehen hat (Joh. 8, 56). Auf Grund dieser Tatsachen konnte der Verf. unsers Briefs schreiben: *ἐπέτοχεν τῆς ἐπαγ.*, one eines Widerspruchs vonseiten der Leser seines Briefs gewärtig zu sein. — In betreff des Einzelnen ist noch zu bemerken, daß in dem Satze: da er bei keinem Größeren zu schwören hatte, *οὐδενός* nicht Neutrum (*Hofm.*) sondern Mascul. ist. Dies ergibt sich aus der Natur des Eides, bei dem nicht irgendwelche Sache, sondern Gott zum Zeugen der Wahrheit angerufen wird, was auch von den Eiden gilt, die bei dem Altare, oder dem Leben des Menschen oder einem anderen heiligen Gegenstände geschworen wurden, vgl. *m. Comm.* zu Mth. 5, 34 f. Das Motiv zur Hervorhebung dieses Umstandes ist nicht in dem *ἡραψῆ: ἢ κατ' ἐμαυτοῦ ὥμοσα* Gen. 22, 16 zu suchen, denn die

Worte sind kein bloßes Referat aus dieser Stelle, und selbst, wenn sie dies wären, würde noch die Frage zu beantworten sein, warum der Verf. aus den wiederholten göttlichen Verheißungen gerade diese Stelle angeführt habe, die doch zu den vorherergangenen Verheißungen kein neues sachliches Moment hinzufügt, sondern nur eine feierliche Bestätigung derselben liefert. Das Motiv für den Hinweis auf diese Stelle ergibt sich aus der Anwendung, welche von der Tatsache, daß Gott dem Abraham die Verheißung mit einem Eide beschworen hat, in v. 16 ff. gemacht wird. Daraus erhellt, daß der Verf. den christlichen Lesern seines Briefs als den Erben der dem Abraham gegebenen Verheißung die unverbrüchliche Gültigkeit derselben dartun will.

V. 16—18. „Denn Menschen schwören bei einem Größeren, und als jeglicher Widerrede Ende ist ihnen zur Bekräftigung der Eid. V. 17. Weshalb Gott, indem er überschwänglicher zeigen wollte den Erben der Verheißung das Unabänderliche seines Willens, mit einem Eide dazwischentrat; V. 18. Damit durch zwei unabänderliche Tatsachen, in welchen es unmöglich ist, daß Gott lüge, wir eine starke Ermunterung hätten, die wir Zuflucht genommen haben, zu ergreifen die vorliegende Hoffnung“.¹ — V. 16 begründet nicht bloß das ὅμοσον καὶ ἑαυτοῦ aus menschlichem Brauch, die Verheißung mit einem Eide zu bekräftigen, zu dem sich Gott herabgelassen habe (Kurtz). Denn abgesehen davon, daß daraus nicht erhellt, was dies für den vermeintlichen Hauptgedanken v. 13—15 ansträgt, enthält ja der Vers eine zwiefache Aussage, erstlich die, daß Menschen bei einem, der größer ist als sie, zu schwören im Brauch haben, zweitens die, daß solcher Schwur ihnen zu einer alle Widerrede ausschließenden Bekräftigung dient. Von beiden war aber in v. 13—15 die Rede, daß Gott bei sich, weil es keinen Höheren gibt, geschworen hat, um seine Verheißung zu bekräftigen, und daß Abraham darauf hin durch Standhaftigkeit im Glauben das Verheißene erlangt hat. Beides wird in v. 16 begründet, um zu zeigen, welche Bedeutung der Schwur Gottes nicht nur für Abraham, sondern zugleich für die Erben seiner Verheißung hat. Das letztere wird von v. 17 an dargelegt. — ἀντιλογία Widerrede, Widerspruch und Streit; hier in erster Bedeutung, wie 7, 7 u. 12, 3. Der Eid dient bei Menschen εἰς βεβαίωσιν zur Bekräftigung der Rede und macht aller Widerrede ein Ende. — Der Anschluß des 17. V. durch ἐν ᾧ an v. 16 gibt zu erkennen, daß v. 16 durch Begründung des in v. 13—15 ausgesprochenen Gedankens den Uebergang zu v. 17 vermittelt und ein wichtiges Glied in der Beweisführung bildet. ἐν ᾧ kann sich aber nicht auf ὁ ἕρκος beziehen, weil der Satz, den es einführt, in ἐπιστεύουσιν ausgeht. Es bezieht sich auf den ganzen Satz des 16. V.,

1) Die Rec. lautet: ἄνθρωποι μὲν γὰρ nach CDcE**KL al.; das μὲν fehlt aber in NABD*E*F al. und ist von Tisch. 8 u. Gebh. getilgt. Aber schwerlich mit Recht, da sich die Weglassung einfach daraus erklärt, daß kein δέ folgt. Dagegen ist die Zusetzung des μὲν schwer begreiflich. Der Sache nach ist das δέ in dem Contexte v. 17 enthalten.

auf die Bedeutung, welche der Eid für Menschen hat. Daran schließt sich der in v. 17 f. ausgeführte Gedanke: Da der Eid den Menschen zu einer alle Widerrede ausschließenden Bekräftigung dient, so hat Gott, um den Erben der Verheißung die Unabänderlichkeit seines Ratschlusses zu zeigen, die dem Abraham gegebene Verheißung mit einem Eide bekräftigt. ἐν ᾧ ist neutral, wie 2, 18, und heißt: bei welchem Sachverhalte oder auf Grund welcher Tatsache, d. i. da der Eid zur Bekräftigung einer Zusage oder Aussage dient, so vermittelte Gott seine Verheißung durch einen Eid, um den Erben die Unwandelbarkeit seines Wortes zu bezeugen. Grammatisch betrachtet gehört ἐν ᾧ zu ἐμεσίτευσεν dem Hauptverbum des Satzes. Da diesem aber der Participialsatz περισσώτερον βουλόμενος voraufgeht und die Bedeutung des ἐμεσίτευσεν in das rechte Licht stellt, so kann man es mit vollem Rechte zum ganzen folgenden Satz ziehen. So *Del.* gegen *Lün.*, der es blos zu ἐμεσίτευσεν, und gegen *Hofm.*, der es blos zu περισσ. βουλόμενος beziehen will. περισσώτερον heißt nicht: zum Ueberflusse, sondern: in reicherm oder völligerem Maße, wie 2, 1 u. 13, 19. — Der Ausdruck κληρονόμοι τῆς ἐπαγγ. lautet hier ebenso allgemein wie κληρονομοῦντων τ. ἐπ. v. 12. Gemeint sind natürlich nicht blos die Patriarchen oder gar nur Abraham, sondern die Christen, nur nicht mit Ausschluß der Gläubigen des A. Bundes, die ja mit uns vollendet werden, das verheißene Erbe des ewigen Lebens erlangen sollen (11, 40).¹ Aber von den Gläubigen des A. B. sieht der Verf. hier ab, weil es ihm hier nur darauf ankommt, die Leser zu ausdauernder Geduld im Glauben und in der Hoffnung zu ermuntern. Der Singul. τῆς ἐπαγγ. im Vergleich mit dem Plur. τὰς ἐπαγγελίας v. 12 begründet keine sachliche Verschiedenheit. Die Wal des Sing. erklärt sich einfach daraus, daß der Verf. noch die v. 13 u. 15 erwänte Verheißung, welche Abraham empfang und verwirklicht erhielt, im Sinne hat, und demgemäß die Verheißungen, welche die christlichen Leser des Briefs durch Glauben und Geduld erben sollen, als den Complex aller Heilsverheißungen darstellt, wie 10, 36 u. 11, 39.

Dagegen hat zwar *Hofm.* eingewandt: „Wäre unter der von Gott beschworenen Zusage jene dem Abraham gegebene Verheißung gemeint, wie könnte der Apostel als Gottes Absicht bei diesem Eidschwure bezeichnen, daß wir durch zwei unwandelbare Tathandlungen, mit welchen Gott unmöglich könne gelogen haben, eine starke Ermunterung haben sollen? Jene Verheißung hat sich ja erfüllt. Ihre vorliegende Erfüllung müßte

1) Den Zusammenhang des τῶν κληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας mit κληρονομοῦντων τὰς ἐπαγγ. v. 12 hat auch *Kurtz* erkannt und weitläufig dargelegt, aber daraus den irrigen Schluß gezogen, daß der Verf. hier nicht mehr an dem in v. 13—15 vorgeführten Factum der dem Abr. gegebenen und von ihm auch erlebten (?) Verheißung haftet, sondern wieder zu der Manung in v. 12 zurückkehrt und dieselbe durch das aus v. 13—15 gewonnene Resultat verstärkt. — Dieser Schluß zeigt evident, daß *K.* weder den Gedankengang des Verf. in v. 12—17 noch auch die Absicht und Bedeutung des Hinweises auf das Beispiel Abrahams richtig erkannt hat.

uns dann die Gewähr für das sein, woran festzuhalten wir ermuntert sein sollten; und daß Gott sie beschworen hat, wäre für uns, die wir sie erfüllt sehen, keine stärkere noch andere Ermunterung an unserer Hoffnung festzuhalten, als daß er sie selbst gegeben hat. Es müssen also zwei andere unwandelbare Tathandlungen Gottes gemeint sein, solche die für uns dasselbe sind, was für Abraham die ihm gegebene und beschworene Verheißung gewesen ist; solche also deren Verwirklichung gleicherweise für uns ein Gegenstand des Glaubens ist, wie es für Abraham die Verwirklichung des ihm Verheißenen war, wenn auch mit dem Unterschiede, daß die Verwirklichung seiner Verheißung in der Zukunft lag, während die unsere verwirklicht ist, aber im Himmel! Diese beiden unwandelbaren Tathandlungen, durch welche Gott uns das Erbe der Verheißung verbürgt hat, sollen erst in c. 7, 10 ff. erwähnt sein und darin bestehen, daß Gott Christum in Ps. 110, 4 zum Priester nach der Weise Melchisedeks für immer erklärt und diese Zusage mit einem Eide bekräftigt hat. So auch *Del.*, wie früher schon *Abresch*, *Mich.* u. *Storr*. Allein hätte der Verf. mit δύο πραγμάτων ἀμετάθετον die eidliche Zusage des Melchisedekischen Priestertums Christi gemeint, so hätte er diese auch schon hier nennen müssen, und nicht erst in 7, 20—22 zum Ausdruck bringen dürfen, weil hier jeder Leser zunächst nur an die dem Abraham beschworene Verheißung denken konnte, worauf der Zusammenhang hinweist, den *Hofm.* freilich dadurch zerrissen hat, daß er das über Abraham Gesagte mit v. 16 für abgeschlossen erklärt und mit v. 17 ff. einen neuen Gedankencomplex anheben läßt. — Der Grund aber, den *Hofm.* für seine Deutung geltend macht, daß nämlich die dem Abr. gegebene Verheißung sich erfüllt hat u. s. w., wird dadurch hinfällig, daß die Erfüllung derselben, soweit sie vor Augen lag, noch keine volle Erfüllung des Verheißenen war, und die volle Erfüllung noch Gegenstand des Glaubens blieb und noch in der Zukunft lag, wie die Christenhoffnung, die obwohl sie im Himmel vorliegt, doch für alle, die noch auf Erden in Nöten mancherlei Art leben, noch nicht verwirklicht ist. Der Verf. unsers Briefs betrachtet die Verheißung der Segnung und Mehrung Abrahams — wie *Kurtz* richtig bemerkt — „als den Keim oder Kern, aus welchem der ganze weitverzweigte Baum der Heilsverheißung hervorgewachsen ist, so daß er mit Recht die demselben beigegebene Eidesbekräftigung auch der ganzen späteren Entfaltung und Verzweigung derselben geltend ansehen kann“.

Τὸ ἀμετάθετον, was nicht versetzt und verändert wird, das Unwandelbare τῆς βουλῆς seines Gnadenwillens, d. i. des Heilsrates, welchen Gott dem Abraham verheißungsgemäß kundgetan hat und durch Christum vollendet. — μεσιτεύειν sowol transitiv: etwas vermitteln, als intransitiv: mittlerisch oder vermittelnd handeln; hier in letzterem Sinne. Mit einem Eide trat Gott als Schwörender gleichsam zwischen sich den Verheißenden und die Menschen als Empfänger der Verheißung, um durch den Schwur die Gewißheit der Verheißung zu bekräftigen. — V. 18. Damit wir durch zwei unabänderliche Tatsachen — — eine starke Ermunterung hätten. Die δύο πράγματα ἀμετάθετα sind die Verheißung, welche Abr. empfing, und der Eid.

schwur, mit welchem Gott dieselbe bekräftigte. Die Verheißung als Wort des wahrhaftigen Gottes ist für sich allein schon unabänderlich, und wird noch fester verbürgt durch den Eidschwur. παράκλησις hier nicht Trost (*Luth.* u. v. A.), sondern Manung oder Ermunterung. — οἱ καταφυγόντες nicht: die Geflüchteten, sondern die Zuflucht genommen haben; denn καταφεύγειν bed. nicht *aufugere*, sondern *profugere*. — Bei κρατῆσαι τῆς προκ. ἐλπίδος ist es fraglich, ob es zu καταφυγόντες oder zu παράκλησιν ἔχωμεν als Näherbestimmung gehört. *Bl., Hofm., Lün.* u. A. ziehen es zu παράκλησιν, welches einer Näherbestimmung nicht entbehren könne. Allein dies gilt noch vielmehr von οἱ καταφυγόντες, dieser so ganz ungewöhnlichen Bezeichnung der Christen, für welche weder οἱ πιστεύσαντες noch οἱ σωζόμενοι (Act. 2, 47) entsprechende Analogia bieten, und die one Näherbestimmung unverständlich ist, während παράκλησις seine Näherbestimmung aus dem Contexte erhält. Wir ziehen daher mit *Del., Riehm, Kurtz* u. A. die der Wortstellung gemäße Verbindung mit καταφυγόντες vor, da οἱ καταφυγόντες auch in der Bed. die Geborgenen one nähere Angabe des Ziels, wohin man seine Zuflucht genommen, oder des Orts wo man geborgen ist, kein an sich deutlicher Begriff ist, welcher den absoluten Gebrauch des Particips rechtfertigen könnte. — κρατεῖν heißt ergreifen und festhalten — beides ist hier zu verbinden. — ἡ προκειμένη ἐλπίς ist nicht die Christenhoffnung in subjectivem Sinne, die als vorliegend oder in Bereitschaft befindlich charakterisirt werde, da sie den Christen mit der Annahme des Christentums bereits *eingefloßt*, bereits als ein Gut zum Besitztum ihnen mitgeteilt ist (*Lün.*). Denn was den Christen eingefloßt und als Besitztum ihnen mitgeteilt ist, kann nicht προκειμένου heißen. Gemeint ist das, was Paulus Kol. 1, 5 τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην — ἐν τοῖς οὐρανοῖς nennt, das vor uns liegende, schon vorhandene, aber uns noch jenseitige Heilsgut, das uns im Himmel aufbehalten ist, und mit Christo offenbar und uns zuteil werden soll, Kol. 3, 4 (*Hofm.*). Dieses Heilsgut ist uns in der beschworenen Verheißung Gottes dargeboten, daß wir es im Glauben ergreifen und festhalten können, und wenn wir es festhalten, so wird es mit der Offenbarung Jesu Christi unser Besitztum.

V. 19 u. 20. „Welche wir haben als einen Anker der Seele, einen sicheren und festen und in das Inwendige des Vorhangs hineingehenden, V. 20. wohin als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, nach der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester geworden in Ewigkeit.“ — So lange wir auf Erden im Glauben wandeln, gleicht die uns dargebotene Hoffnung einem Anker, an welchem die Seele auf den Wogen des stürmischen Meeres dieser Welt einen festen Halt hat, der sie vor dem Verderben schützt. ἥν bezieht sich auf das unmittelbar vorhergenannte ἐλπίδος. Die Hoffnung vergleicht der Verf. mit dem Anker der Seele, nicht in der Seele, sondern für die Seele. Was der Anker, der sich in den Meeresgrund eingebort hat, dem von ihm gehaltenen Schiffe, das ist unserer Seele das im Himmel uns aufbewarte Hoffnungsgut. Der Anker liegt im Meeresgrunde und hält das von den Wogen hin und her

bewegte Schiff fest, daß es nicht in die stürmische See getrieben wird und an Klippen zerschellt. So hält unser im Himmel aufbewartes Hoffungsgut unsere Seele fest, daß sie nicht am Glauben Schiffbruch leidet (1 Tim. 1, 19). Diesen Anker charakterisirt der Verf. als ἀσφαλῆ zuverlässig, worauf man sich verlassen kann, καὶ βεβαίαν fest, das Schiff nicht loslassend, und εἰσερχομένην κτλ. Denn daß alle drei Bestimmungen als Prädicate zu ἄγκυραν gehören, zeigt die Verbindung derselben durch τε καὶ — καί. Das dritte Prädicat paßt zwar nicht mehr zum Bilde des Ankers, ist aber deshalb nicht mit *Bl.* von den beiden vorhergehenden zu trennen. Die Inconcinuität, daß der Schiffsancker in den unbeweglichen Meeresgrund eingesenkt ist, unser Hoffungsanker in das himmlische Heiligtum hineingeht, erklärt sich aus dem das Sinnbild weit überragenden Charakter des Versinnbildeten, und das Verbum εἰσερχομένην daraus, daß der Verf. bereits das Eingehen Christi in das himmlische Heiligtum im Sinne hat, um zu dem Thema, von dem die lange Paränese ihren Ausgang genommen, zur Darlegung des Hohepriestertums Christi überzugehen. τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος das Innere des Vorhangs, der für den Eintretenden innerhalb des Vorhangs befindliche Raum, d. i. das Allerheiligste. τὸ καταπέτασμα in der LXX meistens, im N. T. stets der innere, den Vorderraum der Stiftshütte vom Hinterraum, d. i. das Heilige vom Allerheiligsten scheidende Vorhang, s. zu 9, 3. — Ins Allerheiligste hinein, in den Ort des über den Cherubim thronenden Gottes ging der Hohepriester am Versöhnungstage mit dem Blute des Sündopfers, um die Sünden der Gemeinde zu sünen. Dorthin — heißt es v. 20 — ist eingegangen für uns als Vorläufer Jesus. Ἔπου *wo* wird im N. T. auch für das griechische ἔποι *wohin* gebraucht, indem die Vorstellung der Bewegung mit der des Zieles in einen Ausdruck zusammengefaßt ist. πρόδρομος Vorläufer, dem wir nachfolgen sollen. ὑπὲρ ἡμῶν für uns, zu unserem Besten, gehört zu εἰσῆλθεν, nicht zu πρόδρομος; denn der Hohepriester geht für die Gemeinde, aber nicht als ihr Vorläufer in das Allerheiligste ein. Die Bezeichnung πρόδρομος gilt nur von Jesu, der laut Joh. 14, 2 nach seinem Hingang zum Vater seine Jünger zu sich aufnehmen will. — Mit Bedacht ist Ἰησοῦς genannt, nicht Χριστός; denn *Jesus* ist der menschgewordene Son, der in der Eigenschaft des Hohenpriesters zu Gott eingegangen ist und die Sünung unserer Sünden vollbracht hat, kraft welcher wir in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen werden und das verheißene Erbe empfangen. Aber nicht als Hohepriester der gesetzlich-levitischen Ordnung, sondern nach der Ordnung Melchisedeks ist er durch seinen Eingang Hohepriester εἰς τὸν αἰῶνα geworden. — Indem der Verf. mit diesem letzten Satze zu dem in 5, 10 ausgesprochenen Thema zurückkehrt, um es im folgenden auszuführen, hat er κατὰ τὴν τάξιν Melchisedék dem ἀρχιερέως voraufgestellt und εἰς τὸν αἰῶνα das 5, 10 fehlt, aus Ps. 110, 4 hinzugefügt, um diese beiden Momente zu betonen, jenes durch Voranstellung, dieses durch die Stellung an das Ende des Satzes, so daß die Rede nachdrucksvoll in εἰς τὸν αἰῶνα ausklingt, vgl. 7, 3. Dabei ist aber das γινόμενος,

welches ἀρχιερέως mit εἰς τ. αἰῶνα verbindet, nicht zu übersehen, wie von *Kuriz* (in dem Exc. zu 4, 14 S. 148) geschehen ist und von allen, die das Hohepriestertum Christi erst mit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes beginnen lassen wollen. Der Verf. sagt nicht: Jesus ist durch seinen Eingang in das Inwendige des Vorhangs Hoherpriester geworden, sondern sagt: er ist dadurch Hoherpriester *in Ewigkeit* geworden, d. i. ein Hoherpriester, der nicht wie Aaron und dessen Nachfolger nach gesetzlich vollzogener Sünung das Allerheiligste wieder verlassen hat, sondern der den Thron, auf den er sich gesetzt, auf ewig einnimmt, um kraft seines einmaligen Opfers (9, 14) für alle Zeit die Gemeinde der Gläubigen bezugs ihrer Sünden vor Gott zu vertreten, 7, 25. 9, 24—26.

Cap. VII. Jesus der Son Gottes Hoherpriester nach Melchisedeks Ordnung und die das levitische Priestertum aufhebende Grösse seines Hohepriestertums.

Uebergend zur Entwicklung des Melchisedekischen Hohepriestertums Christi zeigt der Verf. zuerst v. 1—10 die Größe desselben auf, indem er v. 1—3 den Bericht über Melchisedek Gen. 14 erläutert und daraus die Erhabenheit seines Priestertums über Abraham und Levi ableitet (v. 4—10). Sodann zeigt er weiter, wie durch dieses Priestertum das levitische Priestertum samt dem mosaischen Gesetze aufgehoben und ein mit der Kraft unvergänglichen Lebens versehenes Priestertum eingesetzt worden ist (v. 11—28).

V. 1—10. Die Grösse des Melchisedekischen Priestertums Christi. — V. 1—3. Der Bericht über Melchisedek. — V. 1. „Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten, der entgegenkam dem Abraham, als dieser zurückkehrte von der Niederlage der Könige, und ihn segnete, V. 2. welchem auch den Zehnten von allem Abraham zuteilte; zuvörderst verdolmetschet König der Gerechtigkeit, sodann aber auch König von Salem d. i. König des Friedens, V. 3. one Vater, one Mutter, one Geschlechtsregister, weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens habend; ählich aber gemacht dem Sone Gottes — bleibt Priester für immerdar.“ — Diese drei Vv. bilden eine durch Appositionen und Prädicate des Subjects erweiterte Periode. Das Verbum zu οὗτος ὁ Μελεχ. ist μένει ἱερέως εἰς τὸ διηνεχές. In den Zwischensätzen βασιλεὺς Σαλήμ bis ἐμέρισεν Ἀβραάμ (v. 1 u. 2^a) sind die in Gen. 14, 18—20 über Melchisedek berichteten geschichtlichen Momente zusammengestellt. Die folgenden Sätze enthalten Prädicate und Bestimmungen, welche der Verf. aus dem Berichte Gen. 14 unter Berücksichtigung des Ausspruchs in Ps. 110, 4 ableitet. Μελεχισεδέκ (מֶלֶכִּי־עֶדֶק) war König von *Salem* (Σαλήμ) d. i. nach der Ueberlieferung der Targumisten und des *Josephus* (*Antt. I, 10, 3*) Jerusalem, welches auch Ps. 76, 3 *Salem* heißt; nicht das Joh. 3, 23 erwänte Σαλειμ, welches nach *Hieron. epist. 37* (*Opp. ed. Vall. I, 445*) die *eruditissimi*

der Hebräer seiner Zeit dafür hielten und das nach dem *Onomast.* 8 röm. Meilen südlich von Skythopolis lag, aber noch nicht aufgefunden ist (vgl. *m. Comm.* zu Joh. 3, 23); dessen angebliche Lage auch nicht zu der Begegnung Abrahams mit Melchisedek paßt; vgl. *m. Comm.* zu Gen. 14, 17. Dieser König von Salem war מֶלְכִּי־צֶדֶק כֶּהֵן Priester des höchsten Gottes, τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, des Gründers von Himmel und Erde (Gen. 14, 19 f.), also des waren Gottes. Ὁ συναντήσας (nicht δε συναντήσας, das trotz der starken Bezeugung durch *s.ABC²DEK* nur Schreibfehler ist, entstanden aus dem Zusammenlesen des ó mit συναντήσας), welcher dem Abraham entgegenging (ἔξῆλθεν εἰς συνάντησιν αὐτῷ Gen. 14, 17) bei seiner Rückkehr von dem Siege über die Könige, welche ins Thal Siddim eingefallen waren und Lot gefangen fortgeführt hatten (Gen. 14, 14). Καὶ εὐλογήσας αὐτόν und ihn (den Abraham) segnete, indem er ihn einen Gesegneten des höchsten Gottes, dessen Priester er war, nannte. — V. 2. Ihm gab Abraham auch den Zehnten von allem (πάντων) d. h. aller Habe, die er eben bei sich hatte, nämlich von der gesamten Kriegsbeute (vgl. v. 4). Durch Abgabe des Zehnten an Melchisedek erkannte Abraham dessen Priestertum als ein solches an, das kraft göttlicher Ordnung vermittelnd auch zwischen ihm und seinem Gotte stand. Dies wird durch καὶ angedeutet und in v. 4–10 typologisch verwertet.¹

Mit πρώτον μὲν ἔρχομαι beginnt die typische Ausdeutung der Attribute; zuerst der Person: מֶלְכִּי־צֶדֶק d. i. König der Gerechtigkeit, dann seiner Stadt: König von Salem d. i. König des Friedens. Diese Uebersetzung hat man für ungenau erklärt, weil מֶלְכִּי friedlich, nicht Friede = מִלְכָּה bedeute (*de W., Lün., Kurtz*). Allein wie מִלְכָּה Jer. 13, 19. Ps. 55, 21 u. 69, 23 adjectivisch vorkommt = מֶלְכִּי, so konnte auch מֶלְכִּי substantivisch gebraucht sein, wie auch *Philo (legg. alleg. 3, 25)* den Namen erklärt hat. Und daß מֶלְכִּי als Stadtname in der Bedeutung Friede substantivisch gefaßt wurde, erhellt aus der Composition des Namens מֶלְכִּי־צֶדֶק d. i. Gründung des Friedens, oder nach anderer Erklärung: Besitz des Friedens. Beide Namen erklärt der Verf. durch Uebersetzung ins Griechische, um diesen Priesterkönig als Typus Christi zu charakterisiren, da der Messias nicht nur als gerecht (Zach. 9, 9. Jer. 23, 5), sondern auch als Vermittler der Gerechtigkeit (Jer. 23, 6. 33, 15. Mal. 4, 2. Dan. 9, 24) und als Friedefürst (Jes. 9, 5. 6. Mich. 5, 3)

1) In Gen. 14, 18 ist vor dem Segnen erwähnt, daß Melchisedek dem Abraham Brot und Wein herausbrachte, nämlich zu seiner und seiner Streiter Erquickung. Dies ließ der Verf. unsers Briefs unerwähnt, weil es ihm nur auf das ankam, was Melch. als Priester getan hat. Darin daß der Apostel dieses der typologischen Beziehung auf die Spendung des heil. Abendmahls sich so nahe legende Moment ganz unbeachtet läßt, findet *Kurtz* eine Bestätigung seiner zu 6, 2 geäußerten Meinung, daß die Abendmahlslehre in unserem Briefe nicht die hervorragende Bedeutung und Stellung habe, die sie in der Soteriologie des Apostels Paulus einnehme. Aber eine Anspielung auf das heilige Abendmahl lag hier eben so völlig außerhalb des Gedankenganges als in c. 6, 2.

geweißagt war; vgl. 1 Kor. 1, 30. Eph. 2, 14 f. 17. Röm. 5, 1. — Die folgenden Prädicate ἀπάτωρ — — μήτε ζωῆς τέλος ἔχων folgert der Verf. daraus, daß in der Schrift von Melchisedek weder Vater, Mutter und Geschlechtsregister, noch Anfang und Ende des Lebens erwähnt ist. Denn daß ἀπάτωρ und ἀμήτωρ so zu verstehen ist und nicht in dem Sinne, daß Melch. vater- und mutterlos, also nicht menschlicherweise erzeugt worden sei, erhellt aus dem ἀγενεαλόγητος kein Geschlechtsregister habend, welches über seine Herkunft Aufschluß gebe, wie die levitischen Priester, bei welchen die Abstammung von Aaron unerläßliches Requisite für die Zulassung zum Altardienst war. — Dem analog sind auch die Worte: μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων zu verstehen, daß von Melchisedek in der Schrift weder Lebensanfang, noch Lebensende berichtet ist, wobei Hofm. noch darauf aufmerksam gemacht hat, daß der Verf. nicht μήτε ἀρχὴν ζωῆς μήτε τέλος, sondern μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος geschrieben hat, indem ἀρχὴ ἡμερῶν bei dem Inhaber eines Amtes der Anfang seiner Amtszeit sein kann, wie Mtth. 2, 1. Alle diese negativen Aussagen will der Verf. nicht von der Person des Melchisedek überhaupt, sondern von dem in Gen. 14 erwähnten König der Gerechtigkeit und des Friedens, der als Priester dem Patriarchen entgegenkam, verstanden wissen. Von diesem Könige und Priester ist ἀπάτωρ, ἀμήτωρ *cel.* ausgesagt, was freilich nicht in dem Sinne, daß er keinen priesterlichen Vater, keine priesterliche Mutter und keine priesterliche Genealogie hatte, verstanden werden darf, da eine priesterliche Mutter ein *nonsens* wäre. „Denn handelte es sich hier nicht um Melchisedek den Priester, so wäre es doch wahrlich nichts Absonderliches, daß in der heil. Geschichte Einer vorkommt, von dem Vater und Mutter nicht genannt und keine Abkunft angegeben ist“ (Hofm.). Als bedeutungsvoll hebt der Verf. dieses Schweigen der Schrift über Herkunft und Abstammung Melchisedeks bloß in der Beziehung hervor, daß er priesterlich an dem Abnherrn des Volkes Gottes handelt, und von demselben als Priester anerkannt wird, während das sonstige heilsgeschichtliche Priestertum ein an die aaronitische Abstammung gebundenes ist. Diese Beziehung, in welcher die genannten Prädicate von Melchisedek hervorgehoben sind, deutet der Verf. in ἀφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ an: ähnlich aber gemacht dem Sone Gottes, nicht: verglichen (Luth. u. A.). Denn ἀφομοιοῦν heißt nicht: zwei Gegenstände mit einander vergleichen, sondern: die Züge der Aenlichkeit von dem einen Gegenstand nehmen und auf den anderen übertragen (Del., Kurtz). Das Urbild ist der Son Gottes als ewiger Hoherpriester, von dem die genannten Züge auf Melchisedek in der Schrift übertragen sind, um ihn zum Typus des Sones Gottes hinsichtlich seines Hohepriestertums zu stempeln.

Dieser Satz ist aber nicht bloß auf die von ἀπάτωρ an genannten Prädicate zu beziehen (Bl., Lün., de W., Del. u. A.), sondern auf die ganze Ausdeutung des biblischen Berichts von πρῶτον μὲν ἔρη. an (Hofm., Kurtz), und ist durch δὲ in sehr abgeschwächter Bedeutung aber als Erläuterung beigefügt (vgl. Winer §. 53, 7 S. 413). — Ὁ υἱὸς

τ. θεοῦ ist nicht der ewige *Logos*, sondern wie 1, 2 der menschengewordene Son Gottes, dem der Melchisedek in der Schrift darin gleichgemacht ist, daß von ihm weder Herkunft noch Lebensanfang und Ende berichtet ist.¹ Als der Son, durch den auch die Welten gemacht sind, hat er weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens. Uebrigens ist ἀπάτωρ und ἀμήτωρ weder so zu pressen, daß man behaupten könne, dem Sprachgebrauche unsers Briefes sei trotz 1, 5 die Bezeichnung Gottes als ὁ πατήρ Jesu Christi fremd (*Kurtz*), noch sind beide Prädicate so zu trennen, daß man ἀπάτωρ auf die Menschheit, ἀμήτωρ auf die Gottheit Christi, und nur ἀγενεαλόγητος auf das Hohepriestertum Christi bezieht. — Das ἀφομοιωμένος gründet der Verf. nicht auf Ps. 110, 4, als wo Melchisedek in ein solches Gleichheitsverhältnis zum Sone Gottes gesetzt sei; denn dort wird umgekehrt der Son Gottes mit Melchisedek verglichen. Das ἀφομ. hat der Verf. aus Gen. 14, 14 erschlossen, von der Ueberzeugung aus, daß Gott die Geschichte seinem Ratschlusse gemäß so gestaltet und ordnet, daß in ihr Personen, deren Leben und Wirken keimartige Vorgänge heilsgeschichtlicher Tatsachen zeigen, unter Leitung des heil. Geistes auf eine Weise geschildert sind, aus welcher der vorbildliche (typische) Charakter derselben erkannt werden kann und soll. Bei solchen Vorgängen ist auch das Schweigen der Schrift bedeutsam; nur darf man dies nicht mit den Rabbinen auf jedes beliebige Schriftwort ausdehnen und darin Mysterien suchen wollen.²

1) Schon *Chrysost.* hat bei ἀφομοιωμένος δὲ τῷ ὄψι τ. θεοῦ die Frage aufgeworfen: καὶ ποῦ ἡ ὁμοιότης und richtig so beantwortet: ὅτι τούτου κἀκείνου τὸ τέλος ἀγνοοῦμεν καὶ τὴν ἀρχήν· ἀλλὰ τούτου μὲν παρὰ τὸ μὴ γεγράφθαι, ἐκείνου δὲ παρὰ τὸ μὴ εἶναι. Ueberhaupt ist die im Texte gegebene Erklärung in der Hauptsache von jeher in der Kirche die herrschende gewesen, der gegenüber nur einzelne Ausl. nach streng buchstäblicher Deutung ἀπάτωρ κτλ. so verstanden, daß Melchisedek weder Vater, noch Mutter, noch Geschlechtstafeln gehabt, und der Verf. unsers Briefs ihn für ein übermenschliches Wesen gehalten habe. So *Origen.* u. *Didym.*, die ihn für einen Engel, *Hierakas* (bei *Epiph. haer. 67*) und der Verf. von *Hilarii Quaest. in V. et N. Test. qu. 109*, die ihn für eine Ensarkose des heil. Geistes ansahen, die Fraction der theodotianischen Melchisedekianer, die ihn als μεγάλην τινά δύναμιν θεῶν beschreiben, ferner einige von *Epiph. haer. 55, 7* genannte Kirchenlehrer, später *Molmaeus, Cunaeus, J. H. Hottinger, de decimis Jud. c. 15* u. A., die in Melchisedek eine vormenschliche Erscheinung des Sones Gottes erblickten, endlich in neuester Zeit noch *Nagel*, über die Bed. Melchisedeks im Hebr. brief, *Theol. Stud. u. Krit. 1849 S. 332 ff.*, welcher in der Aussage unseres Briefes die jüdische Vorstellung fand, daß Melchisedek nicht auf natürlich-menschlichem Wege geboren, und wie Henoch und Elia in den Himmel entrückt worden sei und one Aufhören Priester bleibe.

2) Mit vollem Rechte hat schon *Riehm S. 195 ff.* diese typische Ausdeutung des Berichts Gen. 14 über Melchisedek von der allegorischen Interpretationsweise unterschieden, und den Unterschied beider so bestimmt, daß die allegorische Deutung eine rein willkürliche ist, die auf ein Schriftwort angewendet nicht auf dem Grund des geschichtlichen Sinnes des betreffenden Ausspruchs ruht und in keinem inneren Zusammenhange mit dem steht, was nach der betreffenden Erzählung wirklich geschehen ist, sich von dem Boden der Geschichte ganz losreißt und im besten Falle

Mit μένει ἱερεὺς κτλ. schließt die mit οὗτος γὰρ ὁ Μελχ. begonnene Periode: ‚Dieser Melchisedek bleibt Priester für immer‘. οὗτος weist auf 6, 20 zurück, wo Jesus als nach der Ordnung Melchisedeks Priester εἰς τὸν αἰῶνα geworden bezeichnet ist. Der Sache nach ist also οὗτος ὁ Μελχισεδέκ gleichbedeutend mit: Jesus, von dem hier (v. 3) ausgesagt wird, daß er Priester bleibt εἰς τὸ διηνεχές für immer d. h. one Aufhören oder Aenderung seines Priestertums. Den Satz so zu verstehen, erheischen die Appositionen des Subjects, die sich in den Satz: dieser in Gen. 14 dem Sone Gottes ähnlich gemachte, d. h. als Typus des Sones Gottes geschilderte Melchisedek bleibt Priester für immer, zusammenfassen lassen. Dadurch wird der Nachdruck keineswegs ausschließlich auf οὗτος gelegt, was *Lün.* für sprachlich unstatthaft erklärt, und zugleich irrig behauptet, daß das Subject in μένει natürlich der Melchisedek der Genesis sei. Denn nicht der historische König von Salem, welcher dem Abraham entgegengieht und ihn segnet, ist das Subject zu μένει, sondern der in Gen. 14 als Typus des Sones Gottes gezeichnete Melchisedek. Dies meinte one Zweifel auch *Wieseler* mit seiner dem Misverständnisse ausgesetzten Erklärung: ‚der eben genannte (6, 20) Melchisedek der Psalmstelle oder der ware antitypische Melchisedek oder Mesias‘. Diese Auffassung erhält dadurch eine nicht unwichtige Bestätigung, daß alle Versuche, die Worte von dem geschichtlichen, zu Abrahams Zeit lebenden Melchisedek zu erklären, sich als haltlos herausstellen. So die Deutung *Riehm's*, daß Melchisedek Priester in Ewigkeit bleibt, indem wie über sein Lebensende so auch über das Auf-

den Charakter der Willkürlichkeit nicht verleugnen kann. Die typische Auslegung dagegen hat objective Wahrheit; sie ruht auf der geschichtlichen Bedeutung des betreffenden Instituts oder Ereignisses. ‚Ihre Voraussetzung ist, daß ein und dieselbe Idee im Verlaufe der Heilsgeschichte zuerst in vorläufiger, unvollkommener Weise sich verwirklicht hat, und später der ganzen Fülle ihres Inhalts nach ins Dasein getreten ist. In diesem Falle ist die erste, unvollkommene Verwirklichung vermöge der die Heilsgeschichte beherrschenden und gestaltenden Teleologie ein Vorbild (Typus) der späteren, vollkommenen Verwirklichung der Idee. Die in einem Institute verkörperte oder in einem Ereignisse als die dasselbe beherrschende Macht in's Leben getretene Idee ist das innere Band zwischen dem geschichtlich Wirklichen und den von der typischen Deutung daraus entwickelten Wahrheiten; diese heftet sich daher nicht an zufällige Aenlichkeiten, sondern sie geht von dem mehr oder weniger klaren Verständnisse des inneren Wesens, des idealen Kerns eines Institutes oder eines geschichtlichen Hergangs aus‘ u. s. w. Hiernach — bemerkt dann *R.* S. 197 weiter — ‚ist in dem, was der Verf. c. 7 von Melchisedek sagt, nicht ein willkürlich-allegorisches, sondern ein objectiv berechtigtes typisches Interpretationsverfahren anzuerkennen. Denn es sind offenbar keine zufälligen Aenlichkeiten, sondern es ist die Idee, deren Träger Melchisedek ist, um deren willen, unser Verf. ihn als ein Vorbild Christi betrachtet. Tritt uns doch im ganzen A. Test. keine andere Erscheinung entgegen, in der sich die Idee eines an keine Abstammung geknüpften, allein auf persönliche Eigenschaften gegründeten und mit königlicher Würde und Macht verbundenen Priestertums verkörpert hat, als die hohe und geheimnisvolle Gestalt Melchisedeks. Als Repräsentant dieser Idee ist Melchisedek ein Typus des neustest. Priesterkönigs‘.

hören seines Priestertums nichts überliefert ist. Diese Deutung scheidert daran, daß sie den wichtigen Satz ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ ganz außer betracht läßt. Und die Ansicht *Auberlen's* (Theol. Stud. u. Krit. 1857 S. 453 ff.), daß Melchisedek in keinem anderen Sinne ewiger Priester genannt werde, als es nach der Apokalypse alle seligen Geister sind, hat schon *Riehm* S. 202 mit der schlagenden Bemerkung widerlegt, daß sowohl das ζῆν als auch das Priesterbleiben in diesem Sinne wenigstens den frommen levitischen Priestern ebenso gut zukommt, als dem Melchisedek. Mit dieser Gegenbemerkung ist zugleich die Erklärung von *Kurtz*: „daß wenn auch die priesterliche Thätigkeit Melchisedeks aufhört, doch sein priesterlicher Charakter fortbesteht“, widerlegt. Denn auch dies läßt sich von jedem frommen levitischen Priester sagen, während doch der Verf. das μένειν ἱερέα als etwas den Melchisedek vor den levitischen Priestern Auszeichnendes hervorhebt und in v. 23 daraus, daß die levitischen Priester durch den Tod verhindert werden zu bleiben, ihre Inferiorität beweist. — Zu beachten ist noch, daß der Verf. hier nicht wie 6, 20 ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα wiederholt, sondern μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεχές schreibt. Denn εἰς τὸ διηνεχές unterscheidet sich von εἰς τὸν αἰῶνα so, daß letzteres die Endlosigkeit, jenes dagegen den stetigen Fortbestand ausdrückt (*Bl., Hofm.*), also besagt, daß Melchisedek Priester bleibt für alle Zeit. Dies paßt aber nicht auf den geschichtlichen Melchisedek und beweist, daß der Verf. diese Aussage nicht daraus, daß in der Schrift vom Aufhören seines Priestertums nichts überliefert ist, erschlossen oder gefolgert hat. Die Worte besagen, daß das Priestertum, als dessen Träger er der heil. Geschichte angehört, sein eigen geblieben und auf keinen anderen übergegangen ist. „Was er dem Abraham gegenüber in der heil. Geschichte ist, das bleibt er, one daß es ein Ende nimmt, indem ihm darin niemand nachfolgt, so wenig als er darin eines Anderen Nachfolger gewesen ist“ (*Hofm.*).

V. 4—10. Die hohe Bedeutung dieses vorbildlichen Priesters erhellt aus den beiden Gen. 14 erwänten Tatsachen, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gegeben und dieser ihn gesegnet hat. — V. 4—7. „Schauet aber, wie groß ist dieser, dem auch Zehnten Abraham gegeben hat von der Beute, er der Patriarch. V. 5. Und zwar haben die, welche von den Söhnen Levi's das Priestertum überkommen, ein Gebot zu bezehnten das Volk nach dem Gesetz d. i. ihre Brüder, obwol dieselben aus der Lende Abrahams hervorgegangen sind; V. 6. Der aber, dessen Geschlecht nicht von ihnen hergeleitet wird, hat Abraham bezehntet und den Inhaber der Verheißungen gesegnet. V. 7. One alle Widerrede aber wird das Geringere von dem Höheren gesegnet“. — In v. 4 wird darauf hingewiesen, wie groß Melchisedek in der heil. Geschichte dasteht, da Abraham ihm sogar den Zehnten gegeben hat. θεωρεῖτε schauet, nämlich im Geiste, d. h. erwäget. πηλίκος wie groß d. h. erhaben οὗτος dieser, dem laut dem v. 2 Erwänten Abraham, der Patriarch den Zehnten gegeben hat, ἐκ τῶν ἀποθνήσκων vom besten Teile der Beute; ἀποθνήσκια aus ἄκρος und θίς Haufen gebildet, das auf

einem Haufen (Getraide oder Beute) oben auf Liegende d. i. das Beste desselben. Durch die an das Ende des Satzes gestellte Apposition δ πατριάρχης wird die Bedeutung dieses Factums ins Licht gestellt: Abraham der Erzvater und Ahnherr des Volkes Gottes oder des Geschlechts der Verheißung. — Wie hoch dadurch Melchisedek gestellt wird, zeigt sich, wenn man damit die Stellung der levitischen Priester vergleicht. V. 5 u. 6. Καὶ οἱ μὲν *atqui* und jene zwar — das Correlat zu οἱ μὲν ist δ δέ v. 6. Bei οἱ ἐκ τῶν οἰῶν Ἀεὶ ist streitig, ob ἐκ partitiv zu fassen sei (*Linn.*) oder die Herkunft, Abstammung ausdrückē (*Del., Hofm.* u. A.). Die Abstammung liegt schon in dem οἰῶν. Söhne Levi's sind seine Nachkommen. οἱ τὴν ἱερατείαν λαμβ. sind also diejenigen von Levi's Nachkommen, welche das Priesteramt empfangen. Da diese nun nur einen Teil oder einen Zweig von Levi's Nachkommenschaft ausmachen, so erscheint auch die partitive Fassung des ἐκ berechtigt, und wird nur, sofern sie exclusiv geltend gemacht wird, contextwidrig. Denn offenbar will der Verf. nicht das betonen, daß nur ein Teil der οἰῶν Ἀεὶ das Priesteramt bekommen, sondern will vielmehr sagen, daß diejenigen Nachkommen Levi's, welche das Priesteramt erhalten, nämlich die Aaroniden, das Recht zur Bezehnung des Volks haben. Die Beziehung der Worte auf die Nachkommen Aarons oder die Priesterschaft erklärt zwar *Kurtz* für irrig, weil, nach ihr der Verf., da die Priester nicht von den Söhnen, sondern nur von einem der Söhne Levi's abstammen, statt ἐκ τῶν οἰῶν Ἀεὶ hätte ἐκ τοῦ Ἀαρῶν oder ἐκ τοῦ Ἀεὶ sagen müssen'. Allein diese Forderung wäre doch nur in dem Falle berechtigt, wenn der Verf. *ex professo* von der Herkunft der Priester hätte handeln und die genealogische Abstammung Aarons und seiner Söhne als den Lesern unbekannt hätte dartun wollen. Da aber die Genealogie Aarons im A. T. klar vorlag und für die Argumentation der vorliegenden Stelle nicht einmal der Unterschied zwischen Priestern und Leviten von Bedeutung war, so konnte er sich unbedenklich kurz so ausdrücken und mit οἱ ἐκ τῶν οἰῶν Ἀεὶ die Abstammung der mit dem Priesteramte betrauten Leviten angeben. — Nicht beweiskräftiger ist der andere aus dem Prädicate ἐντολήν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαόν von *Kurtz* für seine Deutung entnommene Grund, daß nämlich nach Gesetz und Praxis (Num. 18, 20 ff. Neh. 10, 38) nicht die Priester, sondern die Leviten den Zehnten vom Volke erhoben, aber davon freilich den Zehnten an die Priester zu entrichten hatten. Denn hier nach hatte doch die Priesterschaft unzweifelhaft das Recht nach dem Gesetze ἀποδεκατοῦν τὸν λαόν einen Zehnten vom Volke zu bekommen, und der Verf. hatte dem Zwecke seiner Ausführung gemäß nicht nötig, die Modalität des Empfangs dieses Zehnten näher zu bestimmen. Dagegen läßt sich auch aus dem καὶ Ἀεὶς ὁ δεκάτας λαμβάνων (v. 9) kein begründeter Zweifel herleiten, da Levi als Zehntenbekommer betrachtet werden konnte, nicht nur wenn alle seine Nachkommen, sondern auch, wenn der eine priesterliche Zweig Levi's gesetzlich berechtigt war, vom Volke den Zehnten zu empfangen und ihn wirklich empfing.

Entscheidend spricht gegen die Beziehung des οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λεβὶ auf die Levitenschaft die Apposition τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες. Denn ἱερατεία bezeichnet den Priesterdienst (Luk. 1, 3) und ist in der LXX Uebersetzung des hebr. כהן Priestertum d. i. Amt und Dienst der Priester, nicht der Leviten. Zwar kommt in unserem Briefe ἱερατεία nicht weiter vor, sondern in v. 11. 12. 14 u. 24 ἱερωσύνη, aber dies erklärt sich aus dem Unterschiede, daß ἱερατεία den Priesterdienst und Priesterstand, ἱερωσύνη das Amt und die Würde des Priestertums bezeichnet, wovon in den angef. Vv. die Rede ist, obwol in der LXX dieser Unterschied nicht festgehalten ist, sondern in ἱερατεία beide Begriffe zusammenfließen. Ferner waren die Leviten zwar Gehilfen der Priester, aber im Gesetze ist ihr Dienst von dem der Priester streng geschieden, so daß der von Kurtz beigebrachte Kanon *quod quis per alios fecit ipse fecit* auf das Verhältnis der Leviten zu den Priestern keine Anwendung leidet. Auch konnte der Verf. um so weniger an die Leviten denken, als er hier schon den priesterlichen Dienst der Sünung des Volks im Auge hat. Hätte er die vermöge ihrer Abstammung zum Priestertum zugelassenen Leviten gemeint, „so mußte er οἱ υἱοὶ Λεβὶ (οἱ) τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες schreiben. Wie die Worte lauten, stellt er dem Melchisedek nicht die Levitenschaft, sondern die levitische Priesterschaft entgegen. Diese Bemerkung von Del. ist unanfechtbar, mag man mit ihm die Worte in dem Sinne fassen: ‚diejenigen, welche von den Söhnen Levi's her d. i. vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priestertum bekommen‘, oder mit Hofm. u. A.: ‚die als Angehörige Levi's den Priesterdienst überkommen haben‘, wobei das wegen λαμβάνοντες weggelassene ὄντες in Gedanken supplirt wird.¹ — κατὰ τὸν

1) Die Erklärung von Del. konnte Holtzh. nur so ablehnen, daß er die Worte: ‚vermöge ihrer Abstammung von Levi‘ in: ‚aus ihrer (der Kinder Levi's) Hand‘ umdeutete. Und mit Lün. für diese Auffassung verlangen: daß der Verf. οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λεβὶ ὄντες καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες hätte schreiben müssen, ist eine unbillige, schulmeisterliche Forderung. — Die vermeintliche Schwierigkeit aber, daß nicht die Priester selbst, sondern die Leviten den Zehnten vom Volke erhoben und davon den Zehnten an die Priester entrichteten, die Priester also eigentlich nur den hundertsten Teil erhielten, läßt sich auch nicht mit Bleek, dem Del. in der ‚Rechtfertigung von Hebr. 7, 5‘ in d. Ztschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1863 S. 16 ff. beipflichtet, durch die Annahme heben, daß in der späteren Zeit, wie aus Joseph. und dem Talmude zu ersehen, die Priester selbst den Zehnten in Jerusalem von dem Volke empfangen; weil der Verf. unsers Briefs nirgends auf dem Gesetze nicht conforme Einrichtungen der späteren Zeit, sondern überall nur auf das im Gesetz Verordnete Rücksicht nimmt. Die Schwierigkeit schwindet, sobald man sich nur klar macht, warum der Verf. die Priesterschaft nach Levi benennt, nicht nach Aaron; daß er dies nämlich tut, „um das Priestertum, welches er dem des Melchisedek gegenüberstellt, als die bevorrechtende Besonderheit eines der Stämme (vgl. 7, 14) zu bezeichnen, aus denen Abrahams Nachkommenschaft bestand, indem es ihm ja darauf ankam, das Verhältnis auszu-drücken, in welchem ein Teil der Nachkommenschaft dessen, von dem Melchisedek den Zehnten genommen hat, als Zehntenempfänger zur übrigen stand‘ (Hofm.).

νόμον gehört zu ἐντολὴν ἔχουσιν (*Bl., Lün., Kurtz*); νόμος ist das Gesetz als Ganzes, ἐντολή ein einzelnes Gebot desselben; κατὰ τὸν νόμον ist zugesetzt, um darauf hinzuweisen, daß das Gebot der Zehntung des Volks ein organischer Bestandteil der gesetzlichen Verfassung des Volks war. — Abzuweisen ist die Verbindung des κατὰ τὸν νόμον mit τὸν λαόν (*Böhme, Hofm.*), weil dann der Artik. τὸν vor κατὰ τ. v. nicht hätte fehlen dürfen, da Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα hiefür keine beweiskräftige Parallele liefert. Sollte aber nach *Hofm.*'s Deutung das Volk in dem Sinne gemeint sein, wie es gesetzlich der Priesterschaft gegenüber $\kappa\alpha\tau\alpha$ heißt, so durfte κατὰ νόμον keinen Artikel haben. — Auch die Verbindung des κατὰ τὸν νόμον mit ἀποδεκατοῦν (*Del., Ev. u. A.*) ergibt einen ungehörigen Gedanken, da es außer der gesetzlich bestimmten, keine andere, vom Gesetze unabhängige Bezahlung des Volks gab. — ἀποδεκατοῦν bed. hier bezehnten d. h. den Zehnten von jemand erheben, wofür v. 6 u. 9 das einfache δεκατοῦν steht; dagegen in Luk. 8, 12. 11, 42. Mtth. 23, 23 bedeutet es: den Zehnten entrichten.

Um die Bedeutung, die sich aus der gesetzlichen Zehntenvorschrift für die Stellung der Priester zum Volke ergibt, noch mehr hervorzuheben, ist zu τὸν λαόν die Erläuterung zugesetzt: ‚das ist ihre Brüder‘; αὐτῶν der das Priestertum innehabenden Nachkommen Levi's, die mit dem Volke gemeinsam von Abraham abstammen. ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος τινός ist LXXÜbersetzung des hebr. $\text{עַל־בְּרַחְמֵי אַבְרָהָם}$ Bezeichnung der leiblichen Abstammung, Gen. 35, 11. 2 Chr. 6, 9. Dadurch, daß das zehntengebende Volk in Bruderverhältnis gemeinsamer Abstammung von Abraham zu den zehntenempfangenden Söhnen Levi's steht, sind die Träger des Priestertums Bevorrechtete unter denen, welche durch die Abstammung von Abraham ihre Brüder sind. Ganz verfehlt haben *Böhme u. Bl.* den Sinn, indem sie ihn so bestimmten, daß die durch die levitischen Priester Bezehneten doch immer deren Brüder seien, was nicht so auffallend sein könne, als wenn Abraham selbst dem Melchisedek den Zehnten entrichtete. Sollte dies der Sinn sein, so müßten die beiden Sätze lauten: obgleich sie Abrahams Nachkommen sind, so sind sie doch Brüder der Zehntenempfänger (vgl. *Hofm., Del. u. Lün.*). Letzterer bemerkt richtig, daß durch v. 5 die levitischen Priester als *primi inter pares* charakterisirt werden sollen. Doch ist der Schwerpunkt der Antithese v. 5 u. 6^a nicht mit *Del.* so zu bestimmen: ‚Durch eine göttliche Gesetzesbestimmung sind die Priester Israels vermöge ihrer Abstammung von Levi bevorrechtet, den Zehnten von ihren Brüdern, den übrigen Abrahamiden zu nehmen; Melchisedek dagegen hat den Zehnten von Abraham erhoben, dem Stammvater der Zehntenpflichtigen nicht nur, sondern auch Zehntenberechtigten, one daß er durch ein Gebot verpflichtet war ihn zu geben‘. Denn davon daß weder Melchisedek durch ein Gebot dazu ermächtigt, noch Abraham dazu verpflichtet war, steht in v. 6 nichts zu lesen, sondern nur, daß Melchisedek $\mu\eta\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\xi}\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu$ war. Diese Worte bilden den Gegensatz zu $\omicron\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omega\nu\ \upsilon\iota\omega\nu\ \Lambda.\ \iota\epsilon\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha\nu\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$, woraus klar erhellt, daß $\omicron\delta\ \delta\acute{\epsilon}$ weder für sich zu nehmen noch durch $\iota\epsilon\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha\nu\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\ \tau\omega\nu$

vervollständigen ist (*Böhme, Klee* u. A.), noch ἐξ αὐτῶν auf die Israeliten (*C. a. Lap., Schulz* u. A.) oder auf Levi und Abraham (*Grot.*), noch auf τῶν υἱῶν Ἀεὺλ (*Lün., Kurtz*) bezogen werden kann, sondern sich auf die Priester aus den Söhnen Levi's bezieht. Das μὴ vor γενεαλ. statt οὐ ist gewält, nicht weil recht stark verneint werden soll (*Winer* S. 453), sondern weil die Verneinung nur zu dem Prädicat γενεαλογούμενος, nicht zu dem Subject ὁ δὲ gehört, und μὴ γενεαλ. den Sinn ausdrückt: one daß sein Geschlecht von ihnen abgeleitet würde (*Lün., Kurtz, Hofm.*). Gemeint ist Melchisedek, der Abraham bezehntet hat, worin seine Superiorität über Abraham zu Tage tritt. Ueberdem hat er ihn, den Inhaber der Verheißungen gesegnet, was ihn, da nach allgemeinem Zugeständnisse das Geringere von dem Höheren gesegnet wird, im Verhältnis zu Gott noch viel höher stellt als Abraham, der vermöge der Verheißungen, welche er empfangen, Ahnherr des gesetzlich in Priester und Gemeinde gegliederten Volkes Gottes geworden ist. In v. 7 sind Subject und Object τὸ κρείττον und τὸ ἕλαττον neutral, um die allgemeine Geltung der Aussage der betonen, da der Verf. ja Personen im Auge hat, vgl. *Winer* S. 167. Demnach ist Melchisedek in zwiefacher Hinsicht über Abraham erhaben. Durch die Zehntung Abrahams steht er über der vom Gesetze geschaffenen Ordnung der Dinge; durch die Segnung desselben steht er über dem in die Verheißung gefaßten Heile. — Dazu kommt v. 8—10 noch ein anderer Vorzug, indem er auch die levitischen Priester und deren Ahnherrn Levi selber überragt.

V. 8. „Und hier zwar nehmen Zehnten hinsterbende Menschen, dort aber einer, der das Zeugnis erhält, daß er lebt. V. 9. Und daß ich so sage, durch Abraham ist auch Levi, der den Zehnten empfängt, bezehntet worden. V. 10. Denn er war noch in der Lende des Vaters, als ihm entgegenkam Melchisedek“. — V. 8. Während die levitischen Priester, welche Zehnten von ihren Brüdern nehmen, hinsterbende Menschen sind, wird von Melchisedek, der den Zehnten von Abraham empfängt, in der Schrift bezeugt, daß er lebt. — ὧδε μὲν hier zwar d. i. im Bereiche des levitischen Priestertums; ἐκεῖ δὲ dort aber d. i. in Melchisedeks priesterlicher Stellung zu Abraham. Jene Tatsache als näher liegend und bis in die Gegenwart hineinreichend ist durch ὧδε, diese durch ἐκεῖ als zeitlich entferntere bezeichnet. Der Plural δεκάτας steht, weil die Leviten jährlich Zehnten erhoben. ἀποθνήσκοντες steht als Hauptbegriff vor ἄνθρωποι, und ist von θνητοί sterblich zu unterscheiden, das Sterben nicht als der menschlichen Natur anhaftend, sondern nur als zeitlichen Vorgang ausdrückend. Menschen die hinsterven, nur als zeitweilige Inhaber des Priestertums Zehnten empfangen, die also das ihnen damit erteilte Vorrecht vor dem Volke nicht kraft ihrer Persönlichkeit, sondern nur als verschwindende Glieder der Familie Aarons besitzen. Anders bei Melchisedek, dem bezeugt wird, daß er lebt, dessen bevorrechtete Stellung, die in der Annahme des Zehnten von dem Patriarchen Abraham zu Tage tritt, ihm vermöge seiner Persönlichkeit zusteht. Dieser zweite Satz ist aus dem ersten durch δεκάτην

λαβάνει zu vervollständigen. Nun ist zwar Melchisedek, der Zeitgenosse Abrahams auch gestorben und empfängt keinen Zehnten mehr. Aber diesen historischen König und Priester von Salem meint auch der Verf. unsers Briefes nicht, sondern jenen heilsgeschichtlichen Melchisedek, der in der Schrift dem Sone Gottes ähnlich dargestellt ist. Von diesem gilt: μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ. Daß damit das Zeugnis der heil. Schrift gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Fraglich ist nur, auf welche Schriftstelle bezug genommen ist, ob auf Gen. 14, daß er weder Anfang noch Ende des Lebens hat (so *Calv.*, *Beng.*, *Del.*, *Hofm.* u. A.) oder auf Ps. 110, 4 (so schon *Theodrt.*, *Bl.*, *Kurtz* u. v. A.), oder ob beide Stellen mit einander combinirt sind und aus beiden zusammen die Folgerung ὅτι ζῆ gezogen ist (*Böhme*, *Riehm* S. 201. 454 u. A.). Für die erstere Annahme läßt sich geltend machen, daß von dem Zehnten, den Melch. von Abraham empfing, nur in Gen. 14 die Rede ist, und daß schon in v. 3 aus jenem Bericht gefolgert ist, daß Melch. weder Anfang noch Ende des Lebens hat. Erwägt man aber, daß unser Verf. dort schon den Bericht über Melchisedek im Lichte von Ps. 110, 4 deutet, so kann man auch das μαρτυρ. ὅτι ζῆ hier nicht blos aus Gen. 14 ableiten, und eine Bezugnahme auf Ps. 110 nicht ausschließen. Denn wengleich das priesterliche Tun Melchisedeks lediglich eine Handlung seines persönlichen Lebens ist (*Hofm.*), ein Lebensact, der aus keinerlei geschlechtlichem Zusammenhange hervorgeht, sondern rein in der Macht seiner Persönlichkeit wurzelt (*Del.*), so läßt sich doch aus diesem Acte persönlicher Lebensbetätigung nicht der Schluß ziehen: ὅτι ζῆ in dem Sinne, daß er nicht stirbt, als Priester ewig lebt.

In v. 9 f. wird die Erhabenheit des Priesters Melchisedek über die levitische Priesterschaft weiter darin gezeigt, daß durch die Zehntung Abrahams auch Levi der Stammvater der levitischen Priester gezehntet worden sei. Diese paradoxe Behauptung leitet der Verf. mit der Formel ὡς ἔπος εἰπέναι ein, die im N. T. sich nur hier findet, bei den Klassikern und bei Philo aber oft vorkommt (s. die Belege bei *Bleek*), theils in dem Sinne: um es mit einem Worte d. h. kurz zu sagen, oder: so zu sagen, gewissermaßen. Hier ist sie nicht in ersterem Sinne gebraucht (*Wolf*, *Beng.* u. A.), sondern im zweiten. So schon *Vulg.*, *Luth.*, *Erasm.* u. die Meisten. Der Verf. deutet damit an, daß die folgende Aussage trotz ihrer Kühnheit eine tiefe Wahrheit enthält, nur nicht buchstäblich, sondern geistig verstanden sein will. Durch Abraham d. h. dadurch daß Abraham an Melchisedek Zehnten entrichtete, ist zugleich Levi gezehntet worden, weil er damals noch in der Lende des Vaters d. i. des Patriarchen potentiell beschloßen war. Abraham war bei dem Vorgange mit Melchisedek noch kinderlos, aber vermöge göttlicher Verheißung zum Ahn nicht blos der zwölf Stämme Israels, sondern auch der weiteren heilsgeschichtlichen Entfaltung Israels bestimmt. Kraft dieser Verheißung präexistirte Levi, der wie ὁ δεκάτος λαβάνων zeigt, nicht als Einzelperson, sondern als Stammvater und Repräsentant der Priester und Leviten in betracht gezogen ist, nicht blos *ratione*, wie *Augustin* sagt, sondern auch ratschlußmäßig als Zehntenempfänger, in

Abraham. Diese Behauptung des Verf. gründet sich demnach nicht allein auf den organischen Zusammenhang aller ein Geschlecht ausmachenden Individuen, sondern zugleich auf den gottgeordneten Zusammenhang der heil. Geschichte, für deren Entwicklung Abrahams Tun und Verhalten grundlegende und vorbildliche Bedeutung hat (*Del.*). Daraus ist freilich nicht mit *Hofm.* der Satz zu folgern, daß in Abraham auch Levi ein außerhalb der Schranke des Gesetzes und außerhalb des Bereichs der Verheißung bestehendes Priestertum Melchisedeks anerkannt habe. Denn die Worte: durch Abraham ist auch der noch in der Lende des Vaters beschlossene Levi gezeihntet worden, enthalten nicht die mindeste Andeutung darüber, daß Levi diese Zehntung oder die darin enthaltene Unterordnung unter Melchisedeks Priestertum anerkannt habe. Der Apostel will — wie selbst *Hofm.* richtig bemerkt — nur zeigen, wie hoch im Lichte des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs das Priestertum Melchisedeks über dem levitischen stehe. Zu diesem Behufe macht er geltend, was es für den Träger des letzteren gewesen ist, daß Abraham in den Fall gekommen war, an Melchisedek den Zehnten zu geben. Die Bedeutung dieses Vorgangs für die verheißungsgemäß von Abraham abstammende Gemeinde Gottes und namentlich für den Teil derselben, welchem das Gesetz das Priesteramt in ihr überwies, faßt er in den paradoxen Satz, daß Levi in Abraham gezeihntet worden sei. „Durch des Ahnherrn Untergebung unter Melchisedeks Priestertum war dem zehntenempfangenden Teile der Nachkommenschaft im voraus eine Stelle in der Heilsgeschichte angewiesen, welche der von Melchisedek eingenommenen untergeordnet war“ (*Hofm.*). Nur in diesem Sinne war und blieb Melchisedek für Levi der Priester, welchem der Ahnherr der Gemeinde Gottes den Zehnten gegeben hatte.

V. 11—28. Die Aufhebung des levitischen Priestertums und des Gesetzes durch das Melchisedekische Priestertum. — Aus dem v. 4—10 gelieferten Erweis der Erhabenheit Melchisedeks über Abraham und Levi zieht der Verf. v. 11—12 den Schluß, daß die Aufstellung eines Priesters nach Melchisedeks Aenlichkeit das Unvermögen des levitischen Priestertums zur Vollendung zu führen offenbare und daß mit der Aenderung des Priestertums auch eine Aenderung des Gesetzes erfolge, der dann v. 13—17 begründet wird.

V. 11. „Wenn also Vollendung durch das levitische Priestertum wäre — denn das Volk ist auf Grund desselben gesetzlich verfaßt worden — was wäre da weiter not, daß nach der Ordnung Melchisedeks ein anderer Priester aufgestellt und nicht nach der Ordnung Aarons genannt würde? V. 12. Denn indem das Priestertum gewechselt wird, findet notwendig auch ein Wechsel des Gesetzes statt.“ — Zu dem Fragesatz τίς ἔτι χρεία ist aus dem Vordersatze ἦν zu ergänzen. Die Frageform ist nur rhetorische Wendung lebhafter Verneinung = οὐκ ἔτι χρεία ἦν so war nicht noch not. Die Conjunction εἰ mit dem Indicative οὐκ ἔτι im Vorder- oder Nachsatze setzt einen Fall mit dem Glauben, daß er nicht wirklich sei (vgl. *Winer* § 41, 2). μὲν οὖν gehört zusammen; μὲν steht trotz des Fehlens eines ihm entsprechenden

δέ in correlatam Sinn, wobei freilich im Deutschen μέν sich nicht passend wiedergeben läßt, und μέν οὖν zusammen nur durch *also, demnach* ausgedrückt werden kann; also = wie die Sache nach dem Vorhergehenden steht; vgl. *Passow, Lex. s. v. μέν II p. 180.* — Die Behauptung, daß dies in einem hypothetischen Vordersatze unmöglich sei (*Hofm.*), wäre im Rechte, wenn mit οὖν der Inhalt des hypothetischen Vordersatzes (nämlich das Unvermögen des levit. Priestertums zur Vollendung zu führen) nur aus der in Ps. 110 enthaltenen Ankündigung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedeks oder aus der Inferiorität des levit. Priestertums gegenüber dem melchisedekischen gefolgert wäre. Aber aus dem hypothetischen Vordersatze für sich allein betrachtet ist dieses Unvermögen nicht gefolgert, sondern aus demselben nur in Verbindung mit der Frage τίς ἔτι χρεία κτλ. — Aus der Aufstellung eines Priesters nach der Weise Melchisedeks, der — wie v. 4–10 nachgewiesen — über das levitische Priestertum erhaben ist, folgt oder ergibt sich, daß das levit. Priestertum nicht vermögend war, das Volk, welches durch das Gesetz auf dasselbe verfaßt war, zur Vollendung zu führen. Affirmativ ausgedrückt würde v. 1 den Gedanken enthalten: Einen Priester nach der Ordnung Melchisedeks aufzustellen und ihn nicht nach Aarons Ordnung zu nennen, war nicht nötig, wenn durch das levitische Priestertum Vollendung vermittelt wurde. Da nun ein solcher Priester aufgestellt worden, so zeigt sich, daß das levit. Priestertum keine Vollendung zuwegebrachte. Der Verf. konnte schreiben: Τίς μέν οὖν ἔτι χρεία — ἦν, εἰ τελείωσις . . . ἦν; er stellte aber den hypothetischen Satz voran, weil er im Folgenden dartun will, daß nicht das levitische, sondern nur das in Melchisedek vorgebildete Priestertum Christi Vollendung zu vermitteln die Kraft besitzt. Τελείωσις sittlich religiöse Vollendung des heilsgeschichtlichen Volks, d. i. Herstellung vollkommener Lebensgemeinschaft mit Gott für Zeit und Ewigkeit, worin Tilgung der Sünde und Erlangung ewiger Herrlichkeit befaßt ist, vgl. 9, 9, 10, 1. 14, 11, 40. — Der Zwischensatz: ὁ λαὸς γὰρ κτλ. motivirt die centrale Bedeutung, welche das levitische Priestertum für die dem Volke zu seiner Entwicklung gegebene gesetzliche Verfassung hat. Das Volk ist ἐπ' αὐτῆς d. h. auf das levit. Priestertum gesetzlich verfaßt, d. h. ihm ist das Gesetz als Lebensnorm auf der Grundlage des levit. Priestertums gegeben. νομοθετῆται, so nach *ABCD*P al.* statt νομοθέτητο (*D*EKL al.*) zulesen. νομοθετεῖν τινι heißt: jemandem Gesetze geben, ihn mit einem Gesetze versehen. Diese active Structur in die passivische umgesetzt, wird das Nomen zum Subject, nach üblicher griechischer Sprachweise, vgl. *Winer* §. 39, 1. νόμος ist die mosaische Gesetzesverfassung Israels, in welcher das Priestertum einen Grundpfeiler bildete. Erwiß sich dieser Pfeiler zu schwach, um das Volk zum Ziele seiner göttlichen Erwählung zu führen, so war auch die ganze Gesetzgebung zu schwach dazu. Diesen centralen Zusammenhang des Priestertums mit dem Gesetz deutet der Verf. schon hier an, weil er die Insufficienz nicht nur des levit. Priestertums, sondern auch des mosaischen Gesetzes aufzeigen will, vgl. v. 3. — ἀνίστασθαι ist Passivum,

nicht Medium, wie sowohl λέγεσθαι als die Sache fordert. Denn es handelt sich hier nicht um das Auftreten dieses Priesters, sondern darum, daß Gott, der das Gesetz gegeben und das levitische Priestertum bestellt hat, einen anderen (ἕτερον) nicht aus dem Geschlechte Aarons aufgestellt hat. Vor οὐ κατὰ τ. τάξιν ist ἰσπρέα in Gedanken zu wiederholen. οὐ steht statt μὴ, weil die Negation nicht zum Verbum, sondern nur zu κατὰ τὴν τάξιν M. gehört, in dem Sinne: ein nicht aaronitischer Priester.

V. 12. μετατίθῃ umstellen, verändern, hier nach dem Contexte: ein anderes an die Stelle des bisherigen stellen. So auch μετάθεσις Wechsel, Aenderung des Gesetzes durch Aufstellung eines von dem bisher Geltenden Verschiedenen. Der mit γάρ eingeführte Satz dient nicht zur Begründung des Zwischensatzes in v. 11, daß das Volk auf das Priestertum hin gesetzlich verfaßt war (*Lün.*); denn die Aenderung des Gesetzes als Folge der Aenderung des Priestertums kann nicht Grund derselben sein. Der Satz dient zur Rechtfertigung der durch den Zwischensatz ὁ λαὸς γάρ κτλ. vorbereiteten Frage τίς ἔτι χρεια κτλ., die ja nicht den Sinn hat, daß die Aufstellung eines anderen Priesters unter der genannten Bedingung nicht nötig war, sondern den: daß unter der im Bedingungssatze angedeuteten Voraussetzung des Unvermögens des levit. Priestertums zur Herbeiführung der Vollendung die Aufstellung eines andersartigen Priesters notwendig war. Die Berechtigung zu dieser Frage wird mit dem Satze, daß die Aenderung des Priestertums notwendig eine Gesetzesveränderung mit sich fürte, bewiesen (*Hofm., Kaehler*); nicht aber, wie *Kurtz* meint, der in v. 11 ausgesprochene, von selbst dem Leser sich anbietende Gedanke, daß auch das gesamte alttest. Gesetzesinstitut die τελειωσις nicht herbeizuführen vermöge. Denn da dieser Gedanke nicht ausgesprochen ist, so würde der Beweis desselben in der Luft schweben. Und daß der Verf. diesen Gedanken nicht als von selbst den Lesern sich anbietend betrachtet hat, ersieht man daraus, daß er ihn von v. 18 an ausdrücklich erweist. νόμος ist das gesamte mosaische Gesetz, wie in νενομοθέτηται v. 11; nicht speciell das Priesterrecht, wie *Holtzh.* meint und aus dem Fehlen des Artikels beweisen will. Der Artikel war hier nach dem vorausgegangenen νενομοθέτηται und gegenüber dem τῆς ἰερωσύνης nicht nötig, da bei Gesetzes-Aenderung kein Leser an irgend eine ἐντολή des Gesetzes denken konnte.

V. 13—17. Daß mit der Aenderung des Priestertums eine Gesetzesänderung erfolgt, wird v. 13 u. 14 aus der Tatsache der Herkunft Christi aus dem Stamme Juda, und v. 15—17 aus der ihm einwonenden Kraft unauflöslichen Lebens erwiesen. — V. 13. „Denn der, in betreff dessen dieses gesagt wird, hat einem anderen Stamme angehört, von welchem niemand des Altars gewartet hat. V. 14. Denn offenbar ist, daß aus Juda unser Herr entsprossen ist, in bezug auf welchen Stamm von Priestern Mose nichts geredet hat.“ — Einen Beweis dafür, daß durch die Herkunft Christi aus dem Stamme Juda die Gültigkeit des levitischen Priestertums und zugleich des mosaischen Gesetzes abrogirt

worden (*Lün., Kurtz*), bringen diese Verse nicht. Von Abrogation (*ἀθέτησις*) des Priestertums und des Gesetzes ist ja auch in v. 12 nicht die Rede. ἐφ' ὃν λέγεται ταῦτα auf welchen hin dieses (der Ausspruch über Melchisedek in Ps. 110, 4) gesagt ist. μετέσχηκεν hat teilgenommen, oder teilgehabt an einem anderen Stamm d. h. er ist Glied eines anderen Stammes gewesen; ἐτέρας eines von Levi verschiedenen Stammes. ἀφ' ἧς von welchem her niemand des Altars gepflegt hat. προσέχειν τινί auf etwas achten, seine Aufmerksamkeit oder Tätigkeit richten. Das Perf. προσέσχηκεν drückt das von jeher so gewesen aus, und ist richtiger als das nur von AC und etlichen Minuskeln bezeugte προσέσχευ. — V. 14. Πρόδηλον, offen vorliegend; προ verstärkend, wie in *propalam.* ἀνατέλλειν hervorgehen, wird sowol vom Aufgehen der Sterne (vgl. Num. 24, 17. Mal. 4, 20. Jes. 60, 1) als vom Aufsproßen der Gewächse (Gen. 19, 25. Jes. 44, 4. Ez. 17, 7) gebraucht, und steht hier in letzterer Bedeutung, wie ἀνατολή = πικρὸν vom Messias Jer. 23, 5. Zach. 3, 8. 6, 12. — ὁ κύριος ἡμῶν d. i. Jesus Christus, den wir als unseren Herrn verehren, wie schon David in Ps. 110, 1 ihn seinen Herrn genannt hat. περὶ ἱερέων über Priester d. h. wo Mose vom Stamme Juda redet, hat er nichts darüber gesagt, daß Priester aus ihm kommen sollen. Die Rec. περὶ ἱερωσύνης ist Glosse.

V. 15—17. „Und in noch völligerem Maße ist es offenkundig, wenn nach der Aenlichkeit Melchisedeks aufgestellt wird ein anderer Priester, V. 16 der es nicht nach dem Gesetz fleischlichen Gebotes geworden ist, sondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens; V. 17. Denn ihm wird bezeugt: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.“ — Κατάδηλον an sich offenbar oder ersichtlich. Was noch vielmehr offenbar ist als die Herkunft Jesu aus dem nichtlevitischen Stamme Juda, ist aus dem Vorhergehenden zu entnehmen und kann nicht die Abrogation des levitischen Priestertums und des Gesetzes (*Lün., Kurtz*) sein, die vorher nicht ausgesprochen ist, sondern nur der in v. 12 ausgesprochene Satz, daß mit der Veränderung des Priestertums auch eine Aenderung des Gesetzes eintritt (*Kaehler*), für den schon v. 13 u. 14 die offen vorliegende Tatsache der Abstammung Christi aus Juda angeführt ist, und hier ein zweiter, noch offenkundigerer Beleg beigebracht wird. Dagegen hat zwar *Hofm.* den Einwand erhoben, daß für den Satz, daß mit dem Wechsel des Priestertums auch ein Wechsel des Gesetzes gegeben sei, der Hinweis auf die Beschaffenheit des neu aufgestellten Priesters nicht tange, hat es aber unterlassen, diese Behauptung zu begründen oder einleuchtend zu machen. Der Verf. unsers Briefes will nicht die abstracte Möglichkeit der doppelten Wandelung beweisen, sondern beweist aus der Beschaffenheit des neuen Priesters, daß aus seiner Aufstellung eine Aenderung nicht nur des levitischen Priestertums, sondern auch des diese Ordnung begründenden Gesetzes ersichtlich ist. Ersichtlich — sagt er — wird dies daraus, daß der nach der Aenlichkeit Melchisedeks aufgestellte Priester nicht κατὰ νόμον nach dem Gesetze einer fleischlichen ἐντολή Priester geworden ist, sondern κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου. Daß νόμος im

Gegensatz von δύναμις nicht speziell das mosaische Gesetz bezeichnet, ergibt sich schon aus dem exegetischen Zusatz: ἐντολῆς σαρκίνης. Doch folgt daraus keineswegs, das νόμος die allgemeine Bedeutung: Norm, Richtschnur habe, es bedeutet auch hier nichts anderes als Gesetz (*Del., Hofm.*). ἐντολή ist die specielle für die Wal der Priester maßgebende Vorschrift des mosaischen Gesetzes. Diese nennt der Verf. σαρκίνη (so nach κABC^*D^*LP , während die Rec. σαρκική nur durch C^cD^cEK al. bezeugt ist) eig. fleischern, weil sie ganz im natürlichen Wesen des Menschen aufging, nur mit der leiblichen Abstammung von Aaron, dem Bruder Mose's, mit Kleidung, Salbung, körperlicher Beschaffenheit, Alter, Verheiratung u. dgl. zu tun hatte, also mit lauter äußerlichen hinfälligen Dingen sterblicher Menschen. Dagegen ist Christus unser Herr Priester geworden κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκατάλυτου nach der Kraft eines Lebens das unauflöslich, dem Bereiche des Todes enthoben ist. Gegen die Erklärung: ‚ein Vermögen ewig zu leben‘ (*Bl., Thol., Lün., Kurtz* u. A.) bemerkt *Hofm.* richtig, daß dabei δύναμις ζωῆς ἀκατάλυτου dem νόμος ἐντολῆς σαρκίνης ungleichartig wird und ἀκατάλυτου unpassend erscheint. ζωὴ ἀκατάλυτος ist ein Leben, das keiner Auflösung oder Zerstörung zugänglich ist. Dies gilt natürlich nicht von dem irdischen Leben Jesu, das mit seiner Empfängnis begonnen hat, sondern von dem Leben Christi, das mit seiner Auferstehung offenbar wird, während die δύναμις dieser ζωῆς ἀκατ. in Christo als dem Sone Gottes vom Anfang seines irdischen Lebens an einwonder zu denken ist. Vermöge dieser δύναμις hätte er den Tod auch während seines Erdenwandels von sich fern halten können (vgl. Joh. 10, 18); aber er tat es nicht, weil er nach dem Liebeswillen seines Vaters den Tod zur Erlösung der Menschheit erdulden und durch Leiden zum Herzog unseres Heils vollendet werden sollte (2, 9 ff. 5, 7 ff.). In dieser Hinsicht bemerkt *Lün.* richtig, daß ‚die ζωὴ ἀκατάλ. als eine dem ἱερὸς ἔτερος one Rücksicht auf ein Zeitverhältnis inhärende Eigenschaft gedacht ist‘. Die Sache ergibt sich aus dem Schriftzeugnis Ps. 110, 4, welches in v. 17 wiederholt und dabei der Nachdruck auf εἰς τὸν αἰῶνα gelegt ist. — μαρτυρεῖται steht nicht impersonell, sondern heißt: er wird bezeugt d. i. ihm wird das Zeugnis gegeben; ὅτι steht recitativ. Das Schriftwort ist verbotenus angeführt, und κατὰ τὴν τάξιν *M.* statt κατὰ τὴν ὁμοίότητα *M.* v. 15 nach der LXX gesetzt.

V. 18—25. Die Abschaffung des gesetzlich levitischen Priestertums und die Einführung des die Vollendung vermittelnden, unvergänglichen Priestertums Jesu Christi. — In v. 13—17 hat der Verf. ausgeführt, daß mit der Aufstellung eines Priesters nicht nach Levi's, sondern nach Melchisedeks Ordnung nicht bloß das levitische Priestertum, auf dessen Grundlage das Volk Israel gesetzlich verfaßt war, sondern auch das Gesetz verändert worden sei, und dies teils aus der Herkunft Christi aus dem Stamme Juda, teils aus der ihm einwondernden Kraft unauflösbaren Lebens begründet. Von v. 18 an geht er einen Schritt weiter und spricht einerseits die Abschaffung des alttest. Priestertums:

aus, weil das Gesetz nichts vollendet hat, andererseits die Einführung einer besseren Hoffnung, die in dem Hohepriestertume Christi gegeben ist. Dies wird v. 18—25 in drei durch μέν und δέ gleichmäßig gebildeten und durch καί mit einander verbundenen Sätzen v. 18. 20 u. 23 ausgeführt. — V. 18 u. 19. „Denn Abschaffung geschieht einerseits vorhergehenden Gebotes, weil es schwach und nutzlos war — (V. 19.) denn nichts hatte das Gesetz vollendet — andererseits überdem Einführung einer besseren Hoffnung, durch welche wir zu Gott nahen“. — Durch γάρ wird dieser Satz an die Aussage über den Priester nach Melchisedeks Ordnung angeknüpft. Da dieser nach der Kraft unauflöslichen Lebens Priester geworden und εἰς τὸν αἰῶνα Priester ist, so ist mit seiner Aufstellung das gesetzliche Priestertum, weil es schwach und nutzlos sich erwiesen hat, aufgehoben und an seine Stelle ein Priester in der Kraft unauflöslichen Lebens getreten, der die Hoffnung, daß wir durch ihn zu Gott nahen, einführt. Dem ἀθέτησις μέν entspricht ἐπειραγωγῆ δέ und das Verbum γίνεται gehört zu beiden Subjecten. προάγουσα ἐντολή ist nicht der Bestandteil des Priestergesetzes, der die Beschränkung des Priestertums auf den Stamm Levi fordert (*Kurtz*), sondern selbstverständlich das Gebot, welches das levitische Priestertum anordnete (*Hofm.* u. A.). προάγουσα der Zeit nach der Aufstellung des Melchisedekischen Priestertums, oder als Bestandteil des A. Bundes der Institution des N. Bundes vorhergehend. Der Artikel fehlt, weil es auf die nähere Bestimmung dieser ἐντολή nicht ankam. διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενές καὶ ἀνωφελές wegen des Schwachen und Nutzlosen, das dieser ἐντολή anhaftete. Die Adjective *neutr.* sind statt der Substantive ἀσθένεια und ἀνωφελεια gewählt als die schwächere Ausdrucksweise, um diese Prädicate nicht als der ἐντολή inhärirende Eigenschaften, sondern nur als ihr tatsächlich anhaftend zu bezeichnen. ἀσθενής schwach, unkräftig zur Bewirkung der τελείωσις; ἀνωφελής nutzlos, weil ihrem Zwecke nicht entsprechend. — Der folgende Zwischensatz: denn nichts vollendete das Gesetz, dient zur Erläuterung nicht des διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενές κτλ., sondern des ἀθέτησις γίνεται κτλ. Weil der νόμος das mosaische Gesetz überhaupt keine Vollendung zuwege brachte, so wurde die von diesem Gesetze abhängige Ordnung des Priestertums abgeschafft und eine bessere, zum Ziel führende Hoffnung eingeführt. ἐπειραγωγῆ eig. Darübereinführung, Einführung eines das Bisherbestehende übertreffenden Neuen. Dieses Neue nennt der Verf. eine bessere Hoffnung als die προάγουσα ἐντολή gewären konnte, indem wir durch diese Hoffnung Gotte nahen, zu seinem Gnadenthron hinzutreten (4, 16), während die alttest. Hoffnung, die das gesetzliche Priestertum vermittelte, sich nur auf die Herstellung der theokratischen Gemeinschaft mit dem Bundesgotte bezog, das Bundesvolk nicht zu dem im Allerheiligsten ihm gegenwärtigen Gott hinzutreten konnte, sondern durch den Vorhang von ihm geschieden war, bis Christus unser Hoherpriester durch seinen Eingang in das Innere des Vorhangs uns den Zugang eröffnet hat, vgl. 6, 19 f. 9, 6 ff.

V. 20—22. „Und inwiefern nicht one Eidschwur — denn jene sind Priester, die es one Eidschwur geworden, (V. 21) dieser aber mit einem

Eidschwur durch den der zu ihm sagt: Geschworen hat der Herr und nicht wird er's sich gereuen lassen: Du bist Priester in Ewigkeit. — V. 22. eines insoweit besseren Bundes Bürge ist Jesus geworden.“ — Die drei Vv. bilden wiederum *eine* Periode, in welcher καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὀρκῶν. den Vordersatz, κατὰ τοσοῦτον κτλ. (v. 22) den Nachsatz enthalten. Alles Zwischenstehende von οἱ μὲν γάρ v. 20 an bis εἰς τὸν αἰῶνα oder τάξιν Μελεχ. ist eine den Vordersatz begründende Parenthese¹. Irrig wird καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὀρκῶν. von *Chrys.*, *Theodrt.*, *Erasm.*, auch von *Luther* („und dazu das viel ist, nicht one Eid“) mit dem letzten Satz v. 19 verbunden, in folgendem Sinne: und zwar einer Hoffnung, die besser ist, da sie nicht one Eidschwur eingeführt wird. Streitig ist noch unter den neuesten Ausll., wie der unvollständige Vordersatz καθ' ὅσον zu ergänzen ist. *Beng.*, *Lün.* u. *A.* ergänzen ἱερεὺς ἐστιν γεγονώς: und insofern er Priester geworden ist nicht one Eid, mit der Motivirung, daß nur diese Ergänzung im Zusammenhange begründet sei, wie theils das unmittelbar folgende οἱ μὲν γάρ χωρὶς ὀρκ. εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότας, theils der Umstand beweise, daß der Verf. noch mit Erörterung des Schriftausspruchs v. 17 beschäftigt sei, dieser aber auch das Hauptmoment für ihn enthält und sofort aufs neue v. 21 wiederholt wird. Allein aus dem Zwischensatz, weil dieser erst folgt, kann das Vorhergehende nicht ergänzt werden. Dies hätte notwendig in den Hauptsatz aufgenommen werden müssen (*Hofm.*, *Kurtz*). Ebenso wenig kann aber mit *Kurtz* aus dem Nachsatz: διαθήκης γεγονός Ἰησοῦς ergänzt werden, nämlich so: „Und um soviel als nicht one Eidschwur Jesus einer (neuen) Stiftung Bürge geworden ist, einer um so viel besseren Stiftung Bürge ist er geworden“. Diese Ergänzung ist nach dem Satzgefüge grammatisch und logisch unmöglich. Denn, weder der Begriff eines ἔργου noch der einer διαθήκη war durch das Vorherige gegeben, daß sich der Verfasser einer solchen Ergänzung von dem Leser hätte versehen können, welchem also der Vordersatz erst jenseit des langen Zwischensatzes verständlich geworden wäre (*Hofm.*). Die Ergänzung ist aus dem Vorhergehenden, aus ἐπισαγωγῇ κρείττονος ἐλπίδος γίνεται zu entnehmen (*Bl.*, *Thol.*, *de W.*, *Del.*, *Hofm.*). Der Gedanke der Einführung einer besseren Hoffnung durch den Priester nach Melchisedeks Weise legte den Hinweis auf den Eidschwur Gottes nahe. Bevor

1) Die Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελεχιδέξ (v. 21) fehlen in \aleph^{BC} 17. 20. *Vulg.*, *Sahid.*, *Basmur.*, und sind schon von *Bl.* u. *Del.* für unecht erklärt, von *Tisch. 8* u. *Gebh.* getilgt worden. Da sie aber in $\aleph^{ADEKL P}$ *al.*, *Itala*, *Syr.*, *Copt.*, bei *Chrys.* u. *Theodrt.* sich finden, so haben *Lün.* u. *Kurtz* sie als echt verteidigt und die Auslassung in den genannten Zeugen daraus erklärt, daß, da unmittelbar nach denselben die Rede sich mit κατὰ fortsetzt, das Auge eines Abschreibers leicht von dem ersten κατὰ auf das zweite abirren konnte. Aber ebenso leicht konnten Abschreiber das κατὰ τὴν τάξιν Μελεχ. aus v. 17 zusetzen, um die Schriftstelle vollständig zu geben. Notwendig für den Sinn war die Wiederholung nicht. — Statt κατὰ τοσοῦτον (Rec. nach \aleph^{DCKLP}) haben *Lchm.*, *Tisch. 8* u. *Gebh.* κατὰ τοσοῦτο aus $\aleph^{ABC^*D^*}$ 17. 23. 39. 115 aufgenommen, und für diese Lesart sich schon *Boehme*, *Bl.*, *Del.*, auch *Lün.* u. *Kurtz* entschieden.

aber der Verf. die aus dem Eidschwur zu ziehende Folgerung angibt, macht er in einem Zwischensatz auf die Verschiedenheit zwischen den levitischen Priestern und dem Priester nach Melchisedeks Weise aufmerksam, um darnach die Bedeutung zu bemessen, welche sich aus der Einsetzung Jesu in das Priestertum durch einen Eidschwur ergibt. Οἱ μὲν diese sc. die levitischen Priester sind one Eidschwur gewordene Priester. εἰσὶν γεγονότες ist nicht bedeutungslose *conjug. periphrastica* für γεγόνασιν. Bei der Bestimmung Aarons und seiner Söhne zum Priestertum ist von einem Eidschwure Gottes nicht die Rede. 'Ο δὲ Christus aber μεθ' ὀρκωμοσίας sc. ἱερεὺς ἐστὶν γεγωνός — διὰ τοῦ λέγοντος d. i. durch Gott, der in Ps. 110, 4 redet: Geschworen hat der Herr und läßt es sich nicht gereuen d. h. wird den Schwur unverbrüchlich halten. Angeredet in σὺ ἱερεὺς ist der Davids Son der Zukunft, von dem David ἐν πνεύματι geredet, so daß seine in der Schrift enthaltenen Worte als Worte Gottes zu betrachten sind. Dem καθ' ὅσον entspricht im Nachsatze κατὰ τοσοῦτο. Da aber im Vordersatze auf καθ' ὅσον kein Comparativ folgt, so ist es nicht mit: um wie viel, sondern: 'inwiefern' zu übersetzen. Erst im Nachsatze folgt auf κατὰ τοσοῦτο ein Comparativ, wodurch der ganze Satz comparative Bedeutung erhält. Die διαθήκη ist in dem Grade besser, vorzüglicher, als ein mit einem Schwur eingesetzter Priester als ἕγχοος der διαθήκη höher steht als ein one Schwur eingesetzter. Durch den Schwur wird die göttliche Zusage als unabänderlich bekräftigt und damit dem Priestertume ewige Dauer zugesichert.

Das Wort διαθήκη ist in der LXX die gewöhnliche Uebersetzung des hebr. ברית. Dieses bedeutet nicht Entscheidung, Bestimmung, Festsetzung¹, sondern Bund, Bündnis, wonach ברית ברית der technische Ausdruck für Bundschließen ist, auf Grund der altentümlicher Sitte, daß bei Bundschließungen Opferthiere in zwei Hälften zerschnitten wurden, zwischen welchen die Contrahenten des Bundes hindurchgingen, vgl. Gen. 15, 9 ff. Von Gen. 15 an ist ברית der solenne Ausdruck für das Verhältnis, welches Gott infolge des mit Abraham geschlossenen Bundes mit der ihm verheißenen Nachkommenschaft, dem Volke Israel, aufgerichtet hat, indem er die Stämme Israels zu seinem Eigentumsvolke angenommen und ihnen unter der Verpflichtung, daß sie seine Gebote

1) Diese Bedeutungen, welche Mühlau-Volck in der Bearbeitung von Gesenius' hebr. Hdwb. s. v. ברית nach Hofmann angeben, wonach ברית ברית eine Bestimmung treffen bedeuten soll, sind weder etymologisch begründet, noch durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt. Denn ברית heißt nicht: entscheiden, sondern nur: scheiden, zerscheiden, und auch 1 Sam. 17, 8, wo man es gewöhnlich durch wälen übersetzt, liegt die Bed. ausscheiden zu Grunde. Und von ברית ist die Bed. Bestimmung, Verordnung in keiner einzigen Stelle des A. T. erweislich. Noch weniger ברית bestimmen, sondern nur scheiden, ab-zer-scheiden, abhauen, ausrotten. — Das Richtige über ברית s. bei Cremer, bibl. theol. Wörterb. der neuest. Gräcität S. 749 der 3. A.

halten, sich in Wort und Tat als treuer Bundesgott bezeugt hat. Der Bund aber, durch welchen ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Jahve und Israel begründet wurde, ist kein rein wechselseitiges Vertragsverhältnis zwischen Gott und den Menschen. Der sinaitische Gesetzesbund ruht auf dem patriarchalischen Verheißungsbunde. Die Initiative ging in beiden Fällen von Gott aus, war ein Act göttlicher Gnade. Schon der Bund, den Gott mit Noah nach der Sintflut aufrichtete, bestand in der Verheißung, hinfort nicht mehr durch ein Flutgericht alle lebenden Wesen auf der Erde zu vertilgen, Gen. 9, 9 ff. Der Bund mit Abraham sollte demselben die Verheißung der Mehrung und Segnung seiner Nachkommenschaft und den Erbbesitz des Landes Canaan verbürgen, Gen. 15, 4 ff. 17, 4 ff. Und dem Bunde mit Israel am Sinai geht voraus die Ausföhrung der Israeliten aus der Knechtschaft Aegyptens und die Erinnerung an diese Gnadentat: Ihr habt gesehen, was ich getan an Aegypten, und wie ich euch getragen auf Adler's Fittigen und euch zu mir gebracht (Exod. 19, 4). Auch die Bedingungen des Bundes stellt Gott fest. Bei Abraham mit dem Worte: Wandle vor mir und sei fromm, und mit der Annahme der Beschneidung als Bundeszeichen (Gen. 17, 1 u. 10 ff.); am Sinai die Bedingung: Wenn ihr meiner Stimme gehorchet und meinen Bund beobachtet, sollt ihr mein Eigentum sein aus allen Völkern und sollt mir ein Priesterkönigtum sein und ein heiliges Volk (Ex. 19, 5 f.). Von Gott hängt endlich auch die Aufrechthaltung der Vertragsordnung und die Realisirung des Bundeszweckes ab. — Zwar ist in dem Ausdrucke בְּרִית nicht immer das wechselseitige Verhältnis betont, aber für den Begriff des Bundes ist es auch völlig gleichgültig, ob das gegenseitige Verhältnis, wie Gen. 17, 9—11. 21, 27 u. a., oder das Verhältnis des einen Teils zum anderen betont wird, wie Lev. 26, 45. Deut. 4, 31. Jos. 9, 15. 1 Sam. 11, 1. 2 Sam. 23, 5. Gen. 14, 13 u. a., vgl. noch Exod. 23, 32 mit Richt. 8, 33. — Wenn man dies beachtet, und dabei erwägt, daß ein Vertragsverhältnis sich ausprägt und zur Erscheinung kommt entweder in dem, wozu der andere verpflichtet wird, in welchem Falle בְּרִית z. B. von den Bedingungen steht, welche der Sieger oder der Stärkere dem Schwächeren auferlegt, z. B. 1 Sam. 11, 1 f. 1 Kön. 20, 34 f., oder wozu er sich verpflichtet angesichts oder zu gunsten des anderen, in welchem Falle בְּרִית sowohl von der Selbstverpflichtung der Menschen Gotte gegenüber steht (2 Kön. 23, 3. Exod. 24, 7 vgl. Jer. 34, 8), als von der Selbstverpflichtung d. i. der Verheißung Gottes, so wird die Verwendung des W. בְּרִית für die verschiedenen Erscheinungen eines Vertragsverhältnisses verständlich, auch da wo es von einer auferlegten Verpflichtung oder einem Gelöbniße oder Versprechen steht, indem es sich stets um die Setzung oder die Herstellung eines gegenseitigen Verhältnisses d. i. eines Bündnisses oder Bundes, nicht um eine einseitige Bestimmung oder Anordnung oder Verfügung handelt. Vgl. *Cremer* a. a. O. S. 750.

Auch das griech. διαθήκη, mit dem die LXX durchweg בְּרִית übersetzt haben, außer 1 König 11, 14 wo sie es ἐντολή und Deut. 9, 15, wo sie μαρτύριον erklärt haben, nach durch den Context nahegelegter

Vertauschung, bedeutet nicht Stiftung, Festsetzung, Verordnung, sondern von διατίθεμι auseinanderlegen, in Ordnung bringen, anordnen, im Med. διατίθεσθαι das Seinige in Ordnung bringen, über das Seinige testamentarisch verfügen (bei *Plato, Aesch., Aristot.* u. A.) und mit τινί τι einem etwas vermachen, abgeleitet, bed. es in der Profangracticität Disposition, letztwillige Verfügung, Testament, und bei *Aristoph. Aves* 439: Vertrag. Von dieser Bedeutung des Worts ausgehend wälten die LXX für כְּבָרִים διαθήκη statt συνθήκη wechselseitiger Vertrag, Bündnis, mit Rücksicht darauf, daß der Bund Gottes mit Israel kein rein wechselseitiger Vertrag ist, sondern die Initiative und Ordnung des Bundesverhältnisses von Gott ausgeht und der Bund als Act der göttlichen Gnade in Verheißungen Gottes und deren Erfüllung unter der dem Volke auferlegten und von ihm bei der Bundschließung übernommenen Verpflichtung besteht, und die Verheißungen sich vorzugsweise auf Mehrung und Segnung der Nachkommenschaft Abrahams und auf die Verleihung des Landes Canaan zum erblichen Besitze bezogen. Demgemäß wird διαθήκη auch im N. Test. sowie כְּבָרִים gebraucht zur Bezeichnung des von Gott mit Israel aufgerichteten Bundes, nicht bloß da, wo der Begriff des Bundes vorwaltet, wie Luk. 1, 72. Act. 3, 25. 7, 8 und in den Citaten des A. T. Röm. 11, 27. Hebr. 8, 8—10. 10, 16, sondern auch da, wo dieser Begriff gegenüber den aus dem Bundesverhältnissen sich ergebenden Verheißungen zurücktritt (z. B. Eph. 2, 11 διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας) oder nach echt griechischem Sprachgebrauch der Begriff des Testaments, der Erbverfügung an seine Stelle getreten ist, Gal. 3, 15—17. Hebr. 9, 16. 17, wie er auch in διατίθεσθαι Luk. 22, 29 vorliegt. Mehr hierüber s. bei *Cremer* S. 751 ff. — Hier in unserem V. ist die Bed. Bund festzuhalten, wie in διαθήκης μεσίτης 8, 6. 9, 15 u. 12, 24. Denn wie μεσίτης Mittler, so paßt auch ἔγγυος nicht zur Vorstellung einer Erbverfügung. ἔγγυος Bürge, nicht Ausrichter, wie *Luth.* übersetzt hat, ist nicht gleichbedeutend mit μεσίτης Mittler, sondern *Bürge* ist der, welcher Sicherheit für den Bestand eines zwischen zwei Parteien geschlossenen Vertrags bietet, *Mittler* der, durch den der Vertrag hergestellt wird. Irrig hat *Kurtz* beide Begriffe confundirt mit seiner Erklärung: ‚Der μεσίτης und also auch der ἔγγυος des A. Bundes war freilich Moses, nicht Aaron; aber Moses hat die Einsetzung desselben durch das Bundesopfer vermittelt (9, 18 u. 20), welches er kraft seiner priesterlichen Vollmacht, die dann sofort auf Aaron übertragen wurde, vermittelt‘. Von Vermittelung des Bundes ist hier gar nicht die Rede; und weder Aaron noch Moses konnten den alten Bund *verbürgen* d. h. Gewähr für seinen Bestand oder seine Aufrechthaltung leisten. Κρείττων wird die διαθήκη genannt, inwiefern sie auf Grund besserer Verheißungen festgesetzt worden und eine bessere Hoffnung durch sie eingeführt wird (8, 6 u. 7, 19). Diese διαθήκη ist im Unterschiede von dem alten Bunde des Gesetzes der Gnadenbund des N. Testaments. ‚Dieses Gnadenbundes ἔγγυος ist Jesus, indem er mit seiner Person für dessen Bestand und für die Erfüllung der Verheißungen haftet, auf die er gestellt ist‘ (*Del.*). Dies ist aber Jesus

nicht dadurch geworden, daß Christus der Son Gottes Mensch geworden war, um diesen Bund auf Erden zu verkündigen, daß er ihn durch sein Leiden und Sterben besiegelt hatte, und durch seine Auferweckung von den Toten als von Gott gesandter Bundesstifter kräftiglich beglaubigt worden war (*Lün.*), noch weniger ist Christus dadurch vor Gott für die Menschen Bürge geworden, daß er die Schuld, welche diese hätten büßen sollen, stellvertretend auf sich genommen hat (*Calov, Braun* u. A.). Denn der Tod Jesu hat nicht die Aufrechthaltung, sondern nur die Aufrichtung der *κρείττων διαθήκη* zum Zweck; und die Verkündigung des Bundes durch Christi Menschwerdung, Leiden und Sterben, sowie seine Beglaubigung vonseiten Gottes durch Christi Auferweckung von den Toten paßt insofern nicht hieher, als nicht von der Vermittlung des Bundes, sondern von der Verbürgung desselben, von der Gewährleistung seines Bestandes die Rede ist und nach dem Contexte Jesus nicht der im Fleische Erschienene sondern der ewige Priester nach der Ordnung Melchisedeks, also der Erhöhte, *ἔγγυος* genannt wird (*Del., Hofm.*). So heißt er aber, weil das aus seinem diesseitigen hohepriesterlichen Selbstopfer hervorgegangene neue Verhältnis Gottes zu den Menschen an ihm, dem bereits als *πρόδρομος* ins Allerheiligste Eingegangenen (6, 20) und mit königlicher *δόξη καὶ τιμῇ* Geschmückten (2, 9), die persönliche Bürgschaft seines Bestandes und seiner Vollführung hat. Sowar er ewiger Priester und König ist, so gewiß werden an uns sich die Verheißungen des Bundes verwirklichen (*Del.*). Mit Unrecht hat aber *Hofm.* (im Comment.) aus der Bezeichnung Jesu: *διαθήκης ἔγγυος* ein Argument gegen die Erklärung des *W. διαθήκη* durch *Bund* entnommen, weil dann die Verbürgung eine zweiseitige sein müßte und kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der *ἐλπίς*, von welcher v. 19 die Rede war, und der *ὀραωμοσία*, von welcher jetzt die Rede ist, stattfinde. Aber wenn es sich auch hienach nur um ein Gut handelt, welches Gott den Menschen, obzwar nicht one Bedingung zusagt, um eine Verheißung, die er ihnen gibt, eine Hoffnung, die er ihnen eröffnet, so leuchtet doch in keiner Weise ein, warum dies bloß durch eine Verfügung oder Verordnung Gottes, nicht durch den neuen Bund, welchen Gott in Christo mit denen, die an ihn glauben, aufgerichtet hat, geschehen sein konnte. Sind denn die Verheißungen Gottes, die uns durch Christum verbürgt werden, etwas von dem Inhalte und Bestand dieses Gnadenbundes Verschiedenes? — Wenn also die Verwirklichung der Bundesverheißungen und der auf diesen Verheißungen beruhenden Hoffnung im A. wie im N. Bunde an die Beschaffenheit des Priestertums geknüpft ist, und durch dessen gottgeordneten Bestand verbürgt wird, so ist Jesus, der durch einen Eidschwur von Gott zum Priester in Ewigkeit bestellt ist, Bürge einer besseren Hoffnung und besseren Verheißung, als die Verheißung und Hoffnung war, welche Israel an dem one Eidschwur eingesetzten levitischen Priestertume hatte. So bemißt sich an dem Priestertum, wie viel vorzüglicher der Bund ist, den Jesus als Inhaber eines unwandelbaren Priestertums verbürgt, von demjenigen, welchen das one Eid bestellte

levitische Priestertum verbürgte. — Dieser Vorzug wird in v. 23 u. 24 weiter dargelegt.

V. 23. „Und jene sind in Mehrzal Priester geworden, weil sie durch den Tod verhindert wurden dabei zu bleiben. V. 24. Er aber, weil er in Ewigkeit bleibt, hat unwandelbar das Priestertum“.¹ — Οἱ μὲν und ὁ δὲ wie v. 20 u. 21. γεγονότες ἱερεῖς, nicht periphrastisch für γεγόνασι, sondern wie v. 20: gewordene Priester, d. h. Priester, die es geworden sind. — Πλείους erklären die Meisten von der successiven Mehrheit, indem einer nach dem andern stirbt, und seine Stelle von einem folgenden eingenommen wird. Richtiger *Erasm.*, *Braun, Del., Hofm.* von der simultanen Mehrheit, weil εἰς τὸν γεγονότες nach v. 20 auf den Einsetzungs- und Einweihungsact Ex. 28 f. zurückgeht, und nicht Aaron allein, sondern mit seinen Söhnen zugleich zum Priester gewält und geweiht worden, damit wenn einer stürbe, ein anderer an seine Stelle treten könnte. Hiefür meint zwar *Hofm.*, wäre ja durch die Erblichkeit des Priestertums gesorgt gewesen, und erklärt πλείους daraus, daß das Priestertum nicht Einem gegeben war, sondern einem Geschlechte. Sachlich ist diese Erklärung richtig, aber der gegen die gleichzeitige Erwählung und Salbung geltend gemachte Grund ist insofern nicht zutreffend, als nach biblischer Anschauung in Aaron und seinen Söhnen dem ganzen von Aaron abstammenden Geschlecht die Würde des Priestertums verliehen wurde. — Die Bestellung eines Priestergeschlechts, d. i. einer Mehrheit von Priestern war aber nötig, weil sterbliche Menschen das Priestertum bekleideten, deren Wirken der Tod ein Ziel setzte. παραμένειν ist nicht gleich μένειν am Leben bleiben, was den trivialen Sinn gäbe: daß sie, weil sie starben, nicht am Leben blieben; παραμένειν heißt: dabei bleiben, und dazu ist zu ergänzen nicht ἱερέα, sondern ἐν τῇ ἱερωσύνῃ oder ἱερατεία. Das von Jesu ausgesagte μένειν εἰς τὸν αἰῶνα heißt zwar: ewig leben bleiben, aber es bildet auch nicht den Gegensatz zu dem: Nichtewiglebenbleiben der levitischen Priester, sondern zu dem Gedanken: daß sie dem Tode unterliegen, der ihrer Priestertätigkeit ein Ende macht (*Hofm.*). Dagegen hat Jesus, weil er in einem dem Tode nicht unterworfenen Leben steht, das Priestertum als ein unwandelbares, unvergängliches. Das der späteren Gräcität angehörige ἀπαράβατος, das außer hier weder im N. Test. noch in der LXX vorkommt, wird von *Bleek* nach dem Vorgange von *Elsner* in der passiven Bed.: was nicht überschritten, übertreten werden kann, genommen, und dann unüberschreitbar durch ein *Quidproquo* in: unveränderlich, unwandelbar umgesetzt. Daß ἀπαράβατος von παραβαίνειν im transitiven Sinne: überschreiten, übertreten, verletzen, abgeleitet, diese passive Bedeutung haben kann, ist unbestreitbar, falsch aber ist die Behauptung, daß ἀπαράβατος von παραβαίνειν

1) In v. 23 hat die Rec. γεγονότες ἱερεῖς nach *BLP*. So *Tisch. 8 u. Gebh.* Dagegen haben *ACDE* ἱερεῖς γεγονότες, was mit *Lehm. von Bl., Del., Lün.* vorgezogen wird; wahrscheinlich aber nur der Wortstellung in v. 21 conformirt ist.

in der intransitiven Bed. vorbeigehen, vorübergehen, nicht auch die intransitive Bed.: unwandelbar, unabänderlich haben könne. Diese Bedeutung ist vielmehr, wie *Cremer* S. 146 durch zahlreiche Belege aus der Profangrécität erhärtet hat, die häufigere und gewönlichere Bedeutung des Worts, die hier allein in den Zusammenhang paßt. Was soll man sich denn unter einem ‚unüberschreitbaren Priestertum‘ denken? ‚Es ist eine Selbsttäuschung, wenn man von dem Begriffe der Unverletzlichkeit aus, der ja nur in diesem Sinne dem Worte eignet, zu dem einer Unwandelbarkeit, wie sie hier gemeint sein muß; gelangen zu können wänt‘ (*Hofm.*)

V. 25. „Daher kann er auch völlig erretten die, welche durch ihn zu Gott hintreten, indem er allezeit lebt, sich für sie zu verwenden“ — Daraus daß Jesu Priestertum unvergänglich ist, ergibt sich, daß er die, welche durch ihn zu Gott hintreten, d. h. des durch ihn geoffenbarten Zugangs zu Gott sich gläubig bedienen, durch seine Vertretung allezeit völlig erretten kann. εἰς τὸ παντελές auf ganz völlige oder vollkommene Weise, vgl. Luk. 13, 11; nicht *in perpetuum* = εἰς τὸ διηνεκές 7, 3 u. ö. (*Vulg., Chrys. u. A.*), obgleich die völlige Rettung auch die Rettung für alle Zeit in sich schließt, worauf das πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἔντοχ. hindeutet. Aus jeder Not kann er ganz und gar retten, weil er immerdar lebt und die der Rettung Bedürftigen jeder Zeit bei Gott vertreten kann. σώζειν übersetzt *Luth.*: selig machen, nach dem *salvare* der *Vulg.* Sachlich richtig, da aus der Befreiung von der Sünde und dem Sündenelend das Heil der Seele oder die Seligkeit sich ergibt. Dagegen hat zwar *Hofm.* eingewandt, daß diejenigen, welche sich Jesum den Mittler ihres Gebetes zu Gott sein lassen, schon ihrer Sünde Vergebung und das Heil ihrer Seele haben, ihr Gebet also dahin gehe, daß Gott ihnen wider alle Versuchung beistehe, an dem Bekenntnisse festzuhalten, damit sie ihres Heils nicht verlustig gehen. Allein das Hinzutreten zu Gott ist nicht auf das Gebet um Beistand wider alle Versuchungen zu beschränken. Es besteht nach 4, 16 im Gebet um Erbarmen und Gnade für rechtzeitige Hilfe. Erbarmen (ἔλεος) und Gnade erleben wir nicht bloß wider die Versuchungen, die unseren Heilsstand gefährden, sondern auch zur Befreiung von der in uns herrschenden Sünde und von dem Elende, in welches wir durch unsere Sünde geraten sind. Und zum Thron der Gnade treten nicht diejenigen hin, welche schon ihrer Sünde Vergebung und das Heil ihrer Seele haben, sondern die, welche fort und fort der Sündenvergebung und des Seelenheils bedürftig sind, weil sie täglich gegen die Sünde zu kämpfen haben, und Vertretung bei Gott nötig haben, um des Heils und der Seligkeit nicht verlustig zu gehen. — ἐντοχάειν heißt: mit jem. zusammentreffen, um mit ihm zu verkehren, sodann: sich an jemand wenden bittend (bei *Plut.*), hiernach mit τῷ θεῷ (Röm. 11, 2) und ὑπέρ τινος verbunden: Gott bittend angehen für jemand, bei Gott für jem. intercediren (Röm. 8, 26. 34) und mit κατὰ τινος wider ihn um ihn anzuklagen (Röm. 11, 2). — Die Aussage v. 25, daß Jesus als ewig lebend die Gott Nahenden völlig vertreten kann, in welche die Erörterung des Nach-

weises, daß Jesus der in Melchisedek typisch geweißagte über das levitische Priestertum erhabene Hohepriester ist, ausgeht — diese Aussage wird in V. 26—28 auf ihren heilsratschlußmäßigen Grund so zurückgeführt, daß die unserem Heilsbedürfnisse entsprechende Beschaffenheit dieses Hohenpriesters ausgesprochen und durch summarische Aufzählung seiner Eigenschaften und seiner Leistungen erläutert wird.

V. 26. „Denn ein solcher ziemte uns auch als Hoherpriester, der da ist fromm, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und höher als die Himmel geworden. V. 27. Welcher nicht tagtäglich nötig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, und dann für die des Volkes; denn dies hat er ein für alle mal getan, indem er sich selbst darbrachte. V. 28. Denn das Gesetz stellt Menschen als Hohepriester auf, die Schwachheit haben, das Wort des nach dem Gesetz ergangenen Eidschwurs aber den auf ewig waltenden Son“. — Die Anknüpfung des 26. V. mit γάρ zeigt, daß die in v. 25 ausgesagte Eigenschaft Jesu des Hohenpriesters nach Melchisedeks Weise, in dem Zwecke, um den es sich handelt, begründet erscheint. Unser Heilsbedürfnis erheischt einen Hohenpriester der im Stande ist, für alle Zeit uns vor Gott zu vertreten. τοιοῦτος weist natürlich auf das vorher über Jesum als melchisedekischen Hohenpriester Ausgesagte zurück. Mit τοιοῦτος wird gewöhnlich das am Ende des Satzes stehende ἀρχιερεύς als Subject verbunden; dabei ist aber nicht beachtet, daß in dem ganzen Vergleiche Jesu mit Melchisedek v. 1—25 ἀρχιερεύς nicht vorkommt, sondern nur ἱερεύς, wie Melchisedek in Ps. 110, 4 u. Gen. 14 bezeichnet ist, obgleich vorher (6, 20) gesagt ist, daß in das Innere des Vorhangs als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, nach der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester auf ewig geworden. Demnach ist auch hier ἀρχιερεύς nicht als zu τοιοῦτος gehörendes Subject zu fassen, sondern ist als Apposition mit den folgenden Attributen ὁσιος κτλ. zu verbinden, weil weder τοιοῦτος ἀρχιερεύς zugleich rückwärts und vorwärts weisen kann, noch auch die Attribute ὁσιος κτλ. Entfaltung dessen sind, worauf τοιοῦτος zurückweist, da sie sich nicht aus der Darstellung Jesu als melchisedekisch gearteten Priester ergeben. Dies hat Hofm. richtig eingesehen, aber daraus die seltsame Folgerung gezogen, daß τοιοῦτος γάρ — — ἀρχιερεύς Zwischensatz sei, und die Prädicate ὁσιος, ἄκακος κτλ. Fortsetzung einer mit πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντροχηάνειν ὡς περ αὐτῶν begonnenen Reihe sein sollen, „denn wäre dem nicht so, wie könnte es dann in v. 27 heißen τοῦτο γὰρ ἐποίησεν? da das, was dieser Satz begründen soll, nicht τοιοῦτος ἀρχιερεύς sondern nur Jesus sein könne. Dies letztere ist richtig, beweist aber nicht, daß die Prädicate ὁσιος, ἄκακος κτλ. Fortsetzung von πάντοτε ζῶν κτλ. sein müssen, und das ihnen vorausgehende τοιοῦτος — — ἀρχιερεύς Zwischensatz wäre. Nur soviel beweist es, daß der Verf. bei τοιοῦτος ἀρχιερεύς nicht an irgend einen unbestimmten Hohenpriester gedacht, sondern Jesum gemeint hat, von dem er v. 24 u. 25 geredet hat. Falls nun ἀρχιερεύς Prädicat zu τοιοῦτος ist, dann sind ὁσιος, ἄκακος cet. einfache Attribute

dieses Prädicats. Sollte dagegen ἀρχιερεύς zu τοιοῦτος gehörendes Subject sein, so wäre die Anreihung der folgenden Prädicate aus einer Breviloquenz zu erklären und durch Wiederholung des ἀρχιερεύς deutlich zu machen: ein solcher Hoherpriester geziemte uns, nämlich ein frommer, heiliger u. s. w. Hoherpriester, was sich deutsch auch so ausdrücken ließe: nämlich ein solcher, der da fromm, heilig u. s. w. ist. — Die Prädicate ὅσιος, ἄκακος κτλ. gehen allerdings über das hinaus, was sich aus der Vergleichung Jesu mit Melchisedek ergibt; aber dies gilt auch schon von dem in v. 25 Gesagten, daß er die zu Gott Hintretenden durch seine Intercession völlig erretten kann, und beweist nur, daß der Verf. nach Darlegung aller Momente, die sich aus dem melchisedekischen Charakter des Hohepriestertums Jesu für die das levitische Priestertum weit überragende Vorzüglichkeit desselben ergeben, zu dem Gedanken zurückkehrt, von dem die ganze Erörterung 4, 14—16 ausgegangen ist, und alle Momente zusammenfaßt, welche Jesum zu dem warhaften, ewiglebenden und uns bei Gott vertretenden Hohenpriester machen, um von der Charakteristik seiner Person zu der mit c. 8 anhebenden Schilderung seiner hohepriesterlichen Amtstätigkeit überzugehen.

Das καί vor ἔπρεπεν fehlt zwar in *SKLP*, ist aber von *Tisch. 8* u. *Gebh.* mit Recht aus *ABDE* aufgenommen, und gehört zu ἔπρεπεν, die Angemessenheit betonend. ὅσιος ist von ἅγιος zu unterscheiden; es bedeutet in der Profangrécität: ehrwürdig, ehrfürchtig; in der LXX meist als Uebersetzung von תִּירָה pietätstvoll, fromm, gebraucht; vgl. *Cremer* S. 602 f., und wird meistens auf das Verhalten gegen Gott bezogen, im Gegensatz gegen ἄκακος arglos, frei von Bosheit (*κακία*), im Verhalten gegen Menschen, während *Hofm.* hier in beiden Worten nur den Gegensatz der Bejahung und Verneinung, ‚der Bejahung sittlicher Weihe, der Verneinung alles Argen‘ ausgedrückt findet. *Chrys.* erklärt ἄκακος: ἀπόνηρος, οὐχ ὄπουλος, ein solcher in dessen Munde kein Betrug erfunden wird Jes. 53, 9. — ἀμίαντος fleckenlos, in keiner Gemeinschaft mit der Sünde befleckt. Diese drei Prädicate zeichnen die hehre, herzige und makellos reine Menschlichkeit Jesu unseres Hohenpriesters; die beiden folgenden seine königliche, himmlische Erhabenheit (*Del.*). Denn dem Contexte zufolge ist ja von Jesu nicht im Stande seiner Erniedrigung, sondern im Stande seiner Erhöhung die Rede. Hiernach ist: abgesondert von den Sündern nicht von seiner Sündlosigkeit, durch die er von den Sündern geschieden war, zu verstehen (mit vielen älteren und neueren Ausll.), oder von dem in seiner Gottessonschaft wurzelnden Prinzip seiner Sündlosigkeit (*Kurtz*), sondern von der räumlichen Geschiedenheit von den Sündern, wie aus den folgenden Prädicaten erhellt. Daher trägt auch die Vergleichung mit der Vorschrift, daß die levit. Priester sich vor Verunreinigung in acht nehmen sollten (*Lev. 21, 16 ff.*), für die Erklärung dieses Verses nichts aus, daß man κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν mit *Lün.* deuten könnte: durch seine Erhöhung in den Himmel ist er aller Berührung mit den Sündern entzogen, daß er durch sie nicht verunreinigt werden kann, oder daß diese ihm nichts mehr an-

haben könnten (*Del.*). Denn auf Erden verkehrte Jesus ja auch mit Sündern, one daß er durch sie verunreinigt wurde. Hervorgehoben wird das Abgesondertsein von den Sündern, hinsichtlich seiner Betätigung, daß er nicht mehr für Sünden zu leiden, ihre Sünden auf sich zu nehmen und durch Opfer zu sünden hat, sondern durch sein einmaliges Selbstopfer der wiederholten Darbringung von Sündopfern überhoben ist und der Vertretung der Gläubigen bei Gott ungehindert obliegen kann. So bildet dieses Prädicat den Uebergang zu dem folgenden ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος höher als die Himmel geworden, insofern er durch die Himmel hindurch zu Gott, der über allen Himmeln thront, eingegangen ist, vgl. 4, 14 und die Erkl. jener Stelle. Die Bemerkung von *Kurtz*, daß auch bei diesem Attribute die Geltendmachung der Himmelfahrt nach ihrer äußerlich räumlichen Seite nicht genügt, ist ganz richtig; aber gründlich verfehlt ist die darauf basirte Deutung, daß, an die durch seine Gottessonschaft (v. 28) bedingte, aber erst durch seine Himmelfahrt zur vollen Erscheinung gebrachte ethische Erhabenheit des melchisedekischen Priesters zu denken sei. Zwar sagt Petrus Act. 2, 32 ff., daß Gott Jesum durch seine Auferweckung und Erhöhung zu seiner Rechten zum κύριον καὶ Χριστόν gemacht hat, aber nirgends lesen wir im N. T., daß dadurch die ethische Erhabenheit Christi des Hohenpriesters zur Anerkennung gebracht sei. Dazu kommt, daß diese Beziehung der Worte auch durch den Context nicht nahe gelegt ist, sondern nur aus der grundlosen Voraussetzung, daß alle fünf Prädicate von Jesu. solches aussagen müßten, wodurch er dessen überhoben war, für seine eigenen Sünden zu opfern, gefolgert wird. — Die Erhöhung Jesu über alle Himmel besagt, daß er in die vollkommene Gemeinschaft mit Gott eingetreten und dadurch zu allzeitiger Vertretung der Seinigen bei Gott geeignet ist. —

V. 27 fügt zu den genannten Prädicaten nicht ein neues hinzu, denn der V. lautet nicht: οὐκ ἔχων, sondern ὅς οὐκ ἔχει und führt die Tatsache ein, daß Jesus sich nicht in der Notwendigkeit befindet, für eigene und für des Volkes Sünde Opfer zu bringen, da er dies durch das ein für alle mal gebrachte Selbstopfer getan hat. Der levitische Hohenpriester mußte, wenn er behufs der ihm obliegenden Vertretung der Gemeinde vor Gott erschien, vorher zur Sünung der eigenen Sünden und der Sünden der Gemeinde Opfer bringen. Dies hat Jesus nicht nötig. Nachdem er ein für alle mal sich als der Sündlose für die Sünden der Gemeinde geopfert hat und mit seinem eigenen Blute zu Gott eingegangen ist und seinen Sitz zur Rechten Gottes eingenommen hat, hat er nicht nötig nochmals Opfer für Sünden zu bringen, sondern kann als πάντοτε ζῶν die Gemeinde seiner Gläubigen bezugs ihrer Anliegen vor Gott in vollkommener Weise vertreten. — Streitig ist die Beziehung des καθ' ἡμέραν täglich, Tag für Tag. Bezieht man es mit der Mehrzahl der Ausl. zu ὡςπερ οἱ ἀρχιερεῖς, so würde ausgesprochen sein, daß Jesus nicht wie die Hohenpriester täglich zuerst für die eigenen Sünden, sodann für des Volkes Sünden Opfer zu bringen nötig hatte; es würde also vorausgesetzt sein, daß die levitischen Hohenpriester täglich

Sündopfer für ihre und des Volkes Sünden zu bringen hatten, im Widerspruch sowol mit dem Gesetze Lev. 16, 2 als auch mit der eigenen Aussage unsers Verf., daß der Hohepriester nur *einmal im Jare* (ἐπαξ τοῦ ἔνιαυτοῦ), nämlich am Versöhnungstage Lev. 16, 29, in das Allerheiligste einging, um für seine eigenen und des Volkes Sünden zu opfern (vgl. 9, 7 u. 25 vgl. mit 5, 3 u. 13, 11). Wegen dieser deutlichen Bezugnahme auf jenes große, jährliche Sündopfer läßt sich das hier von den Hohenpriestern Gesagte auch nur von der dem Hohenpriester ausschließ- lich zustehenden Function der Sündopferdarbringung am Versöhnungstage verstehen, nicht von Opfern, welche die Hohenpriester, one dazu verpflichtet zu sein, an Sabbaten oder Festtagen darbrachten. Daß aber unser Verf. jene dem Hohenpriester obliegende jährliche Darbringung sich als eine tägliche gedacht haben sollte, ist angesichts von 9, 7 unmöglich. Außerdem aber bleibt bei dieser Annahme auch die Stellung des καθ' ἡμέραν im Satze exegetisch unbegreiflich. Zwischen ἔχει und ἀνάγκην stehend und dadurch von ὡςπερ οἱ ἀρχιερεῖς getrennt, kann καθ' ἡμέραν nicht one weiteres auf das Tun der gesetzlichen Hohenpriester bezogen werden. Die Worte δεσ οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην bilden zwar keinen vollständigen Satz, daß man mit *Kurtz* das καθ' ἡμέραν als adverbiale Näherbestimmung lediglich zu οὐκ ἔχει ἀνάγκην ansehen könnte. Sie bedürfen vielmehr einer Ergänzung, um einen verständlichen Sinn zu erlangen; aber die Ergänzung kann nicht die ganze Aussage über das, was die Hohenpriester zu tun nötig hatten (von πρότερον an bis τῶν τοῦ λαοῦ) sein, sondern kann nur aus dem genommen werden, was mit τοῦτο γὰρ ἐποίησεν von Jesu ausgesagt ist. Das τοῦτο, was Jesus vermöge der Darbringung seines Selbstopfers ein für allemal getan hat, womit das οὐκ ἔχει ἀνάγκην begründet wird, bestand aber nicht darin, daß er zuerst für die eigenen Sünden, dann für des Volkes Sünden Opfer darbrachte, sondern weil er von eigener Sünde frei war, nur in τὸ ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ ἁμαρτιῶν θυσίαν ἀναφέρειν, wie von *Chrys.* an bis auf *Lün.* herab fast alle Ausll. anerkennen. Man kann aber auch blos θυσίας ἀναφέρειν (*Beza, Beng., Ebr. u. A.*) ergänzen, in welchem Falle die nähere Bestimmung des ἀναφέρειν θυσίας aus dem ἑαυτὸν προσενέγκας in Verbindung mit εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ 2, 17 sich ergibt und als den Lesern bekannt von dem Verf. vorausgesetzt wird. — Sollte καθ' ἡμέραν mit zu ὡςπερ gehören, so hätte es zwischen ἀρχιερεῖς und πρότερον stehen müssen, was *Hofm., Riehm, Del.*, und auch *Zahn* (in der Realencykl. l. c.) mit vollem Rechte geltend gemacht haben. Der Verf. sagt also nicht, daß den Hohenpriestern oblag täglich für die eigenen Sünden und die Sünden des Volks zu opfern, sondern nur, daß Jesus nicht täglich nötig hatte Opfer zu bringen, wie die Hohenpriester dies für die eigenen Sünden und für die Sünden des Volks nötig haben. Es wird nicht verneint, daß Jesus täglich für die eigenen und für des Volks Sünden Opfer zu bringen nötig habe, sondern nur, daß er täglich Opfer für Sünden zu bringen habe, weil er dies mit seinem Selbstopfer ein für allemal getan und mit diesem einen Selbstopfer eine für immer gültige Erlösung von Sünden

vollbracht hat und fortan die Seinigen bei Gott immerdar vertreten kann.¹ — Das Verbum ἀναφέρειν sc. ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον wird 1 Petr. 2, 24. Jak. 2, 21 (vgl. Gen. 8, 20. Lev. 4, 10 u. ö.) vom Opfer Christi gebraucht, indem das Kreuz als Altar gedacht ist. Dagegen ist hier von Christi Selbstopfer προσενέγκας (von προσφέρειν) gewält, welches die Vorstellung der Hingabe an Gott ausdrückt. — ἐφάπαξ ein für allemal, vgl. 9, 12. 10, 10. Röm. 6, 10, gehört kraft des Gegensatzes (καθ' ἡμέραν) zu ἐποίησεν, ist aber dem Verbum voraufgestellt, um die Mitbeziehung auf ἑαυτὸν προσενέγκας anzudeuten, die in 9, 12 u. 10, 10 betont ist.

In v. 28 wird die immerwährende, jede Wiederholung ausschließende Gültigkeit des hohepriesterlichen Selbstopfers Christi auf den bereits in v. 20—22 erwänten Vorzug seines Hohepriestertums vor dem gesetz-

1) Auch *Delitzsch* hat im Comm. in der dem Mißverständnis vorbeugenden Stellung des καθ' ἡμέραν den Sinn angedeutet gefunden, daß Christus nicht nötig hat, das alltägliche zu tun, was die Hohepriester alljährlich tun, er aber, wenn er anders stetiger Mittler allumfassender Sündenstine sein soll, alltägliche zu tun hätte. Später aber in der Abhdl.: „Rechtfertigung von Hebr. VII, 27“ in der Luther. Ztschr. von *Rudeltb. u. Guer.* 1860 S. 93 f. hat er auf Grund zweier Angaben des babyl. Talmud (*Chagiga II, 4 u. Pesach. 57^a*), daß der Hohepriester täglich Opfer bringe, wie *Philo* (II, 321: εὐχὰς καὶ θυσίας τέλων καθ' ἐκάστην ἡμέραν) bezeuge, diese Erklärung aufgegeben und die im Comm. mit gewichtigen Gründen bestrittene Ansicht in Schutz genommen, daß der Verf. unsers Briefes mit Rücksicht auf das vom Hohepriester täglich darzubringende קָחֵרֵי הַבֵּיטִים Pfannenspeisopfer, welches nach Lev. 6, 13 Aaron bei seiner Einweihung täglich bringen sollte, das tägliche Opfern des Hohepriesters vorausgesetzt habe, one die Gründe zu widerlegen, welche dieser von *Calov*, *Seb. Schmidt* u. A. zuletzt von *Lün.* adoptirten Auffassung entgegenstehen. Die Annahme aber, daß der Verf. entweder dieses Speisopfer oder auch das gewöhnliche tägliche Morgenopfer der levitischen Priester Exod. 29, 38—42 neben dem Hauptopfer am Versöhnungstage im Sinne gehabt und beides vermöge ungenauer Ausdrucksweise mit einander verschmolzen habe, ist ein Anknüpfungsmittel, das sich durch die Angabe des *Josephus* (*de bell. jud. VI, 5, 7*), daß der Hohepriester zwar nicht immer, aber so oft es ihm beliebte (nach *Mischn. VII, 3*), an Sabbaten, Neumonden und anderen Festtagen am Opferdienst sich beteiligt habe, zur Erklärung des vorliegenden Verses nicht verwenden läßt. Denn mit εἶποι ἀνάγκη wird das Opfern nicht als ein in seinem Belieben stehendes, sondern als eine dem Hohepriester obliegende Pflicht dargestellt. Und der Verf. unsers Briefes bekundet durchweg eine so genaue Kenntnis der gesetzlichen Ordnungen des Cultus und zugleich eine so sorgfältige Wal seiner Ausdrücke, daß wir ihm eine so ungenaue Verschmelzung des täglichen Morgen- und Abendopfers mit dem spezifisch hohepriesterlichen Sünopfer am jährlichen Versöhnungstage nicht zumuten dürfen. Dazu kommt, daß die gegen die im Texte gegebene Erklärung erhobenen Einwände schon damit hinfällig werden, daß ihre Urheber gar nicht darauf eingehen, die bedeutsame Stellung des καθ' ἡμέραν im Texte begrifflich zu machen, und die neuesten Ausll. nur darüber einverstanden sind, daß καθ' ἡμέραν nichts anders bedeuten könne als täglich, oder Tag für Tag, und die Deutungen: jährlich am bestimmten Tage (*Schlücht.*, *Storr* u. A.), oder saepissime (*de W.*) oder gleich πολλάκις (*Böhme*) oder = διὰ παντός oder gar im Sinne: einen Tag um den andern (*Ebr.*) sprachwidrig sind.

lichen als ihren heilsgeschichtlichen Grund zurückgeführt, um zu der in c. 8 folgenden Ausführung des in v. 12 u. 19 nur kurz angedeuteten Gedankens, daß mit dem Hohepriestertume Christi der Bestand der Gesetzesökonomie des A. B. geändert und aufgehoben ist, überzuleiten. — Mit γάρ wird nicht bloß das τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ in der Art begründet, daß Jesus sein Opfer nicht zu wiederholen brauchte, weil er es in der Eigenschaft des für ewig vollendeten Sones gebracht habe (*Kurtz*). Damit würde der Verf. dem widersprechen, was er früher (2, 10. 5, 8) gesagt hat, daß Jesus durch Leiden und Gehorsam im Leiden lernend vollendet worden ist. Wurde Jesus erst durch das Todesleiden, in welchem er sein Leben zum Opfer hingab, somit durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt vollendet, so hat er sein Selbstopfer nicht als εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος gebracht. Das fragliche γάρ begründet den Satz, daß Jesus nicht nötig hat καθ' ἡμέραν θυσίας ἀναφέρειν, weil er dies ein für allemal mit seinem Selbstopfer getan hat, und durch dieses Opfer in Ewigkeit vollendet worden ist, indem er durch Auferstehung und Himmelfahrt sich zur Rechten Gottes gesetzt hat und als ewig im Leben stehender Hoherpriester die Seinigen in vollendeter Weise vertreten kann (v. 15). Dieser Gedanke wird durch Gegenüberstellung der mit Schwachheit behafteten Hohenpriester des Gesetzes und des durch einen Eidschwur Gottes eingesetzten Sones zu dem für ewig vollendeten Hohenpriester deutlich gemacht. Der Satz ὁ λόγος τῆς ὀρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον οἶόν κτλ. ist unvollständig und das Prädicat καθίστησιν ἀρχιερεῖα aus dem parallelen Vordersatze zu ergänzen. Den Schwachheit habenden Menschen ist der auf ewig vollendete Son gegenübergestellt. Der Gegensatz ἀνθρώπους und οἶόν erhält seine nähere Bestimmung erst durch die zu beiden Worten zugesetzten Prädicate. οἶός ist nicht der ewige, gottwesensgleiche *Logos*, sondern wie 1, 2 u. 5, 8 der in die Geschichte eingetretene, menschgewordene Gottes-Son, der um den Tod für die Menschen leiden zu können, den mit Schwachheit behafteten Menschen in allen Stücken, die Sünde ausgenommen, gleichgeworden ist, und wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit gekrönt, als Gottmensch zum Herrn erhöht worden, welchem die zukünftige Welt untergeben ist (2, 5 ff.). ὁ λόγος τῆς ὀρκωμοσίας ist der in Ps. 110, 4 erwänte Eidschwur, der durch τῆς μετὰ τὸν νόμον als zeitlich nach der Einsetzung des levitischen Priestertums unter Mose eingegangen bestimmt ist.

Cap. VIII. Christus als zur Rechten Gottes thronender Hoherpriester des himmlischen Heiligtums der Mittler des neuen, auf besseren Verheissungen errichteten Bundes.

Von c. 8, 1 an bis 10, 18 wird nachgewiesen, wie Christus vermöge seines hohepriesterlichen Waltens durch Reinigung des Gewissens von Sünden den Zutritt zum Gnadenthron Gottes eröffnet hat, während

das levitische Priestertum nur äußerliche Reinigung wirken konnte. Daran wird es offenbar, wie durch den neuen Bund, dessen Mittler Christus ist, der alte Bund des Gesetzes aufgehoben wird, weil das Gesetz nichts zur Vollendung führen, sondern nur Gedächtnis der Sünde wirken konnte. — Der Hauptgedanke dieses Abschnitts ist in 8, 1—6 thematisch ausgesprochen.

V. 1—6. „Hauptsache aber bei dem, wovon wir reden, ist: Einen solchen Hohenpriester haben wir, welcher sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel, V. 2. als des Heiligums Pfleger und der warhaftigen Hütte, welche aufgeschlagen der Herr, nicht ein Mensch. V. 3. Denn jeglicher Hohepriester wird dazu bestellt, Gaben und Opfer darzubringen, weshalb notwendig auch dieser etwas haben muß, was er darbrächte. V. 4. Wenn er nun auf Erden wäre, so würde er nicht Priester sein, weil (hier) die vorhanden sind, welche nach dem Gesetze die Gaben darbringen; V. 5. als welche dem Abbilde und Schatten des Himmlischen dienen, wie denn Mose göttliche Weisung erhielt, als er die (Stifts-) Hütte ins Werk setzen sollte. Denn siehe — so heißt es — daß du alles machest nach dem Vorbilde, das dir gezeigt worden auf dem Berge. V. 6. Nun aber hat er einen so vorzüglicheren Priesterdienst überkommen, um eines wieviel vorzüglicheren Bundes Mittler er auch ist, als welcher auf Grund vorzüglicherer Verheißungen festgesetzt worden“. — *Κεφάλαιον* eig. was den Kopf bildet, bezeichnet sowol die Hauptsache, den Hauptpunkt eines Gegenstandes, als den Hauptbegriff einer Sache, die Summa. Diese zweite Bedeutung des Wortes (*Erasm., Luth., Calvin* u. A.) paßt hier nicht, da das Folgende keine Zusammenfassung des bisher Erörterten bringt, sondern nur in v. 1 auf das Vorhergehende (7, 26) zurückweist, in v. 2 aber ein neuer Gedanke eingeführt wird, welcher den Kern der ganzen nachfolgenden Entwicklung bildet. *Κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις* ist eine der folgenden Aussage voraufgestellte Apposition, und *κεφάλαιον* nicht Accusativ, sondern Nominativ, wobei *ἐστὶν* zu ergänzen, indem die Apposition zu einem Satze erhoben ist; vgl. *Kühner* Gr. II §. 406. Anm. 8 u. 9. *ἐπὶ τοῖς λεγομένοις* kann nicht speziell auf das bereits Gesagte bezogen werden, weil dann das Partic. *εἰρημένοις* zu erwarten wäre. Demnach steht auch *ἐπὶ* nicht in der Bed. *zu*, in dem Sinne: zu dem bisher Erörterten hinzu (*Calov., Storr* u. A.), sondern dient zur Bestimmung des Umstandes, auf den es hiebei ankommt, vgl. *Kühner* II §. 438. S. 434. — *λεγομένοις* ist natürlich Neutrum; und der Versuch von *Hofm.*, zu *λεγομένοις* aus dem Vorhergehenden *ἀρχιερέων* zu ergänzen: ‚bei den Hohenpriestern die so heißen ist Hauptsache, daß wir einen Hohenpriester im Himmel haben‘, ist mit Recht als äußerst seltsam abgewiesen worden, weil die Coordination zweier Gattungen von Hohenpriestern einen völlig unpassenden Gedanken einträgt. — *τοιοῦτον* wird näher bestimmt durch *ὅς ἐκάθισεν κτλ.*, wozu auch *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* gehört, wie *ἐν ὑψηλοῖς* 1, 3. Statt *ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης* 1, 3 heißt es hier *ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλ.*, um nicht blos Christi Sein im Himmel, sondern um zugleich sein hohepriesterliches Walten dort her-

vorzuheben. Auf dem Throne Gottes im Himmel sitzend waltet Christus seines Amtes als τῶν ἁγίων λειτουργός als Pfleger des Heiligtums. Τῶν ἁγίων ist nicht *masc.*, der geheiligten Menschen (*Oecum., Primas.* u. A.), sondern Neutrum, aber nicht der heiligen Güter (*Luth.*) oder der zu priesterlichem Dienste erforderlichen heiligen Dinge (*Seb. Schm., Ew.* u. A.), oder solcher heiliger Dinge, die zur σκηνῇ ἀληθινή in wesentlicher Beziehung stehen, und zwar nach v. 3 der in dieser σκηνῇ darzubringenden δῶρα καὶ θυσίαι (*Kurtz*). Von diesen Deutungen paßt keine zu dem folgenden τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθ. Diese Zusammenstellung fordert τὰ ἅγια vom Heiligtume zu verstehen. Das W. λειτουργός, bei den Klassikern Verwalter jedes öffentlichen Amtes, haben die LXX zur Bezeichnung des Dienstes der Priester und Leviten am Heiligtum und Altar verwendet, häufig ohne Näherbestimmung vom Priester- und Tempel- und Opferdienst, während sie λατρεῖσιν, λατρεία von dem gesammten Gottesdienste des Volkes im allgemeinen gebrauchen (vgl. *Cremer* S. 493 f.). Hiernach entspricht λειτουργεῖν dem hebr. עָרַב. Pfleger oder Verwalter τῶν ἁγίων war auch der irdische Hohepriester, aber nur des irdischen Heiligtums; dagegen Christus in den Himmel eingegangen ist Pfleger des himmlischen Heiligtums, und zwar der σκηνῇ ἀληθινή, die der Herr, nicht ein Mensch aufgerichtet hat (v. 2). Hiernach ist τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς Näherbestimmung des τῶν ἁγίων, und dieses nicht Bezeichnung des Allerheiligsten im Unterschiede vom Heiligen d. i. dem Vorderzelte, welches 9, 2 als σκηνῇ ἡ πρώτη von dem Allerheiligsten als δευτέρα σκηνῇ unterschieden ist (9, 1. 6. 7). Diese Unterscheidung paßt weder zu τὰ ἅγια, weil die Unterscheidung zwischen Vorder- und Hinterzelt nicht für das himmlische Heiligtum sich eignet, noch zu τῆς σκηνῆς τῆν ἀληθινῆς; denn die σκηνῇ wird 9, 11 als τελειότερα und οὐ χειροποίητος und οὐ ταύτης τῆς κτίσεως bezeichnet im Einklang mit τῆς ἀληθινῆς, welche Gott, nicht ein Mensch aufgerichtet hat (v. 2). Τὰ ἅγια ist hier also die heilige Stätte des über den irdischen Himmeln erhabenen Thrones Gottes; und diese heilige Stätte Gottes wird auf Grund der im A. Bunde zufolge göttlicher Weisung erbauten irdischen Stätte der göttlichen Gegenwart (der s. g. Stiftshütte) als σκηνῇ bezeichnet und durch den Zusatz τῆς ἀληθινῆς ἦν ἔπηξεν κτλ. von der irdischen Gotteswohnung, dem עֲרַבְיָה יְרֵכָה 1 Kön. 8, 13 (vgl. עֲרַבְיָה יְרֵכָה Exod. 15, 17) unterschieden, und als die wahrhafte, dem Wesen des waren Gottes entsprechende Wohnung betrachtet, wo Christus nach seinem Eingange in den Himmel als Hohepriester auf Gottes Thron waltet. — Aus der Vorstellung vom Bau der Stiftshütte erklärt sich ἦν ἔπηξεν ὁ κύριος, das Exod. 33, 7 vom Aufschlagen des Zeltes Moses vorkommt; von πῆγγομι festmachen, befestigen, etwas aus mehreren Stücken zusammenfügen. — ὁ κύριος im Gegensatz zu ἄνθρωπος ist Gott, nicht Christus; und ἀληθινή heißt die σκηνῇ als das im Himmel befindliche Urbild der in der Stiftshütte nachgebildeten irdischen Wohnung Gottes; vgl. v. 5.

In v. 3—5 wird die Aussage, daß Christus als Hohepriester im Himmel Pfleger des urbildlichen Heiligtums ist (v. 1 u. 2), so begründet,

daß er, da zur Pflege des Priestertums Darbringung von Opfergaben gehört, auf Erden gar nicht Priester sein könnte, weil in dem gemäß göttlicher Weisung nach dem himmlischen Urbilde hergestellten irdischen Heiligtum die gesetzlich bestellten Priester das Priesteramt verwalten, und darum einer dem vorzüglicheren Bunde, dessen Mittler er ist, entsprechenden vorzüglicheren Priesterdienst erlangt hat. — Mit γάρ wird die Begründung der als κεφάλαιον bezeichneten Aussage v. 1 u. 2 eingeführt (*Hofm., Del.*), nicht blos der Ausdruck λειτουργός erläutert oder gerechtfertigt (*Lün.*), da v. 3 keine blose Nebenbemerkung enthält. — Zu πᾶς γὰρ ἀρχ. — — καθίσταται vgl. 5, 1. Aus der Bestellung jedes Hohenpriesters zum Opferdarbringen wird mit ὅθεν gefolgert, daß auch Christus etwas darzubringen nötig habe. Ob zu ἀναγκαῖον mit *Lün.* u. A. ἦν zu ergänzen, oder ἐστίν (mit *Fulg., Luth., Riehm* u. A.), ist streitig. Die Entscheidung hängt davon ab, ob der Verf. diese Notwendigkeit für das Wirken Christi im irdischen Leben, oder für ihn als den in den Himmel erhöhten Hohenpriester sich gedacht hat. Καὶ τοῦτον ist Christus, auf ἀρχιερέα v. 1 zurückweisend. Das Präter. προσενέγκη liefert keinen Grund zur Entscheidung. Die Uebersetzung: ‚was er dargebracht habe‘, ist grammatisch unberechtigt, weil der Aorist sowol nach einem Präsens als nach einem Futurum stehen kann. προσφέρειν konnte der Verf. nicht schreiben, weil er nicht eine stetig fortgehende, sondern nur eine ein für alle mal geschehene Opferdarbringung kennt. Aber daraus folgt keineswegs, daß er hier die einmalige Opferdarbringung als vor seiner Erhöhung vollbracht ins Auge gefaßt hat. Dies müßte man annehmen, wenn v. 3 eine blose Nebenbemerkung zur Erläuterung des Ausdrucks λειτουργός in v. 2 enthielte. Da aber das erste Satzglied offenbar einen Ausspruch von allgemeiner Gültigkeit enthält, so kann auch im Folgesatz ὅθεν die allgemeine Regel, daß um Priester zu sein, auch Christus etwas zum Opferdarbringen nötig hatte, ausgesprochen sein, ohne Rücksicht auf die Zeit, wann Christus dieses Opfer gebracht hat. Aus diesem Grunde ziehe ich die Ergänzung von ἐστίν vor.

An v. 3 schließt sich der Satz an: wenn Christus auf Erden wäre, so würde er auch nicht Priester sein. Zu ἦν ἐπὶ γῆς darf man nicht ἱερός ergänzen, weil dies einen ganz tautologischen Sinn ergäbe. Auf Erden sein = auf Erden leben oder sich befinden. Auch steht das Imperf. ἦν nicht im Sinne des Plusquamperfects: wenn er auf Erden gewesen wäre, so hätte er nicht Priester sein können (*Böhme*). Diese Uebersetzung verstößt nicht nur gegen die Grammatik, nach welcher statt des Imperfects eine aoristische Verbalform erforderlich wäre, wie 4, 8, sondern auch gegen den Zusammenhang, da v. 1 u. 2 Christus im Himmel Hohenpriester ist und Pfleger des himmlischen Heiligtums. — Das Verhältnis dieses Satzes zum Vorhergehenden gestaltet sich verschieden, je nachdem γάρ (in *D°EKL*) oder οὖν in (*⊗ABD*P*) für die ursprüngliche Lesart angesehen wird. Gibt man mit *Del.* u. *Kurtz* der Lesart γάρ den Vorzug, so kann γάρ nicht an v. 3 anknüpfen, sondern nur auf v. 1 u. 2 zurückgehen, v. 4 also nur einen zweiten, dem in v. 3 coordinirten, Grund für die Aussagen v. 1 u. 2 enthalten. Allein

v. 3 und 4 sind nach Form und Inhalt so verschieden, daß sie unmöglich coordinirte Begründungssätze sein können, in der Weise, wie Kurtz meint, daß v. 3 blos der Gedanke, daß Christus des Heiligtums Pfleger. in v. 4, daß er dies im Himmel sei, begründet wäre — was mit dem Inhalt von v. 3 unvereinbar ist.¹ — Der Gedankenfortschritt fordert οὖν, das auch hinreichend bezeugt ist. ‚Mit εἰ μὲν οὖν wird auf Grund des 3. V. zur Setzung eines Falles fortgeschritten, welcher nur gesetzt ist, um sein Gegenteil in das für den auszuführenden Gedanken wesentliche Licht zu stellen‘ (Hofm.). In v. 3 ist ausgesagt, daß Jesus als Hoherpriester notwendig eine Opferdarbringung habe, weil die Hohenpriester zur Darbringung von Opfern bestellt sind. Und daß Christus eine solche Opferdarbringung habe, setzt der Verf. hier als bekannte Tatsache voraus, die er schon 7, 27 erwähnt hat und in 9, 11 ff. weiter darlegt. In v. 4 setzt er dann den Fall, daß Christus, wenn er auf Erden wäre, gar nicht Priester sein würde, weil da die nach dem Gesetze Opfernden vorhanden sind. Was ergibt sich nun daraus? Etwa die von Kurtz für unabweisbar erklärte Folgerung: ‚daß nach des Verfassers Anschauung Christi Hohespriestertum erst mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt seinen Anfang genommen habe?‘ Mit nichten. Diese Folgerung ist eben so irrig, wie die Ergänzung eines μόνον oder ἔτι: wenn er *nun* oder wenn er *noch* auf Erden Priester sein sollte, bei älteren Ausll., die Kurtz mit Recht abgewiesen hat. Denn davon, wann Christus sein Opfer gebracht hat, handelt der Verf. hier gar nicht, sondern von Christo, der als unser Hoherpriester sich zur Rechten des Thrones im Himmel gesetzt hat als Pfleger des urbildlichen Heiligtums. — Mit dem Satze, daß Christus auf Erden nicht Priester sein könnte, will der Verf. nicht beweisen, daß das Hohepriestertum Christi erst im Himmel beginne, sondern daß es einer vollkommeneren Ordnung angehöre, daß es Priestertum des neuen Bundes sei. Um dies deutlich zu machen, charakterisirt er in v. 5 das Priestertum derer, die nach dem Gesetze die Opfer darbringen². κατὰ νόμον steht adverbialisch = gesetzmäßig. Daß das mosaische Gesetz gemeint ist, ergibt sich aus

1) Was Kurtz zur Rechtfertigung des γάρ vorgebracht hat, daß ein begründendes γάρ ungleich passender, als ein loses, den engen Zusammenhang von v. 1—6 zerreißendes οὖν sei, beweist nichts weiter, als daß Kurtz den Gedankengang der Argumentation des Verf. nicht richtig erkannt hat. — Sollte γάρ die richtige Lesart sein, so müßte man den zu begründenden Gedanken zwischen v. 3 und 4 ergänzen, etwa mit *Del.* den Zusammenhang so vermitteln: ‚denn ein Priester ist nicht ohne Opferdienst (v. 3); dieser aber kann bei unserem Hohenpriester nur ein himmlischer sein; denn wäre er auf Erden, so würde sein Priestertum keinen Platz haben‘. Aber diese Ergänzung paßt, abgesehen von ihrer Berechtigung, auch nicht zu dem Gedanken, welchen der Verf. mit v. 3—5 begründen will, und den er in v. 6 ausspricht, daß Christus eine διαφορωτέρα λειτουργία erlangt, in dem Maße als er καὶ κρείττονος διαθήκης μεσότης ist.

2) In dem Satze: ὄντων τῶν ἱερέων τῶν προσφερόντων ist τῶν ἱερέων der Rec. von Tisch. 8 getilgt, weil es in *NA^{BD}*E²P. al.*, Vulg. u. a. Verss. fehlt und offenbar nur verdeutlichende Glosse ist. Auch der Artikel τῶν vor νόμον fehlt in *N^{*}AB al.* und ist zu streichen.

dem Contexte. ὄντων steht mit Nachdruck voran: da vorhanden sind τῶν προσφερόντων die, welche gesetzmäßig darbringen, τὰ δῶρα die gesetzlich vorgeschriebenen Opfer. τὰ δῶρα ist verkürzter Ausdruck für δῶρά τε καὶ θυσίας (v. 3). — οἵτινες als welche d. h. welche als die Darbringer der Opfergaben einem Abbilde und Schatten des Himmlichen priesterlich dienen. Dies hebt der Verf. hervor, nicht um den mit der Bezeichnung der levitischen Priester als προσφερόντες κατὰ νόμον τὰ δῶρα entstandenen Schein, als ob sie einen Vorzug vor Christo hätten, durch den Nachweis aus der Schrift zu beseitigen, daß das irdische Heiligtum, dem sie dienen, nur ein schattenhaftes Abbild des himmlischen Heiligtums sei, an welchem Jesus fungirte (*Kurtz*). Denn diesen Schein kann man in den Participialsatz ὄντων τῶν προσφερόντων — δῶρα nur hineinlegen, wenn man das ausschließliche Verhältnis, in welchem das alttest. Priestertum zum Priestertume Christi steht, so gänzlich miskennt, daß man dem alttest. Cultus den Charakter göttlicher Offenbarung abspricht und mit *de W.* meint: Aenliches wie hier vom israelitischen Priesterdienst lasse sich auch von jedem anderen Opferdienst sagen. Der Relativsatz οἵτινες κτλ. dient zur Begründung nicht nur der Legitimität der gesetzmäßig opfernden Priester, sondern zugleich der Unvollkommenheit des gesetzlichen Opfercultus, um nicht sowol die Statthaftigkeit, als vielmehr die Notwendigkeit eines anderen höheren Priestertums deutlich zu machen. Dies ergibt sich aus der in εἰ μὲν οὖν ἦν v. 4 und οὐκ δέ v. 6 markirten Correlation, in welche die Aussage über Christi Hohespriestertum v. 6 zu der in v. 4 u. 5 dargelegten Beschaffenheit des levitischen Priesterdienstes gestellt ist. Die Opferdarbringung der Priester des Gesetzes gilt dem Abbilde und Schatten des himmlischen Heiligtums, dessen Pfleger Christus im Himmel ist. — ὑπόδειγμα von ὑποδεικνύουσι unter die Augen stellen, bezeichnet das veranschaulichende Bild, sei es Vorbild (4, 11) oder Abbild (hier u. 9, 23). σκιά Schatten, Abschattung im Gegensatz von σῶμα (Kol. 2, 17), Schattenriß eines Körpers oder des Wesens. τῶν ἐπουρανίων nicht der himmlischen Verhältnisse oder Güter (*Ebr., Thol.*), sondern des himmlischen Heiligtums (vgl. τῶν ἁγίων v. 2). λατρεύειν hier priesterlich dienen, gleichbedeutend mit λειτουργεῖν, wie 13, 10 u. λατρεία 9, 1. 6; an sich ein weiterer Begriff, den Gottesdienst der Gemeinde überhaupt bezeichnend, vgl. 9, 9 u. 14. 10, 2. 12, 28. Mth. 4, 10. Luk. 1, 74; das Verbum wird mit *dat. obj.* construiert: dem Abbilde dienen, nicht: im Abbilde Gotte dienen.

In der Bezeichnung des irdischen Heiligtums (der Stiftshütte und des Tempels) als schattenmäßiges Abbild der σκητὴ ἀληθινὴ des Himmels liegt nicht etwas Herabsetzendes. Die Stiftshütte war ja nach dem Bilde hergestellt, welches Mosen durch göttliche Offenbarung auf dem Sinai gezeigt worden, also ein von Gott angeordnetes und sanctionirtes Heiligtum und dem heilsgeschichtlichen Charakter des am Sinai dem Volke Israel von Gott gegebenen Bundes entsprechend, durch welchen die volle Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen Gemeinschaft mit Gott angebahnt werden sollte. καθὼς χρημάτισται Μωϋσῆς

gemäß göttlicher Offenbarung, welche Mose empfing. *Χρηματίζειν τι* wird in der LXX von Mitteilung eines Orakels oder göttlichen Ausspruchs gebraucht, im N. T. passivisch *χρηματίζεσθαι τι* (Luk. 2. 26), *χρηματίζομαι τι* eine göttliche Offenbarung empfangen, Act. 10, 22. Mtth. 2, 12. 22; so auch hier. — *μέλλον ἐπιτελεῖν* als er herstellen sollte; nicht: als er vorhatte herzustellen. Denn Mose empfing die göttliche Offenbarung, als ihm der Bau der Stiftshütte von Gott befohlen war. *ἐπιτελεῖν* bez. hier nicht die Vollendung des Angefangenen, sondern die Vollführung des göttlichen Auftrags. Die göttliche Offenbarung *ὄρα γάρ κτλ.* steht Exod. 25, 40 und lautet in der LXX: *ὄρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον . . .* Das *γάρ* φησιν und das *πάντα* hat der Verf. zugesetzt. Das *γάρ* wird von den meisten Ausll. zur Citationsformel *φησὶν* gezogen und übersetzt: siehe zu — sagte er nämlich — machen sollst du . . . Aber die Verbindung des *γάρ* mit *φησὶν* verstößt gegen die Regel, daß *γάρ* nicht am Anfang eines Satzes steht. Sollte es zu *φησὶν* gehören, so würde es demselben nicht vor- sondern nachgesetzt sein. Mit *γάρ* wird das Schriftzeugnis Ex. 25, 40 als Beleg eingeführt für den Satz, daß Mose die Stiftshütte, welcher die levitischen Priester dienen, gemäß göttlicher Offenbarung erbaut hat, und das eingeschobene *φησὶν sc. ὁ θεός*, nicht *ὁ χρηματισμὸς* dient nur dazu, das Citat als einen Ausspruch Gottes zu betonen. Im Grundtexte lautet die citirte Stelle: *וַיִּצְוֵהוּ יְהוָה בְּרִבְבוֹתָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מִרְאֵה בְּהָרִי* und siehe und mache (sie) nach ihrem Bilde, welches dir auf dem Berge gezeigt worden, wo die Correspondenz des *וַיִּצְוֵהוּ* mit *מִרְאֵה* deutlich vorliegt, und durch die Verbindung der Imperative *וַיִּצְוֵהוּ וַיִּרְאֵהוּ* mittelst *ו* das Schauen des Bilde dem Machen nach dem geschauten Bilde coordinirt ist. Dies hat *Hofm.* mit Recht gegen die Verbindung des *γάρ* mit *φησὶν* geltend gemacht, aber mit Unrecht dem *γάρ* die begründende oder erläuternde Bedeutung abgesprochen und es als emphatische Verstärkung des *ὄρα*: 'siehe es dir doch recht genau an' gefaßt; wozu gar kein Grund vorliegt, so richtig auch die Bemerkung ist, daß durch das zugesetzte *πάντα* betont werde, daß das Gesehene durchweg zum Vorbilde dienen sollte. Eben so richtig ist die weitere Bemerkung, daß der Apostel durch Anführung der Schriftstelle, nicht die Unvollkommenheit, sondern den heilsgeschichtlichen Wert des gesetzlichen Heiligtums als eines in allen seinen Teilen und seiner ganzen Einrichtung durch göttliche Offenbarung bestimmten bemerklich machen will'. Aber bei alledem ist die Stiftshütte als *ὑπόδειγμα καὶ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων* nicht das vollkommene Heiligtum, in welchem Gott bei seinem Volke wirklich wohnt und die Gemeinde Israels mit ihrem Gott warhaft vereinigt ist. Und in dieser Hinsicht ist der Gottesdienst, der in dem irdischen Heiligtum gepflegt wird, unvollkommen und wird durch den neuen Bund, dessen Mittler Christus ist, abrogirt (v. 6 u. 13).

Wie sollen wir uns aber den *τύπος*, welchen Mose auf dem Berge Sinai zu sehen bekommen und nach welchem er in der Stiftshütte ein schattenmäßiges Abbild hergestellt hat, vorstellen? Das himmlische Urbild nennt der Verf. unsers Briefes *σκηνὴ ἀληθινή*, welche Gott,

nicht ein Mensch aufgeschlagen hat (v. 2), eine σκηνή οὐ χειροποίητος τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως ein nicht von Menschenhänden gemachtes, d. i. nicht dieser Schöpfung (nicht der irdischen Welt) angehöriges Zelt (9, 12) und sagt 9, 23, daß, wie die Abbilder τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς durch Opferblut gereinigt werden mußten, so auch αὐτὰ τὰ ἐπουράνια die himmlischen Urbilder selbst durch bessere Opfer als jene Thieropfer waren, und beweist dies v. 24 daraus, daß Christus nicht in das mit Händen gemachte Heiligtum, das Gegenbild des wahrhaften Heiligtums eingegangen ist, sondern in den Himmel selbst, um vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen. Hiernach scheint es, daß unser Verf. unter dem Urbilde der Stiftshütte den Himmel als Wohnung Gottes verstanden hat. Vergleichen wir aber damit Aussagen wie 8, 2, daß Christus als unser Hoherpriester zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln (ἐν τοῖς οὐρανοῖς) sich gesetzt hat; 4, 14, daß er den Himmel durchschritten hat, und 4, 26 daß er höher als die Himmel geworden d. h. über die Himmel erhöht worden ist, so scheint er im Himmel ein Heiligtum sich gedacht zu haben, welches die Urbilder der irdischen Stiftshütte und ihrer Geräte enthielt. So hat noch *Boehme* (zu 12, 22. 8, 2. 11, 10) in unserem Briefe die grob realistische Vorstellung mehrerer Rabbinen gefunden, daß wie auf Erden, so auch im Himmel ein Berg Zion, eine Gottesstadt Jerusalem und ein Zelt oder Tempel sei, in welchem der Thron Gottes stehe, und das bisher keinen Priester gehabt, nun aber einen solchen in Christo erhalten habe. Gegen diese Vorstellung schlägt der Hinweis darauf, daß schon die Ausdrücke ὑπόδειγμα und σκιά, durch welche der Verf. das Verhältnis der irdischen Stiftshütte zu ihrem himmlischen Urbilde bezeichnet, vor solcher Annahme hätten bewahren sollen (*Riehm* Lehrbegr. S. 509), gar nichts, weil daraus nichts weiter erhellt, als daß die mos. Stiftshütte ein unvollkommenes Abbild des himmlischen Heiligtums war, oder daß die himmlische σκηνή vollkommener als die irdische war. *Riehm* findet daher auch in 9, 24 vgl. mit 4, 14 u. 7, 26 die Vorstellung, daß der Verf. „unter der dem Vorderzelte der mos. Stiftshütte entsprechenden himmlischen σκηνή nur jene zwischen dem Sternenhimmel, der noch ταύτης τῆς κτίσεως ist, und dem höchsten Himmel, der mit dem himmlischen Allerheiligsten identisch ist, liegenden übersinnlichen Himmelsräume verstehe“ (S. 512). Hiernach sei „die mos. Stiftshütte ὑπόδειγμα, σκιά und ἀντίτυπον τῶν ἐπουρανίων (ἀληθινῶν), sofern sie als Ganzes der Gesamtheit der Himmel, und sofern das Vorderzelt den niedrigeren übersinnlichen Himmelsregionen, das Allerheiligste aber dem höchsten Himmel, in welchem Gott wesenhaft gegenwärtig ist, entspricht“ (S. 514). Aber wie im ganzen N. Test. so sei auch in unserem Briefe der Begriff „Himmel“ weder ein rein localer, noch ein rein idealer, sondern beides zugleich. Gewiß habe der Verf. unter dem Himmel eine von der Erde verschiedene Localität verstanden, wie schon aus der Vergleichung von 8, 4 mit 8, 1 u. 2 erhellt; aber nicht nur den Himmel überhaupt, sondern auch das himmlische Allerheiligste denke sich der Verf. zunächst als eine von der Erde verschiedene Localität, und auch

von dem himmlischen Vorderzelt sei jenes nach seiner Vorstellung zunächst local unterschieden, wie namentlich aus 6, 19 f. hervorgehe. Ueber die himmlische $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ in ihrem Unterschiede von dem Allerheiligsten d. h. über die zwar ebenfalls der übersinnlichen Welt angehörigen, aber im Vergleich mit der eigentlichen Won- und Offenbarungsstätte Gottes niedrigeren Himmelsregionen habe sich der Verf. nirgends näher ausgesprochen. Wir irren aber zunächst nicht, wenn wir annehmen, daß sie sich zu dem Allerheiligsten eben so verhält, wie sich nach 12, 22—24 die Stadt des lebendigen Gottes zu dem Berge Zion verhält, d. h. daß der Verf. dieselbe als die von dem lebendigen Gotte vom Allerheiligsten aus mit seiner Lebensfülle erfüllte himmlische Wonstätte der Engel und der Seligen betrachtet hat. Nur sei sie dies nicht in dem Sinne, als ob die Engel und die Seligen, weil sie in der $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ ihre Wohnung (vgl. Joh. 14, 2) haben, wie Gott die Seinige im Allerheiligsten hat, außerhalb des letzteren wären; in der warhaftigen Hütte ist keine Scheidewand zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (vgl. 9, 8); in gewissem Sinne ist die ganze warhaftige Hütte ein Allerheiligstes, weil auch die $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ von der Lebensfülle Gottes erfüllt ist und weil alle, die in ihr wohnen, der vollkommensten Gnaden Gegenwart Gottes sich erfreuen, und nach 6, 20 auch wir Christen am Ziel unserer Wallfahrt in das himmlische Allerheiligste eingehen werden. Darin zeige sich aber, wie die locale Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten in die ideale übergeht. Nach der idealen Seite des Begriffs ist der Himmel und namentlich das himmlische Allerheiligste nicht bloß eine Localität, sondern auch eine symbolische Bezeichnung der unmittelbarsten Nähe des seinem Wesen nach überweltlichen, als der Geist über allen Raum schlechthin erhabenen, aber gerade darum allgegenwärtigen Gottes. Himmlisch und geistlich sind in dieser Beziehung Wechselbegriffe. So ist das himmlische Allerheiligste auch die geistliche, unmittelbarste und vollkommenste Gottesgemeinschaft, in welche Christus nach seinem Todesleiden eingegangen ist, und welcher wir durch ihn schon jetzt, in vollkommenem Maße aber erst im Jenseits teilhaftig werden sollen (S. 516 f.).

Diese Ansicht stimmt im wesentlichen mit der Ansicht, welche *Delitzsch* im Comm. z. u. Br. S. 324 ff. u. in s. Bibl. Psychol. S. 441 d. 2. A. gegenüber der von *Hofm.* (Weiß. u. Erf. II S. 189 ff. u. im Schriftbew. II, 1, 410 ff.) mit älteren Theologen aufgestellten Ansicht, daß unter der $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ der Leib Christi zu verstehen sei, entwickelt und S. 327 f. so zusammengefaßt hat: τὰ ἅγια ist zwar der Ort des göttlichen Thrones, ἡ $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ aber nicht Christi verklärte Leiblichkeit, sondern der Herrlichkeitshimmel der Engel und aller Seligen. Das Allerheiligste τὰ ἅγια ist der über Zeit und Raum absolut erhabene Ort Gottes, nicht irgendwo im Bereiche des Geschaffenen, sondern jenseit aller Himmel Himmel befindlich, alles erfüllend, one von irgend etwas begrenzt zu werden — der ungeschaffene Himmel Gottes, seine ewige Doxa. Gott aber der Ewige ist der Raumsetzende und Zeitsetzende. Er offenbart sich seinen Creaturen in räumlich und zeitlich

warnehmbarer Weise, denn auch das Leben der seligen Creatur, obwohl in der Ewigkeit wurzelnd, lebt sich dar nicht außerhalb jener von allem Geschöpflichen unlösbaren Formen. Demgemäß gibt es einen Himmel der Herrlichkeit, der nicht zu den ein für allemal geschaffenen Teilen des Weltsystems gehört und doch irgendwo ist, da und überall da und nur da wo Gott in seiner Liebesherrlichkeit sich Engeln und Menschen offenbaren will. Da ist auch jene ἀληθινὴ σκηνή oder vielmehr: dieser Herrlichkeitshimmel ist jene σκηνή, durch welche hindurch Christus in das sich vor sich selber offenbare Wesen der Gottheit eingegangen ist, in das *Sanctum sanctorum*, welches der ewige unendliche Hintergrund der σκηνή ist und kraft der ein für allemal geleisteten Sühne Christi, nicht wie hinieden verhüllt, verbaut und unnahbar, sondern den seligen Bewohnern der σκηνή offenbar und erschlossen ist kraft unsers dort heimischen und in der σκηνή waltenden Hohenpriesters'.

Dieser Ansicht kann ich meinerseits im wesentlichen nur beipflichten und bloß das hinzufügen, daß, da wie unser Leben so auch unser Denken und Erkennen an die Schranken des Raums und der Zeit gebunden ist, wir uns auch von den himmlischen, über Zeit und Raum erhabenen Realitäten keine adäquate Vorstellung machen können. Daher dürfen wir aber auch nicht einseitig, weder in grob realistisch Weise die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse des diesseitigen Lebens auf die überirdischen und übersinnlichen Realitäten der himmlischen Welt übertragen, noch auf Grund metaphysischer Theoreme die ideale Bedeutung der himmlischen Dinge einseitig geltend machen und den Begriff von Zeit und Raum der übersinnlichen Geisteswelt absprechen. — Wie wenig die Aussagen unseres Briefs und der gesamten Schrift A. u. N. Test.'s zu solchem einseitigen Aburteilen berechtigen, das erhellt schon aus der in Rede stehenden Stelle Exod. 25, 40. Diese lautet nämlich im Grundtexte: siehe und mache (die vorher v. 10—39 aufgezählten Bestandteile und Geräte der Stiftshütte) בְּהִקְיָרְךָ in (nach) *ihrer* Bilde gemäß allem, was du auf dem Berge zu sehen bekommen hast. Vergleichen wir diese Worte mit Exod. 25, 8 u. 9, wo es heißt: „Machet mir ein Heiligtum, daß ich in eurer Mitte wone, gemäß allem, was ich dich sehen lasse, das Bild der Wohnung und das Bild aller ihrer Geräte, und so sollt ihr's machen“, so hat offenbar Mose auf dem Sinai mit der Beschreibung der Wohnung und ihrer Geräte, nach Stoff, Maß und Beschaffenheit, nicht zugleich ein im Himmel existirendes Heiligtum, sondern nur ein (visionäres) *Bild* des Heiligtums geschaut, nach welchem die Wohnung Gottes in Israel aus irdischen Stoffen nach der vorgeschriebenen Weise gebaut werden sollte. Das W. בְּהִקְיָרְךָ von בְּהִקְיָרְךָ bauen, eig. Bauwerk (Jos. 22, 18) bezeichnet Bild jeder Art, Abbild verschiedener Dinge (Deut. 4, 17 ff.), Abriß 2 Kön. 16, 10, nirgends aber Muster oder Urbild, auch nicht in Ps. 144, 12 (wie *Del.* meint). Selbst in Stellen wie 1 Chr. 28, 11. 12. 19, wo man es durch Grundriß wiedergeben kann, hat es nicht die Bedeutung eines Urbildes, sondern bezeichnet nur ein nach einer Idee entworfenes oder von einem vor-

handenen Gegenstände abgenommenes Bild oder Modell, das in Bauwerk ausgeführt werden soll (vgl. *m. bibl. Comm.* zu Exod. S. 549 d. 3. A.). Da nun die LXX und ihnen folgend der Verf. unsers Briefs כְּתִבְתֶּם אֹתוֹ mit Weglassung des Suffixes κατὰ τὸν τύπον übersetzt haben, so läßt sich zwar diese Uebersetzung vom Grundtexte abgesehen, so deuten, daß sie das irdische Zelt in seiner Einrichtung für ein Conterfei eines himmlischen Originals angesehen hätten; allein daß der Verf. unsers Briefes diese Vorstellung nicht gehegt hat, erhellt deutlich daraus, daß er 9, 23 u. 24 die ὑποδείγματα τῶν ἐν οὐρανοῖς und τὰ ἀληθινά der Stiftshütte und ihrer Geräte von dem οὐρανός erklärt, in welchen Christus eingegangen ist, nicht aber von einem Tempel im Himmel. Wenn unter den ἐπουράνια der Himmel selbst gemeint ist, so kann auch der Mosen gezeigte τύπος kein himmlischer Tempel gewesen sein, sondern nur entweder der Himmel selbst, oder, da dieser Mosen nicht in einem Bilde gezeigt zu werden brauchte, vielmehr ein Bild himmlischer Dinge oder göttlicher Realitäten, welches Mosen gezeigt wurde, um dieselben in der Stiftshütte zu verkörpern und abzubilden; vgl. *m. Comm.* z. Ex. S. 550.

Hiernach ist die Ansicht sprachlich und sachlich wolbegründet, daß Mose nicht die himmlische Welt selbst oder ein von Gott ihm gezeigtes Abbild derselben, sondern nur ein Modell oder Bild der irdischen Stiftshütte geschaut hat. Mit dieser richtigen Auffassung der Stelle Ex. 25, 9 u. 40 ist der kraß realistischen Vorstellung von den himmlischen Urbildern der irdischen Theokratie der biblische Grund entzogen. Denn auch die biblischen Vorstellungen von dem oberen oder himmlischen Jerusalem, von Zion der Stadt des lebendigen Gottes sind nur von der heilsgeschichtlichen Bedeutung, welche Jerusalem und Zion, als die Stätte, da Jahve's Heiligtum als Wohnung seines Namens sich befand, als Offenbarungsstätten göttlicher Gnadengegenwart in Israel erlangt hatte, auf die übersinnliche Welt übertragene Benennungen, durch welche die in dem irdischen Reiche Gottes verkörperten geistlich-himmlischen Realitäten für das menschliche Denken und Erkennen veranschaulicht wurden. Da jedoch dieser heilsgeschichtlichen Verkörperung des Verhältnisses von Himmel und Erde, von Gott und den himmlischen Geistern einer- und den Menschen als Erdbewohnern andererseits göttliche Realitäten zu Grunde liegen, so dürfen wir auch die locale Erhabenheit des Himmels über der Erde nicht in Abrede stellen, und nicht mit *Hofm.* S. 310 sagen: das Himmlische, dessen Bild und Abschattung Mose zu schauen bekommen, ist nicht ein damals vorhanden Gewesenes, sondern das jetzt Gegenwärtige — die wahrhafte Gotteswohnung, welche v. 2 im Gegensatz zu der von Mose hergestellten so genannt war, ist erst mit Christo ihrem Pfleger und seinem Hingange zu Gott vorhanden, indem nun Gottes überweltliche Gegenwart die ist, daß er in Christo Jesu der Gemeinde, die ihre Stadt (Gal. 4, 26) und ihren Staat (Phil. 3, 20) im Himmel hat, nahe wohnt. Denn wenn auch die wahrhafte Gotteswohnung erst mit Christo und seinem Hingang zu Gott vorhanden ist, so ist doch das in der Stiftshütte verkörperte symbolische Wonen

Gottes inmitten seines Volkes Israel auch eine Realität, ein wenngleich erst grundleglicher Anfang der Verwirklichung des göttlichen Heilserates der Erlösung des Menschengeschlechts und seiner Aufnahme in die Gemeinschaft des Lebens der Kinder Gottes im Hause des himmlischen Vaters.

In v. 6 folgt der Gegensatz zu v. 4 u. 5. — $\nu\omicron\upsilon\tau\acute{\iota}$ δὲ nicht in temporellem, sondern in logischem Sinne, wie 9, 26. Auf Erden, in dem von Mose nach göttlicher Weisung hergerichteten Abbilde des himmlischen Heiligtums konnte Christus nicht des Opferdienstes pflegen, weil da die gesetzlich berechtigten Priester diesen Dienst verrichten (v. 4 u. 5). Nun aber hat Christus als Pfleger des warhaften, von Gott selbst hergestellten Heiligtums (v. 2) ein Priesteramt empfangen, das in dem Grade vorzüglicher ist als der Bund, dessen Mittler Christus ist, auf dem Grunde vorzüglicherer Verheißungen festgesetzt worden ist (v. 6). — Nicht daß Christi Hohepriestertum der himmlischen Welt angehört, will der Verf. in v. 6 beweisen, sondern daß er zur Rechten Gottes im Himmel sitzend ein Priesteramt verwaltet, das in dem Grade vorzüglicher als jenes levitische ist, als er eines vorzüglicheren Bundes Mittler ist. Dieser Bund aber ist $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omega\nu$ besser, vorzüglicher als der durch Mosen vermittelte sinaitische, sofern er auf der Grundlage vorzüglicherer Verheißungen festgesetzt worden ist. — Das Verb. $\tau\upsilon\chi\chi\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu$ etwas erlangen, wird mit dem *genit. obj.* construiert, vgl. 11, 35. Ueber die Comparativform $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ vgl. 1, 4. Die $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\alpha$ dieses Priesteramts ist vorzüglicher, weil die $\sigma\kappa\eta\nu\acute{\eta}$ als die $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\eta}$ von Gott selbst aufgerichtet ist, und der Bund auf vorzüglicheren Verheißungen begründet ist. $\nu\omicron\mu\omicron\theta\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu$ Gesetze geben, etwas gesetzlich bestimmen, einrichten, anordnen, ist von der Stiftung des neuen Bundes gebraucht, um denselben als einen neuen durch ihn zur Geltung kommenden νόμος gegenüber dem bisher gültigen mosaischen Gesetze darzustellen. — In c. 7, 20—22 hat der Verf. daraus, daß Christus mit einem Eidschwur zum Priester in Ewigkeit bestellt worden, gefolgert, daß er eines besseren Bundes Bürge geworden ist; hier sagt er, daß Christus als Pfleger des himmlischen Heiligtums ein Priesteramt erhalten hat, welches den Priesterdienst des A. B. in dem Maße überragt, als der Bund, dessen Mittler er ist, auf besseren Verheißungen festgesetzt worden ist. Daß Christus Mittler dieses Bundes ist, dessen Bürge er geworden, hat der Verf. bisher nicht ausdrücklich nachgewiesen, sondern in der Vergleichung Jesu mit Mose 3, 1—6 nur implicite angedeutet. Näher geht er erst in der weiteren Darlegung der Vorzüge des Hohepriestertums Christi vor dem levitischen Gottesdienste 9, 15 ff. darauf ein; hier weist er zunächst in

V. 7—13 die Unvollkommenheit des alten und den Vorzug des neuen Bundes nach. — V. 7. „Denn wenn jener erste untadelhaft wäre, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht.“ — Die Beweisführung $\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu$ — $\tilde{\eta}\nu$ κτλ. ist ähnlich der in 4, 8, 7, 11 u. 8, 4. Mit γάρ wird der Beweis dafür, daß der durch Christum vermittelte Bund auf besseren Verheißungen begründet ist, eingeführt. $\tilde{\eta}$ πρώτη

ἐκείνη *sc.* διαθήκη. Untadelhaft war der erste Bund aus dem Grunde nicht, weil er keine τελείωσις zu wege brachte, vgl. 7, 11. — Platz gesucht (ἐξήτειτο τόπος) für den zweiten wird von Gott in der Heilsgeschichte. Daß dies wirklich geschehen, wird aus der mit μεμφομένου γὰρ αὐτοῖς λέγει v. 8 eingeführten Schriftstelle bewiesen. — V. 8—12. „Denn sie tadelnd sagt er: Siehe Tage kommen, spricht der Herr, da werde ich abschließen über das Haus Israel und über das Haus Juda einen neuen Bund; V. 9. nicht gleich dem Bunde, welchen ich ihren Vätern machte am Tage, da ich ihre Hand erfaßte, sie auszuführen aus dem Lande Aegypten; denn sie blieben nicht in meinem Bunde, so kümmerte auch ich mich nicht um sie, spricht der Herr. V. 10. Sondern dies ist der Bund, den ich schließen werde dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr: gebend meine Gesetze in ihrem Sinn und auf ihre Herzen werde ich sie schreiben; und ich werde ihnen sein ihr Gott und sie werden mir sein mein Volk. V. 11. Und nicht werden sie lehren jeglicher seinen Mitbürger und jeglicher seinen Bruder, sagend: Erkenne den Herrn, sondern alle werden mich kennen vom kleinsten bis zum größten unter ihnen; V. 12. Denn gnädig werde ich sein ihren Ungerechtigkeiten und ihrer Sünden und ihrer Gesetzwidrigkeiten werde ich nicht mehr gedenken.“ — Das Citat ist aus Jer. 31 (LXX 38) v. 31—34, und stimmt bis auf unwesentliche Abweichungen mit dem Texte der LXX¹. Es bildet einen Abschnitt aus dem Cyclus von Trost-

1) Nämlich statt λέγει κύριος v. 8. 9 u. 10 steht in der LXX φησι κύριος, und statt καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ κτλ. v. 8 dort: καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσρα. κτλ., im Grundtexte בְּיָמַי יִכְרְתֶנּוּ יְהוָה וְאֶתֶּן אֶת־הַתּוֹרָה בְּלִבְבְּכֶם. Hiernach könnte man meinen, der Apostel habe συντελέσω διαθήκην statt διαθήσομαι διαθ. der LXX gewält, um den neuen Bund als den vollendeten zu bezeichnen (*Lün.* u. A.). Allein da συντελεῖν διαθ. bei Jer. 34 (LXX 41) 8 u. 15 einfach für בְּיָמַי יִכְרְתֶנּוּ von der Bundschließung vorkommt, wo der Begriff der Vollendung gar nicht anwendbar ist, so scheint συντελεῖν in dieser Verbindung nichts weiter als einen Bund schließen oder abschließen zu bedeuten; und die Abweichung von dem Texte der LXX sich aus gedächtnismäßiger Anführung der Schriftstelle zu erklären, ebenso wie das ἦν ἐποίησα statt ἦν διεθέμην v. 9. — Ferner statt διδοὺς νόμους v. 10 lautet der LXXtext nach Cod. Vatic. διδοὺς δάσω νόμους, um den grammatischen Anschluß des Particips zu verdeutlichen. — In v. 11 ist der Rec. τὸν πλήσιον, welche außer P nur etliche Codd. der Vulg., des Syr., und etliche Kohnv. haben, schon von *Griesb., Matthaei, Lchm.* τὸν πολίτην (aus *ABDEKL* *al.*) vorgezogen und auch von *Tisch.* 8 in den Text aufgenommen; mit Recht, da hier auch die LXX τὸν πολίτην haben. — In v. 12 endlich sind die Worte καὶ τῶν ἀνομίῶν αὐτῶν schon von *Beza* u. *Grot.* für eine Glosse gehalten und von *Bleek, Tisch.* 8, *Gebh.* u. A. aus dem Texte entfernt werden, weil sie in *Bn** 17. 23. Vulg., Copt., Syr. Arabs *Erpen.* fehlen. Aber obgleich sie auch im Grundtexte des Jer. fehlen, so haben doch *Lchm., Blomfield* u. A. teils wegen der überwiegenden Bezeugung durch *ADEKL*, teils wegen der Wiederkehr der nämlichen Worte bei der Wiederholung des Citats in 10, 17 sich für die Beibehaltung entschieden. Demnach kann ich nur dem Urteile von *Del.* beipflichten, daß der Verf. diese obwol verdächtigen Worte, um mit *Joh. Gerhard* zu reden, ἐξηγήσας et ἐμώδως *causa* eingefügt hat, *ut significaretur, cuiusvis generis peccatorum remissionem vere credentibus esse promissam.*

reden (Jer. 30 u. 31), in welchen Jeremia zu einer Zeit, wo mit der Zerstörung des Reiches Juda und der Wegführung des Restes des Bundesvolks ins Exil alle irdische Hoffnung auf Rettung und Wiederherstellung der Theokratie vernichtet schien, dem gesamten Israel nach Ablauf der Strafzeit die volle Verwirklichung der verheißenen Bundesgnaden verkündigt und diese Verkündigung als Schließung eines neuen, auf die Gnade der Sündenvergebung basirten Bundes darstellt.

Die Einführung des Schriftwortes Jer. 31, 31 ff. mit *μεμφομένος γὰρ αὐτοῖς λέγει* zeigt, daß der Verf. damit seine Aussage, daß der erste Bund nicht tadelfrei gewesen, begründen will. Dagegen hat zwar *Hofm.* eingewandt, daß sich das *γὰρ* doch nur auf den Nachsatz, nicht auf den Vordersatz v. 7 beziehen könne. Aber *γὰρ* kann nicht bloß die eine oder die andere Hälfte des Satzes v. 7, sondern nur die ganze Aussage v. 7 begründen, die affirmativ gewendet den einen Gedanken enthält: da (weil) der erste Bund nicht *ἀμεμπος* war, so wurde für einen zweiten Platz gesucht. Dieser Gedanke wird dann aus der Weißagung des Propheten so begründet, daß der Verf. fortfährt: „Denn sie (αὐτοῖς die Glieder des A. B.) tadelnd sagt Gott: Siehe Tage kommen u. s. w.“ Darüber hat schon der alte *C. H. Rieger* bei *Delitzsch* treffend so geurteilt: ‚Der Verf. drückt sich bedächtlich aus: ‚er tadelt sie‘; nicht die Anstalt tadelte Gott, sondern die Menschen, die darunter nicht weiter zu bringen waren, diese wurden ihres Unvermögens und daher der Bedürfnis einer besseren Hilfe überzeugt.‘ Dazu fügt *Del.* nicht minder treffend hinzu: ‚Der Bund selbst war in sich selbst, auf Gottes Gnadenwillen und Treue und Erziehungsplan gesehen, untadelig, aber indem Gott nicht bloß diesem Bunde angehörige Einzelne sondern das ganze Volk des Abfalls anzuklagen hat, zieht er allerdings auch den Bund selbst der Unvermögenheit, eine unzerreißbar bleibende Lebensgemeinschaft mit ihm zu stiften‘. Diese Sinnbestimmung verwirft *Kurtz* als ‚sach- und zusammenhangswidrig‘, weil in v. 7 der Tadel unzweifelhaft auf den Bund selbst, nicht auf die Personen, die zu ihm gehören, sich beziehe und weil die in v. 9 Getadelten ja nicht dieselben mit den αὐτοῖς v. 8 d. h. den Zeitgenossen des Jeremia, sondern die Väter derselben sind. Aber sollte der Apostel wirklich gemeint haben, die Zeitgenossen des Jeremia hätten den Bund, den Gott mit ihren Vätern geschlossen, gehalten, so daß sie kein Tadel treffen könnte? Und was berechtigt dazu, dem Bunde die zu ihm gehörigen Personen contradictorisch entgegenzusetzen? Etwa das *μεμφομένος αὐτοῖς λέγει*, bei welchem αὐτοῖς nicht zu *μεμφομένος* sondern zu *λέγει* gehöre, wie *Lün.* u. *Kurtz* diesen Satz fassen: ‚tadelnd (den Bund) sagt er zu ihnen‘? Aber ist denn diese Verbindung des αὐτοῖς sprachlich gerechtfertigt? Gehörte αὐτοῖς zu *λέγει*, so würde der Verf. *λέγει αὐτοῖς* geschrieben haben, während *μεμφ. αὐτοῖς λέγει* nach 2 Mkk. 2, 7: *μεμψάμενος αὐτοῖς λέγει*, in der Vulg. *vituperans eos, dixit*, in unserem V. *vituperans illos dicit* richtig übersetzt ist. Exegetisch betrachtet fehlen für die Verbindung des αὐτοῖς mit *λέγει*, für welche nach dem Vorgange von *Faber Stapul.*, *Piscator* u. A. sich in neuerer

Zeit *Bleek, de W., Lün., Kurtz* u. A. entschieden haben, zureichende Gründe. Und die Behauptung, daß die Verbindung mit *μεμφομένος* contextwidrig sei, hat weder *Lün.* noch *Kurtz* bewiesen.

Der neue Bund, dessen Schließung verheißt wird, wird in v. 9 negativ nach seinem Unterschiede von dem alten, sodann v. 10 ff. nach seiner positiven Beschaffenheit charakterisirt. — οὐ κατὰ διαθήκην κτλ. nicht nach Art des am Sinai mit dem aus Aegypten ausgeführten Volke geschlossen. — Die Worte ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου κτλ. sind eine dem Hebräischen nachgebildete, schwerfällige, doch nicht gerade incorrecte Structur, vgl. *Winer Gr.* S. 531 d. 7. A., die in *Justin. dial. c. Tryph. c. 13* einfacher ἐν ἧ ἐπιλαβόμενῃ lautet. — Die folgenden eng zusammenhängenden Sätze: οὐ αὐτοὶ οὐκ ... und καὶ γὰρ ἡμεῖς αὐτῶν motiviren das συντελέσω — διαθήκην καινὴν. Gott will einen neuen Bund mit Israel und Juda abschließen, weil sie (Isr. u. Juda) den am Sinai geschlossenen nicht gehalten haben und auch Gott sich um sie nicht gekümmert hat¹. Daß diese Sätze nicht den Sinn haben, den *Kurtz* in sie einlegt: nämlich daß der Bund schon gleich in der ersten Zeit seines Bestehens sich als unkräftig gezeigt habe, das Volk auf der rechten Heilsbahn zu erhalten, und der Abfall zu Kades-Barnéa (Nun. 14) gemeint sei, bedarf keines Beweises, da die willkürliche Einlegung in die Augen fällt. — Wie in dem αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν κτλ. der in verschiedenen Zeiten zu Tage getretene Abfall des Volks von seinem Gott als Tatsache genannt ist, so in dem καὶ γὰρ ἡμέλεισα αὐτῶν das Verhalten Gottes gegen die Abtrünnigen, wie dasselbe in mannigfachen Strafgerichten bis zur Verstoßung des Volks unter die Heiden sich gezeigt hat². —

1) Statt der Rec. *μεμφομ. αὐτοῖς λέγει* (*Elzev., Griesb., Matthaei, Scholz* nach *BD^cEL al. plur.*) haben *Lchm., Tisch. 8, Blomf., Alford* u. A. die Variante *αὐτοῖς* nach *AD*KP* 17. 39. 114. 137, *Theodort., Euthal. al.* aufgenommen. Diese Bezeugung der letzteren Lesart erklärt *Lün.* für nicht entscheidend und den Accusativ, da er die Verknüpfung mit *μεμφομένος* fordert, für contextwidrig. Aber die kritischen Zeugen sind weder für *αὐτοῖς* noch für *αὐτοῖς* entscheidend. Und die Behauptung: daß *αὐτοῖς* wahrscheinlich Correctur von Abschreibern sei, um den ihnen anstößig erscheinenden göttlichen Tadel des von Gott selbst eingesetzten A. Bundes um so sicherer auf die Angehörigen desselben wälzen zu können (*Kurtz*), ist eben so grundlos wie ungerecht, da ihr Urheber nicht nur selbst zugesteht, daß auch die Verbindung des *αὐτοῖς* mit *μεμφ.* grammatisch zulässig sei, sondern auch unterlassen hat, die Verbindung des Accusativs *αὐτοῖς* mit *λέγει* in dem Sinne: „zu ihnen sagt er“ sprachlich zu rechtfertigen. Denn es kommt dabei nicht sowol auf den begrifflichen Unterschied von *λέγει* τινὶ und *λέγει* πρὸς τινα an, als hauptsächlich auf die Stellung des *αὐτοῖς* vor *λέγει* statt nach dem Verbum, wofür Gründe fehlen. — Aus inneren Gründen halte auch ich *αὐτοῖς* für ursprünglich, und *αὐτοῖς* für Correctur, welche Leser für nötig hielten, um die Verbindung mit *μεμφομένος* außer Zweifel zu setzen, da *μεμφοσθαι* sowol mit dem Dativ als mit dem Accusativ der Person construit wird.

2) Die beiden Sätze lauten im Grundtexte anders, nämlich *אֲשֶׁר-הִנַּחְתָּ בְּעַלְתִּי בָּם* weil sie meinen Bund gebrochen haben, da ich doch sie mir angetraut (oder mich mit ihnen vermählt) hatte. Denn *בָּעַל* bed. nicht *ἀμελεῖν*, sondern nur zur Frau nehmen, sich antragen, wie

Mit ὅτι αὐτή . . . v. 10 beginnt die Angabe der positiven Beschaffenheit des neuen Bundes. Ὅτι nach vorhergegangener Negation ist deutsch durch *sondern* zu übersetzen: Der neue Bund wird nicht sein, wie jener frühere, denn (ὅτι, כִּי) so wird er beschaffen sein, wo die Uebersetzung: denn (*Kurtz, Lün. u. A.*) undeutsch ist. αὐτή wird im Folgenden explicirt: dieser Art ist der Bund, welchen . . . , gebend (διδούς) meine Gesetze u. s. w. διδούς schließt sich grammatisch an das vorhergehende διαθήσομαι an und ist nicht mit dem nachfolgenden ἐπιγράψω so zu verbinden, daß καὶ vor ἐπιγρ. durch *auch* zu übersetzen wäre. Mit ἐπιγράψω geht die Construction vom Participle ins Tempus finitum über, wie solche Uebergänge im Hebr. u. in der bibl. Gräcität öfter vorkommen, vgl. *Wiener S.* 533. διάνοια (= דַּבָּר) Sinn, Gemüt. Die Variante ἐπὶ καρδίας statt ἐπὶ καρδίων könnte Accus. Plur. sein: auf ihre Herzen schreiben, ist aber wahrscheinlicher Genit. Sing., nach dem Singul. כַּ כָּבֶב, wie Exod. 34, 28. Num. 17; 2. 3 u. a. Der bildliche Ausdruck: in das Gemüt geben, auf das Herz schreiben, erklärt sich aus der zu Grunde liegenden Vorstellung, daß das Gesetz des A. B. auf steinerne Tafeln geschrieben war, und dem Volke äußerlich gegenüberstand. Dagegen sollen die Gebote des N. Bundes dem Volke verinnerlicht werden, und durch diese Verinnerlichung wird Gott ihnen (αὐτοῖς dem Hause Israel u. Juda, dem gesamten Bundesvolke) zu Gott werden, und sie werden dem Herrn zum Volke werden. Diese Gemeinschaft des Bundesvolkes mit dem Herrn seinem Gott hat zwar schon der A. Bund in Aussicht gestellt, aber nicht zu verwirklichen vermocht. Die Verinnerlichung der Gebote Gottes in Sinn und Herz ist die erste vorzüglichere Verheißung (κρείττων ἐπαγγελία), auf Grund welcher der N. Bund zu stehen kommt. Als eine Folge derselben ist v. 11 die Verheißung genannt, daß vermöge innerlicher Erfahrung lebendige Gotteserkenntnis gemeinsames Gut Aller werden wird. Nicht mehr wird jeder seinen Nächsten die Erkenntnis Gottes lehren, sondern Alle vom kleinsten bis zum größten werden Gott erkennen. πολίτην = אָר und ἀδελφόν = אָר sind synonyme Bezeichnungen des Nebenmenschen, mit dem man umgeht. μεγάλου αὐτῶν = אָרִיז ist hebr. Ausdrucksweise, wodurch der Positiv die Bedeutung des Superlativs erhält. Zur Sache vgl. ἔσονται πάντες διδασκῶντες θεοῦ Joh. 6, 45. u. 1 Joh. 2, 20, 27.

In v. 12 wird nicht eine dritte vorzüglichere Verheißung genannt, sondern die vorgenannte zwiefache Verheißung auf ihren inneren, tieferen Grund zurückgeführt. Vergebung der Sünde ist die Grundlage des

auch die alex. Uebersetzer das Wort in Jer. 3, 14 richtig übersetzt haben; vgl. *Gesen.* hebr. Lexik. bearb. von *Mühlau* u. *Volck s. v.* u. meinen Comment. zu Jer. a. a. O. Daß diese Bedeutung auch für die citirte Stelle 31, 32 paßt, unterliegt keinem Zweifel. Die alexandr. Uebersetzung ist schon im ersten Gliede eine freie Wiedergabe des Sinnes, nicht des Wortlautes, im zweiten aber eine verfehlte Deutung des Grundtextes, den der Uebersetzer nicht verstanden hat, und der Verf. unseres Briefes wiederholt, weil er den Satz für den Zweck seiner Argumentation gar nicht verwendet, der Satz selbst aber einen biblischen Gedanken enthält.

N. Bundes, auf welcher derselbe hergestellt wird. Denn ἕλωσ (die attische Form für ἕλασ) ἔσομαι (= ἔσομαι) gnädig sein werde ich ihren Ungerechtigkeiten d. h. sie nicht strafgerichtlich ahnden, also vergeben, und wie im parallelen Gliede verstärkend zugesetzt wird: ihrer nicht mehr gedenken. — Den Sinn anlangend bemerkt *Hofm.* richtig: „Wenn Jehova seinem Volke das nicht vergäbe, was es unter dem Gesetze gesündigt hat, so würde er nicht in das neue Verhältnis zu ihm treten, in welches er es damit herstellt, daß er ihnen seinen Willen ins Herz schreibt, wo er ihr eigener wird, und sie durch solche Belehrung in Warheit zu seinem Volke macht. Die Herstellung dieser neuen Ordnung der Dinge ist der Tatbeweis seiner Sündenvergebung, die er ihnen angedeihen läßt“. Dagegen kann ich nicht für richtig halten, was derselbe weiter bemerkt: „Weder die Sündenvergebung noch die Innerlichkeit des Gesetzes hat der Apostel gemeint, als er der Verheißungen gedachte, auf welche hin die durch Jesum, den Christ vermittelte Gottesordnung zum Gesetz der Gemeinde gemacht sei. Von der Herstellung einer Gemeinde, die Gottes Willen im Herzen trägt, wollen die Verheißungen ebenso unterschieden sein, wie sie von der durch Mose geschehenen verschieden waren. Wie dort dem Volke verheißten war, daß es Gottes Volk im heiligen Lande sein solle, wenn es sein Gesetz halte, so ist hier der Gemeinde, die seinen Willen ihren Willen sein läßt, das ewige Leben verheißten, welches 9, 15 ἡ ἐπαγγελία τῆς αἰωνίου κληρονομίας genannt wird“. Der Irrtum rührt daher, daß *Hofm.* nicht nur den Unterschied des Sing. ἡ ἐπαγγελία (9, 15) und des Plur. κρείττοισιν ἐπαγγελίας (8, 6), sondern auch den Unterschied der Bedeutung des ἐπὶ *c. dat.* u. der des ἐπὶ *c. accus.* außer Acht gelassen hat. Die κληρονομία, welche der Bund in Aussicht stellt, war im A. wie im N. Bunde eine und dieselbe Verheißung, und der Unterschied besteht nur darin, daß die Verheißung im A. B. sich auf den Besitz des Landes Canaan bezieht, im N. B. dieser Besitz vertieft und vergeistigt ist. Dies gilt auch von der Verheißung, daß Jehova dem Volke Israel Gott und Israel sein Volk sein soll, indem dieses Verhältnis im N. Bunde zu wesenhafter Warheit erhoben wird. Der Vorzug des N. Bundes vor dem A. besteht also nicht in diesen beiden Verheißungen als solchen, und der Apostel sagt auch von dem durch Christum vermittelten Bunde nicht, daß er auf bessere Verheißungen hin (ἐπὶ κρείττονας ἐπαγγελίας) zum Gesetz der Gemeinde gemacht sei, sondern daß er auf der Basis besserer Verheißungen (ἐπὶ κρείττοισιν ἐπαγγελίας) gesetzlich angeordnet oder eingerichtet worden ist (v. 6). Verheißungen bilden die Grundlage nicht nur des N. sondern auch des A. Bundes. Der sinaitische Gesetzesbund ruht auf dem Bunde der Verheißung, welchen Gott mit Abraham geschlossen (Exod. 6, 2—8). Aber die Erfüllung der Verheißungen, welche Gott den zu seinem Eigentum angenommenen Volke Israel zusagt, ist an das Halten und Tun der Gebote Gottes geknüpft, und das den Kern der Gebote Gottes enthaltende Gesetz, auf dessen Basis der Bund am Sinai geschlossen wird, ist der auf steinerne Tafeln geschriebene Dekalog — das Zeugnis, das dem Volke gebietend äußerlich

gegenüberstand, wie auch das Opferinstitut des Gesetzes der Gemeinde den freien Zugang zum Throne der göttlichen Gnade nicht öffnete (s. 9, 8). Dagegen wird in dem N. Bunde, dessen Mittler und Bürge Christus ist, Vergebung der Sünde uns nicht blos zugesagt, sondern wenn wir die Verheißung derselben im Glauben ergreifen, auch wirklich zuteil, daß wir mittelst persönlicher Erfahrung der göttlichen Gnade zu lebendiger Gotteserkenntnis gelangen und das Lebensgesetz des N. Bundes uns in Sinn und Herz gegeben wird. Darin bestehen die *κρείττους ἐπαγγελίαι* des N. Bundes, kraft welcher die Berufenen die verheißene *αἰώνιος κληρονομία* empfangen.

V. 13. „Indem er (d. i. Gott) sagt: einen neuen (Bund), hat er den ersten altgemacht; das Veraltende aber und Alternde ist dem Verschwinden nahe.“ — Mit dieser Erklärung macht der Verf. zwar nur bemerklich, was aus der Verheißung eines *neuen* Bundes für den ersten folgt; aber er bestätigt damit keineswegs nur dies, daß für eine neue und andersartige Gottesordnung Raum gesucht wurde, wie *Hofm.* den Sinn bestimmt, sondern zugleich, daß der erste Bund nicht *ἄμεμπος* war. — Das der späteren Gracität angehörende W. *παλαιούν* bed. altmachen, vgl. Hi. 9, 5. Thren. 3, 4; meistens aber im Med. oder Passiv altern, altwerden, oder altgemacht werden. So im Med. gleich im folgenden Satze und in 1, 11 das Activum. Hier wird es gewöhnlich in declarativer Bedeutung: für alt erklären, genommen. Aber was Gott für alt erklärt, das macht er auch alt, da bei Gott Wort und Tat nicht zu trennen sind. *Πεπαλαιώκεν* haben *Vulg.*, *Erasm.*, *Beza* u. die meisten Alten durch *antiquavit* übersetzt. Dem Sinne nach richtig, da *παλαιούν*, obgleich es ursprünglich diese Bedeutung nicht hat, doch am meisten dem lat. *antiquus* entspricht, womit sich die Vorstellung des Antiquirens verbindet. — *γηράσκειν* wird gewöhnlich vom Menschen, und menschlicher Lebenskraft (z. B. *Xenoph. Agesil. 11, 14* von der *ἰσχὺς τοῦ σώματος*) gebraucht: altersschwach werden. *γηράσκων* ist demnach das die Lebensfähigkeit Verlierende, d. i. dem Verschwinden Nahe. Die Verbindung des *γηράσκων* mit *παλαιούμενον* erklärt *Hofm.* für unstatthaft, weil *παλαιούσθαι* und *γηράσκειν* unterschiedliche Begriffe seien, und nur τὸ *παλαιούμενον* das aus dem vorhergehenden Satze sich ergebende Subject sei. *παλαιούν* sei das, was seine Zeit hinter sich hat, *γηράσκων* das, was sein Ende vor sich hat.

Hiernach sei zu erklären: ‚das *παλαιούμενον* ist auch *γηράσκων* dem Verschwinden nahe.‘ Aber für diese gekünstelte Deutung fehlen zureichende Gründe. Aus dem Schriftworte Jer. 31 folgert der Verf. unsers Briefs offenbar, daß das Veraltende dem Verschwinden nahe ist, wobei er zur Verdeutlichung des *παλαιούμενον* noch das synonyme *γηράσκων* zusetzt. — Das *ἔγγος ἀφανισμοῦ* gilt nicht ‚zunächst von der Zeit des Jeremia, so daß der Ausdruck an sich es unbestimmt lasse, ob der Verf. den *ἀφανισμός* zur Zeit, wo er selbst schrieb, schon als eingetreten oder als in nächster Nähe noch bevorstehend ansah‘ (*Kurtz*). Der Satz gehört ja nicht mehr zu dem Citat, sondern ist durch die Partikel *δέ* an die aus dem Worte *τὴν καινὴν* gezogene Folgerung an-

geknüpft und dadurch deutlich als eine Bemerkung kenntlich gemacht, mit der der Verf. das Verschwinden des A. Bundes als nahe bezeichnet. Dabei hat er aber den ἀφανισμός seinem Wesen nach, der nach 9, 15 ff. mit den Versöhnungstode Christi eintrat, nicht nach seiner äußeren Erscheinung, die erst mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels erfolgte, im Sinne. Denn die Zerstörung des Tempels als Factum betrachtet, lieferte für Judenchristen keinen überzeugenden Beweis von der Aufhebung des Alten Bundes; da ja der Tempel schon früher einmal zerstört worden und doch 70 Jahre später wieder gebaut worden war. Hoffen doch die Juden noch heutigen Tages auf eine Wiederherstellung des Tempels und Opfercultus durch den Messias, wenn er kommen wird. Und hievon abgesehen, handelt der Verf. ja nicht vom Judentum und Christentum in ihrer geschichtlichen Erscheinung, sondern ‚von den zwei διαθήκαι in ihrer göttlichen Wirklichkeit‘. Seit der N. Bund in dem Blute Jesu Christi geschlossen worden ist, hat der Alte nur noch ein Scheindasein im Wane Israels, in Wirklichkeit gehört er der abgelauteten Heilsgeschichte an und ist gestorben und begraben (*Del.*). Wenn nun der Verf. doch nur sagt: ἐγγὺς ἀφανισμοῦ, so geschieht dies in Rücksicht darauf, daß der Tempelcultus zur Zeit noch ein Scheindasein hatte. Daß er aber in Wahrheit auch ihm als aufgehoben galt, ersehen wir aus c. 9, wo er die Beschreibung der Cultusstätte des A. B. mit dem Präterit. ἔλεγε einleitet und von v. 11 an darlegt, wie durch das Sünopfer Christi die Sünanstalt des A. B. aufgehoben worden.

Cap. IX. Der schattenhafte Charakter des alttestamentlichen Gottesdienstes und die Vollkommenheit des hohepriesterlichen Waltens Christi.

Aus der prophetischen Ankündigung eines neuen andersartigen Bundes hat der Verf. im vorigen Cap. v. 13 den Schluß gezogen, daß der erste Bund antiquirt und dem Verschwinden nahe sei. Dies erweist er nun durch Vergleichung des alttest. Heiligtums und Opferdienstes mit dem hohepriesterlichen Dienste Christi an himmlischen Heiligtum, indem er v. 1—10 den priesterlichen Dienst im irdischen Heiligtume der Stiftshütte nach seiner Beschaffenheit und seiner Leistung charakterisirt, sodann v. 11—14 zeigt, wie Christus durch Darbringung seines für die Sünde vergossenen Blutes vor Gott eine ewige Erlösung gewirkt und das Gewissen von toten Werken für den Dienst des lebendigen Gottes gereinigt hat, und weiter v. 15—28, wie er durch diese Leistung als Mittler eines neuen Bundes den alten Bund mit seinem Opferdienst aufgehoben hat.

V. 1—10. Die gottesdienstlichen Rechtsordnungen des Alten Bundes. — V. 1. „Es hatte nun zwar auch der erste (Bund) Rechte des Gottesdienstes und das Heiligtum von weltlicher Ordnung.“ —

Mit μέν οὖν geht der Verf. auf Grund des in c. 8 über das Verhältnis des A. B. zum N. Ausgesagten zur näheren Darlegung und Begründung jener Aussage über. Dem μέν entspricht nicht das δέ in v. 6 und seiner Entfaltung v. 8—10 (*Lün., Kurtz*), sondern das δέ in v. 11. Denn es wird nicht das irdische Zelt und seine Structur der in v. 6—10 geschilderten Bedeutung dieser Einrichtung, sondern ‚der erste Bund mit der von ihm dargebotenen Vermittlung zwischen Gott und Menschen dem neuen Bunde und Christo dessen Mittler entgegeng gehalten‘ (*Del.*) καὶ ἡ πρώτη auch der erste Bund wie der neue (8, 13). ἡ πρώτη ist nach 8, 13 zu verstehen und zu ergänzen. Der Zusatz σκηνή, welcher seit der Ausgabe von *Rob. Stephanus* (1550) *recepta* geworden, fehlt in sämtlichen Uncialen und ist schon von *Calvin* u. *Beza* als ungeschickte Glosse verworfen und in allen neuern krit. Ausgaben getilgt. *Luther* kennt ihn noch nicht; er übersetzt richtig: ‚das erste‘ sc. Testament. Auch der erste Bund hatte (εἶχεν vom Standpunkt des Neuen angesehen ist er nicht nur παλαιούμενον, sondern ein παλαιωθέν) δικαιοῦματα Rechtsnormen des Gottesdienstes. λατρίας des priesterlichen Dienstes, ist Genit. Sing. nicht Accus. Plur. nach *Luthers* Uebersetzung: ‚und Gottesdienste‘, nicht nur weil die Cop. καὶ fehlt, sondern auch weil δικαιοῦματα einer näheren Bestimmung, durch die es auf die gottesdienstlichen Ordnungen beschränkt wird, nicht entbehren kann. — Τό τε ἄγιον κοσμ. ist als zweites Object zugesetzt. Nach der Regel: καὶ conjungit, τε adjungit (s. *Winer* S. 404) ist τε statt καὶ gewält, weil τὸ ἄγιον den δικαιοῦματα nicht gleichartig ist, sondern nur ergänzend hinzutritt. Das Heiligtum d. i. die Stiftshütte wird nur mitgenannt, wegen der Wichtigkeit, welche ihre v. 2—5 beschriebene Structur für die δικαιοῦματα λατρίας hat, deren Erörterung den Hauptinhalt dieses Abschnittes bildet. Daraus erklärt sich auch die Nennung der δικαιοῦμ. λατρίας vor τὸ ἄγιον, während an sich betrachtet, das Heiligtum die Grundlage für die gesamte λατρεία bildet. Bei δικαιοῦματα fehlt der Artikel, weil die nähere Angabe derselben erst folgt, im Vorhergehenden davon noch nicht die Rede war, sondern nur von der σκηνή (8, 5 f.), worauf der Artikel τὸ vor ἄγιον zurückweist. τὸ ἄγιον das erwante (nicht das bekannte) Heiligtum. Zu beachten ist außerdem die Nichtwiederholung des Artikels vor dem Adjectiv κοσμικόν. Das Attributiv ist also mit seinem Substantiv nicht zur Einheit eines Begriffs verbunden, sondern hat nur prädicative Bedeutung, indem es sich als das Prädicat eines verkürzten Nebensatzes auffassen läßt: das Heiligtum ein weltliches = welches ein weltliches ist, dem κόσμος angehört. Vgl. über diesen Unterschied *Kühner* Gr. II S. 529—31. Das Adj. κοσμικός kommt im N. T. außer hier noch Tit. 2, 12 vor, wo κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι Aeußerungen des ungöttlichen Wesens (τῆς ἀσεβείας) sind. Daß κοσμικόν in dieser Bedeutung nicht zu τὸ ἄγιον paßt, steht außer Zweifel. Aber sie ist auch weder die einzige, noch die ursprüngliche oder eigentliche Bedeutung des Worts. Denn κοσμικός weltlich bed. die Welt betreffend, zu ihr gehörig, nicht bloß bei *Aristot., Plut.* u. *A.* (s. *Passow* s. v.) sondern diese Bed. läßt sich auch aus dem Gebrauche

von κόσμος in der biblischen Gräcität dartun. Denn κόσμος Ordnung, Schmuck, die Weltordnung und die geordnete Welt, bezeichnet das Weltganze, nicht nur in der LXX und den Apokryphen, sondern auch im N. T. die Gesamtheit des von Gott Geschaffenen, z. B. Act. 17, 24. Röm. 1, 20. Joh. 17, 5 u. ö., sodann die Welt als Stätte der Menschheit oder diejenige Ordnung der Dinge, innerhalb deren die Menschheit sich bewegt, deren Centrum der Mensch ist, z. B. Joh. 16, 21. 1 Tim. 6, 7 u. a. Nur in bezug darauf, daß in diese Ordnung der Dinge Sünde und Tod eingedrungen ist (Röm. 5, 12 f.) und die Menschheit innerhalb dieser Ordnung sich von Gott abgewandt hat und zu ihm und seiner Offenbarung sich gegensätzlich verhält (Mtth. 18, 7. Röm. 3, 6. 19), hat κόσμος im N. T. die Bed. der ungöttlichen und widergöttlichen Ordnung der Dinge und der von Gott abgewandten und gottentfremdeten Menschheit erhalten, die ihm jedoch nicht ausschließlich eignet. Vgl. *Cremer* S. 463 ff. Hier in unserem V. ist der Begriff von κοσμικός nach dem zu bestimmen, was 8, 5 f. über das Heiligtum der Stiftshütte im Gegensatz zu der σκηνή ἀληθινή, die der Herr, nicht ein Mensch aufgerichtet hat (8, 2), gesagt ist, das ἄγιον χειροποίητον als zur irdischen Weltordnung gehörig bezeichnend, aber nicht als ein Allerweltsheiligtum oder ein von Menschen nach eigenen Gedanken hergestelltes Heiligtum, wie die Tempel der Heiden, sondern laut 8, 5 als von Mose nach dem von Gott ihm auf dem Berge gezeigten Urbilde für die weltliche Ordnung des Gottesreiches erbautes Heiligtum.

Die bisher allgemein übliche Verbindung des τό τε ἅγ. κοσμ. mit δικαιωσ. λατρ. als zweites Object hat *Hofm.* mit der Frage: ‚Aber ist denn wirklich τὸ ἄγιον κοσμικόν ein Zweites neben δικαιώματα λατρείας, was die erste Gottesordnung mit der neuen gemeinsam hat?‘ als unhaltbar darzutun unternommen. Aber die weitere Bemerkung, daß das neutest. Heiligtum unmöglich ein weltliches, der Welt wie sie ist angehöriges, nach ihr geartetes heißen kann, mit der Folgerung: ‚daß das Heiligtum gerade in seiner Eigenschaft eines weltmäßigen und mit der Betonung dieser seiner Eigenschaft als das den beiden Ordnungen Gemeinsame benannt sein würde‘, gründet sich auf die Voraussetzung, daß κοσμικός keine andere Bedeutung als weltförmig im Sinne von ungöttlich oder gottwidrig haben könne, die *Hofm.* als zweifellos angenommen hat, ohne sie sprachlich zu rechtfertigen. Nicht besser ist das andere Argument, ‚daß hinter 8, 5 nicht erst kann gesagt sein sollen, auch die erste Gottesordnung habe ihr Heiligtum gehabt, und daß es sich jetzt nicht um das Vorhandensein eines Heiligtums derselben, sondern nur um die Beschaffenheit des mit demselben gegebenen Dienstes handelt‘. Denn in v. 1 ist gar nicht gesagt, daß im ersten Bunde auch ein Heiligtum vorhanden war, sondern in v. 1 sind nur thematisch die beiden Gegenstände, über die im Folgenden gehandelt werden soll, angegeben. Hätte der Verf. hier erst die Existenz eines Heiligtums angeben wollen, so hätte er nicht τὸ ἄγιον κοσμικόν, sondern nur ἄγιον ἀλλὰ κοσμικόν ein Heiligtum, aber ein weltliches, schreiben können. — Die Verbindung aber des τό τε ἅγιον κοσμικόν mit ἡ πρώτη als zweites Subject die *Hofm.* versucht hat, ist so unnatür-

lich und contextwidrig, daß eine Widerlegung derselben überflüssig erscheint.

V. 2—5. Die Einrichtung der Stiftshütte. — V. 2. „Denn ein Zelt ward hergerichtet, das vordere, in welchem der Leuchter und der Tisch und die Vorlage der Brote, welches da Heiliges genannt wird. V. 3. Hinter dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, welches Allerheiligstes genannt wird, V. 4. einen goldenen Räucheraltar habend und die Lade des Bundes überzogen allseits mit Gold, in welcher ein goldener Krug, das Manna enthaltend, und der Stab Aarons, der geknospet hatte, und die Tafeln des Bundes; V. 5. oberhalb derselben aber Herrlichkeits-Cherubim, beschattend den Gnadenstuhl; worüber jetzt nicht im einzelnen zu reden ist.“ — Obwol in v. 1 das Heiligtum erst nach den Dienststörungen genannt ist, wird doch v. 2 ff. zuerst die Einrichtung des Heiligtums beschrieben. Aenlich wie in c. 5 bei Schilderung der Erfordernisse für den Hohenpriester in v. 1—3 das subjective Requisit für die Darbringung von Sündopfern in erster Linie, dann in v. 4 die göttliche Berufung in zweiter Linie genannt ist, dagegen in der folgenden Erläuterung zuerst die Berufung von seiten Gottes (v. 5 u. 6), hernach die subjective Befähigung für die Opferdarbringung (v. 7—9). Wie dort der Grund für die Voranstellung des *μετριοπαθεῖν δόνασθαι* in dem Anschlusse an das Vorhergehende zu suchen ist, so hat hier die Nennung der *δικαιώματα λατρ.* vor dem *ἄγιον* ihren Grund darin, daß der Verf. nicht das irdische Heiligtum mit dem himmlischen vergleichen will, sondern den Gottesdienst in der Stiftshütte nur erwähnt, um die Vorzüglichkeit des hohenpriesterlichen Dienstes Christi im Himmel darzutun (vgl. 8, 6). Um diesen Nachweis einleuchtend zu machen, beschreibt er dann v. 2—5 zuerst die bauliche Gliederung der Stiftshütte in zwei Zelte mit den zu jedem gehörigen gottesdienstlichen Geräten. — In v. 2 ist *οικηγή* mit Nachdruck vorangestellt und erst durch die folgende Apposition näher bestimmt: Ein Zelt, nämlich das erste (im Raum d. i. das vordere) wurde hergestellt, d. h. nicht erbaut, sondern für den gottesdienstlichen Gebrauch hergerichtet; vgl. zu *κατασκευάζειν* die Erkl. 3, 3. Das relat. *ἐν ᾗ* geht nicht bloß auf *ἡ πρώτη* sondern zugleich auf *οικηγή* zurück. Zu ergänzen ist nicht *ἔστιν* (*Lün.*), sondern *ἦν*, dem *κατεσκευάσθη* entsprechend. — Als Geräte des vorderen Zeltes sind genannt der Leuchter und der Tisch und die Vorlage der Brote, der neben dem Tische eigens gedacht ist, da der Tisch auch zu anderem Zwecke hätte dienen können, während beim Leuchter sich von selbst verstand, wozu er diene. Gemeint sind die zwölf sogen. Schaubrote, welche als Opfer Israels auf dem Tische im Heiligen *לפני יהוה*, *ἐναντι κρῦου* lagen und von Woche zu Woche erneuert wurden (Lev. 24, 6—9). *Πρόθεσις* Vorstellung, Ausstellung, Aufstellung. Mit *πρόθεσις τῶν ἄρτων* ist in der LXX sowol *לֶחֶם מִצְרָחָה* eig. *strues panum* 2 Chr. 13, 11 als auch *לֶחֶם הַמִּצְרָחָה* 1 Chr. 9, 32 übersetzt, nicht ‚fälschlich‘, wie *Kurtz* meint, sondern richtig, da *πρόθεσις* nicht bloß active, sondern auch passive Bedeutung hat, bei den griech. Grammatikern ‚Präposition‘ bedeutet. *ἦν* als welche = welche da *ἄγια* heißt. *ἄγια* ist nicht als

Was aber die Zuteilung dieses Altares zu den Geräten des Allerheiligsten betrifft, so läßt sich dieselbe weder aus Unkenntnis der Einrichtung des Tempels noch aus Misverständnis oder Missdeutung der biblischen Angaben über die Stellung desselben in der Stiftshütte erklären. Der Verf. hat seine Angaben über die Einrichtung der Stiftshütte nicht aus der Beschaffenheit des Tempels entnommen, sondern aus der Beschreibung derselben in der Thora, in welcher nicht bloß Exod. 30, 6, sondern sehr ausführlich Exod. 40, 5. 6 u. 26 ff. die Stellung der einzelnen Geräte angegeben ist. In Exod. 30, 6 lautet die Bestimmung über den Räucheraltar im Grundtext: Du sollst ihn stellen vor dem Vorhange, welcher über der Lade des Zeugnisses ist (d. h. die Lade des Z. bedeckt oder verhüllt), vor der Capporet, die über dem Zeugnisse ist, woselbst ich mich bezeugen werde; und in der LXX: καὶ θήσεις αὐτὸ ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος τοῦ ὄντος ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τῶν μαρτυρίων, ἐν οἷς γνωσθήσομαι σοὶ ἐκείθεν. Schon diese Stelle läßt, auch nach der LXX-Übersetzung darüber keinen Zweifel, daß der Altar gegenüber d. h. vor dem die Bundeslade mit dem Zeugnisse verhüllenden Vorhang, also im Heiligen seine Stelle erhalten sollte. Noch deutlicher sind die Bestimmungen in Exod. 40. Da lautet der göttliche Befehl v. 3: „Du sollst dort (in der Wohnung) setzen die Lade des Zeugnisses und die Lade mit dem Vorhang verhüllen (LXX: καὶ σκεπάσεις τὴν κιβωτὸν τῷ καταπετάσματι); dann v. 4 u. 5: und bringe den Tisch und den Leuchter und stelle den goldenen Altar zum Räuchern vor die Lade des Zeugnisses und hänge den Vorhang (ἡψῶ) vor die Thür der Wohnung (LXX: καὶ θήσεις τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν εἰς τὸ θυρῶν ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ καὶ ἐπιθήσεις κάλυμμα καταπετάσματος ἐπὶ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου; dann v. 6: und stelle den Brandopferaltar vor der Thür der Wohnung der Stiftshütte. Hier sind durch die Vorhänge des Allerheiligsten und des Heiligen nicht nur die beiden Abteilungen der Wohnung gesondert, sondern auch die drei zwischen dem Vorhang des Allerheiligsten und dem des Heiligen genannten Geräte: Tisch, Leuchter und goldener Altar zum Räuchern, von der Bundeslade im Allerheiligsten geschieden und dem Heiligen zugeteilt. Zugleich aber ist der Räucheraltar durch כַּרְתֵּף יְרֵכָה יָבֵב, ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ in nähere Beziehung zur Bundeslade im Allerheiligsten gesetzt. — Gleichermassen sind in der Ausführung dieser göttlichen Vorschrift v. 21—29 die Geräte auf die beiden Abteilungen der Wohnung und den Vorhof verteilt. In diesen Stellen ist selbst bei der schwankenden Geltung des ἀπέναντι dem Misverständnis und der Missdeutung vorgebeugt. — Infolge der Bestimmung, daß der Räucheraltar, obwol von der Bundeslade durch den diese verhüllenden Vorhang geschieden, und im Heiligen stehend, doch gegenüber der Lade des Zeugnisses stehen soll, wird der Räucheraltar in der Beschreibung des salomonischen Tempelbau's 1 Kön. 6, 22 אֲשֶׁר הָיוּ מִבְּרֵית הַלְוִיִּם der zum Adyton (dem Allerheiligsten) gehörige Altar genannt. Diese Angabe von der Richtung dieses Altars gegen das Allerheiligste zu deuten, ist eine eitle Ausrede von Kurtz; denn in der Richtung gegen das Allerheiligste standen auch der Leuchter und der Schaubrottisch.

Und daß der Verf. der Königsbücher diesen Altar in enger Beziehung zum Allerheiligsten stehend sich dachte, erhellt schon daraus, daß er ihn in einer durchweg nur auf das Allerheiligste bezüglichen Stelle nennt. Wie der Brandopferaltar außerhalb des Eingangsvorhangs der Wohnung stand (Exod. 40, 38 f.), so der Räucheraltar vor dem zweiten Vorhange, d. h. außerhalb desselben, im Heiligen (40, 25 f.). Und wie jener zum Stiftszelt gehört, vor welchem er steht, so dieser zum Allerheiligsten, vor dessen Eingang er steht. Der Räucheraltar ist ein Geräte wesentlich anderer Art als Tisch und Leuchter, so verschieden von ihnen wie der Brandopferaltar. ‚Wenn an letzterem das sündige Volk vor den Gott tritt, dessen Wohnung dieses Zelt überhaupt ist, so naht an jenem sich ihm der heilige Priester, den Duft des Räucherwerks zu ihm ins Allerheiligste zu senden‘ (*Hofm.*). Und wie das sündige, der Sünung bedürftige Volk nicht in die Wohnung seines Gottes eintreten durfte, so durften auch die Priester nicht in das Allerheiligste, die Stätte seines Thrones eintreten. Dies durfte nur der Hohepriester, und auch dieser nur einmal im Jare, und nicht one Blut, das er zur Sünung der eigenen und des Volkes Sünden vor und an den Gnaden-thron sprengen sollte, nachdem er zuvor die Wolke, in welcher der Herr über der Capporet zwischen den ausgebreiteten Flügeln der Cherubim seine Gnadengegenwart manifestirte, mit der Wolke des angezündeten Weihrauchs bedeckt hatte (vgl. Lev. 16, v. 2 mit v. 13).

Aus dieser Bestimmung des Räucheraltars für den Gottesdienst, wodurch derselbe sich von den beiden anderen Geräten des Heiligen unterschied, erklärt sich sowol die gesetzliche Verordnung, ihn gegen-über dem inneren Vorhang vor der Bundeslade zu stellen (Ex. 30, 6. 40, 5), als auch in unserem V. die Nennung desselben nicht unter den Geräten des Heiligen, sondern als Zubehör des Allerheiligsten. Weil es unserem Verf. — bemerkt in dieser Beziehung *Hofm.* richtig — nicht um eine Beschreibung des Heiligtums an sich, sondern in bezug auf den durch seine Einrichtung bestimmten Dienst zu tun ist, so trennt er ihn von den Geräten des Heiligen und zieht ihn zum Allerheiligsten, dessen Altar er ist und dem er wegen der Wesenheit seines Dienstes angehört. Mehr sagen auch die Worte χρυσϋν ἔχουσα θυμιατῆριον nicht. Wenn aber *Kurtz* dagegen geltend machen will, da ἔχουσα nicht anders als eine Zeile später bei σάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα verstanden werden könne, so hat er nicht erwogen, da ἔχουσα vieldeutig ist, das Verhältnis eines Gegenstandes zum anderen nicht näher bestimmt. Bei einem Gefae aber versteht es sich von selber, da es was es hat in sich hat, nicht aber bei dem Räucheraltar, von dem bekannt war, da er nicht *im* Allerheiligsten stand, wol aber in näherer Beziehung zu demselben stand, als die beiden anderen im Heiligen stehenden Geräte (Tisch und Leuchter).

Abzuweisen ist dagegen die von *Bl., de W.* und ausfurlich von *Kurtz* verteidigte Meinung, da die Zuteilung des Räucheraltars zum Allerheiligsten auf Unkenntnis des Sachverhaltes beruhe, weil dabei dem Verf. unsers Briefs unglaubliche Unwissenheit und Misdeutung des Gesetzes zugemutet

wird. So findet es namentlich *Kurtz* begreiflich, daß der Verf. das ganz minutiöse, an Schwierigkeiten so reiche Detail in der Beschreibung der Stiftshütte nicht vollständig beherrschte, sie nur flüchtig gelesen hatte. Wo die Geräte für den Raum diesseits des Vorhangs angeordnet werden (Exod. 25, 22. 30; 26, 35), seien nur Tisch und Leuchter genannt, und wo nachmals des Räucheraltars gedacht werde, geschehe es in Ausdrücken, die jene irrige Vorstellung aufkommen ließen. Darin aber sei der Verf. durch das, was er in Lev. 16 von der Function des alttest. Hohenpriesters im irdischen Heiligtum las, bestärkt worden. Derselbe geht durch das Heilige, one dort zu fungiren, nur hindurch und verrichtet dann im Allerheiligsten die hohepriesterliche Räucherung und Blutsprengung. Was er aber, nachdem er das Allerheiligste wieder verlassen, im Heiligtum und im Vorhofe tat, kam für unsern Verfasser nicht in betracht, weil es kein Analogon in dem hohepriesterlichen Tun Christi hatte. Beachte man nun weiter, daß Lev. 16 ausdrücklich das hohepriesterliche Räuchern im Allerheiligsten erwähnt, nirgends aber, weder beim Eingehen noch bei der Rückkehr des Hohenpriesters eines Räucherns gedacht ist, so sei wol nicht undenkbar, „daß unser Verf. sich deshalb den Räucheraltar als im Allerheiligsten, wo der Hohepriester wirklich räucherte, und nicht im Heiligen, wo keine hohepriesterliche Räucherung stattfand, stehend dachte. Hatte er aber einmal aus Lev. 16 diese Ansicht sich gebildet, so konnte er bei einer vielleicht flüchtigen Lesung von Exod. 25—31 und 35—40 diese Ansicht auch dort durch Miverständnis mehrerer demselben ausgesetzten Stellen wiederfinden, und durch Uebersetzen der einzigen Stelle, die ihn bei näherer Betrachtung des Irrtums hätte überführen müssen, nämlich Exod. 30, 7 u. 8 (wonach Aaron täglich zweimal auf dem Räucheraltar räuchern soll), bei ihr beharren“. — ‚Aber‘ — so ruft *Hofm.* mit vollem Rechte über diese Erklärung aus — ‚was macht man sich doch von dem Verfasser für eine Vorstellung?‘ Er müßte das heilige Gesetzbuch allerdings äußerst flüchtig gelesen haben, wenn er übersehen konnte: a. daß in Exod. 30, wo v. 10 die jährliche Entsündigung des Räucheraltars am Versöhnungstage vorgeschrieben ist, unmittelbar vorher in v. 7 u. 8 die Darbringung eines Räucheropfers auf diesem Altar an jedem Morgen und Abend verordnet ist; b. daß in Lev. 16, 16 nicht — wie *Kurtz* nach flüchtigem Lesen meinte — nur das Durchgehen des Hohenpriesters durch das Heilige am Versöhnungstage erwähnt ist, sondern in v. 16^b auch deutlich zu lesen ist: „und so (wie er nach v. 15 u. 16^a das Allerheiligste durch Sprengen vom Blute des Sünopfers an und vor die Capporet entsündigt hat), so soll er in betreff des Stiftszeltes tun“. Wenn nun auch die v. 18 noch vorgeschriebene Entsündigung des Altares ירורו לפני sich nicht auf den Rauchopfer-, sondern auf den Brandopferaltar bezieht, so ist doch c. auch bei dem Sündopfer des Hohenpriesters Lev. 4, 6. 7 außer siebenmaligem Sprengen des Sünblutes gegen den Vorhang des Allerheiligsten noch das Geben (Streichen) von Sünblut an die Hörner des Rauchopferaltars vor Jehova im Stiftszelte so deutlich wie möglich vorgeschrieben, daß wer diese Vorschrift gelesen hatte, über den Sinn von Lev. 16, 16^b nicht in Unklarheit bleiben konnte. Und selbst den Fall gesetzt, daß der

Verf. unsers Briefes alle diese Vorschriften nicht gelesen oder übersehen hätte, sollte er als geborener Jude von dem täglichen Rauchopfer am Morgen und Abend nichts gehört und gewußt haben? ‚Es gehört — urteilt nach dem allen Hofm. — viel Anstrengung des Selbstbetrugs dazu sich einzubilden, daß dies zu dem minutiösen Detail der Stiftshütte zähle, in welchem ein solcher Kenner der heil. Schrift wol irren konnte.‘ Aenlich haben *Thol., Del., Ebr. u. Riehm* S. 490 über den dem Verf. aufgebürdeten Irrtum geurteilt.

In betreff des in Rede stehenden Altars ist noch zu beachten das Fehlen des Artikels vor χρυσοῦν und die Voranstellung dieses Prädicates. Der Räucheraltar wird auch im A. T. durch das Epitheton ‚golden‘ von dem Brandopferaltar, der von Erz war, unterschieden. Damit ist aber die durch Voranstellung des χρυσοῦν ausgedrückte Betonung nicht erklärt. Golden war auch der Leuchter und mit Gold überzogen auch der Schaubrottisch; doch ist dies hier nicht erwänt, dagegen nicht nur die Vergoldung des Altars sichtlich betont und auch bei der Bundeslade stark hervorgehoben, sondern auch der Krug mit Manna wird golden genannt, wovon in Exod. 16, 32 ff. nichts zu lesen. Offenbar will der Verf. damit die Pracht und Herrlichkeit der irdischen Wohnung Gottes andeuten. Das vorangestellte χρυσοῦν ist prädicativ zu fassen, wie περικεκαλυμμένην bei κιβωτόν. — Von der Bundeslade heißt es: überdeckt πάντοθεν von allen Seiten d. h. von innen und außen (Exod. 25, 11: ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν LXX 25, 10), mit Goldblech (χρυσίῳ). — ἐν ἧ sc. κιβωτῶ, nicht σκηνῇ (*Peirce* u. A.). σάμνος χρυσοῦ goldenen Krug, das Manna enthaltend, d. i. ein Krug, in welchem ein Omer Manna zum Andenken an die wunderbare Speisung während des Wüstenzugs aufbewahrt wurde (Exod. 16, 32—34). Daß dieser Krug golden war, ist nur in der LXX und bei Philo zu lesen. Das jerusalemische Targum nennt ihn ‚Flasche von Thon‘. Daß dieser Krug mit Manna innerhalb der Bundeslade aufbewahrt worden, ist rabbinisch

1) Um den Ausdruck ‚viel Anstrengung des Selbstbetrugs‘ in obigem Urteile erklärlich zu finden, wolle man das von *Kurtz* S. 267 seines Comm. geltend gemachte Argument beachten. ‚War er (der Verf. unsers Briefes) — so wird dort argumentirt — einmal aus irgendwelchen Gründen zu der Ansicht gelangt, daß der goldene Rauchaltar im Allerheiligsten gestanden, so mußte er als verständiger Mann natürlich auch meinen, daß der Hohepriester auf demselben nur einmal im Jahre räucherte; und wenn er, was allerdings mehr als wahrscheinlich ist, wußte, daß auch die gemeinen Priester täglich ins Heilige gingen, um daselbst zu räuchern (vgl. Luk. 1, 8—10), so ist das mit seiner Ansicht von der Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten auch nicht unverträglich; denn die Priester hätten im Heiligen ebenso gut räuchern können, wie der Hohepriester nach dem waren Tatbestande am Versöhnfeste one Altar im Allerheiligsten räucherte. — Wer das einmal im Jare dem Hohenpriester gebotene Eingehen in das Allerheiligste mit einer Wolke des Weihrauchs mit dem täglichen Morgen- und Abendrauchopfer der Priester identifiziren und meinen kann, letzteres hätte auch one Altar geschehen können, der urteilt nicht nur one Sachkenntnis und Verständnis des levitischen Cultus, sondern überhaupt one Bedacht.

talmudische Deutung des לִבְנֵי יְהוֹרָה und לִבְנֵי יְהוֹרָה Exod. 16, 31 u. 32 (LXX: ἐναντίον τοῦ θυσίου u. ἐναντίον τοῦ μαρτυρίου). Nach dieser Tradition ist auch der Stab Aarons, der geknospet hatte, als wunderbarer Beleg der göttlichen Bestätigung des Anrechts Aarons und seiner Söhne an das Priestertum, in die Bundeslade hineingelegt, da er nach Num. 17, 22. 19 לִבְנֵי יְהוֹרָה u. לִבְנֵי יְהוֹרָה gelegt wurde, während der Wortlaut der göttlichen Vorschrift: „vor Jehova im Zelte des Zeugnisses (ἐναντι κειμένου ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου) ohne Zweifel nur auf ein Niederlegen im Allerheiligsten vor der Lade (nicht innerhalb derselben) hindeutet.¹

1) Die rabbinisch talmudische Deutung dieser Stellen ist wahrscheinlich nur aus 1 Kön. 8, 9 gefolgert, wo gelegentlich der Translocation der Bundeslade in den Tempel Salomo's bemerkt ist: „Nichts war in der Lade als nur die zwei steinernen Tafeln, welche Mose dort niedergelegt hatte am Horeb“, indem diese Notiz voraussetzen scheint, daß früher noch andere Gegenstände in der Lade gewesen seien. Diese Notiz machen noch *Ebr.*, *Maier* u. *Hofm.* geltend zur Begründung der Ansicht, daß neben den Gesetztafeln auch der Mannakrug und der Stab Aarons in der Bundeslade aufbewahrt worden. Und die Annahme, jene Notiz habe nur bezeugen sollen, daß der ausschließlichen Bestimmung der Lade zur Aufbewahrung der Tafeln nicht etwa im Laufe der Zeit Eintrag geschehen gewesen, erklärt *Hofm.* für undenkbar, weil sich zwar begreifen lasse, daß Dinge wie jene eiserne Schlange (2 Kön. 18, 4) Gegenstand öffentlicher Verehrung werden konnten, nicht aber, wie man darauf hätte kommen sollen, irgend etwas in die Lade der heiligen Tafeln zu legen, wo es für niemanden vorhanden war. Allein abgesehen von dem ganz fern liegenden Gedanken, daß die Gesetztafeln in der Lade verborgen wurden, um nicht Gegenstand öffentlicher Verehrung zu werden, liegt dem Argumente *Hofm.*'s noch die ungeschichtliche Vorstellung zu Grunde, daß die Lade von Mose's bis auf Salomo's Zeit herab beständig im Allerheiligsten der Stiftshütte geborgen gewesen wäre, während sie, wie aus der Geschichte bekannt ist, nach Aufrichtung der Stiftshütte zu Silo unter Josua wiederholt mit in den Krieg genommen wurde, und unter Eli sogar von den Philistern erbeutet wurde, die sie von einem ihrer Götzentempel nach dem andern hinschleppten (1 Sam. 4—6, 1 ff.). Als sie aber durch göttliche Plagen genötigt wurden, sie in das Land Israel zurückzuschicken, kam sie doch nicht wieder in das Adyton der Stiftshütte, sondern blieb 20 Jahre lang in dem Privathause eines Leviten zu Kirjatjearim stehen (1 Sam. 7, 2), bis David nach Eroberung der Burg Zion in seinem Palaste ein Zelt für sie herrichtete und sie darin aufstellen ließ, aus welchem dann Salomo sie in den neuerbauten Tempel bringen und im Allerheiligsten desselben aufstellen ließ. Bei diesen wechselvollen Schicksalen konnte die Bundeslade nicht nur mehrmals geöffnet, sondern auch mit ihrem Inhalte konnten Veränderungen vorgenommen worden sein, so daß bei dem Berichte von ihrer Ueberführung in den Tempel, wo sie fortan beständig bleiben sollte, eine Bemerkung darüber, daß in der Lade nichts war als nur die zwei steinernen Tafeln, welche dort Mose niedergelegt, als Jahve den Bund mit den Israeliten geschlossen hatte, ganz in der Ordnung war, und von dem Verf. der Königsbücher zur Erläuterung des Factums gemacht wurde, welches in v. 10 u. 11 berichtet ist, daß nämlich beim Hinausgehen der Priester, welche die Lade in das Allerheiligste getragen hatten, die Wolke, welche die Gnadengegenwart des Herrn über den Cherubim der Lade abschattete, das Haus des Herrn erfüllte, so daß die Priester nicht stehen konnten, Dienst zu verrichten vor der Wolke, weil von der Herrlichkeit des Herrn.

In v. 5 wird die Herrlichkeit der Bundeslade weiter beschrieben. Ueber ihr (ὕπεράνω αὐτῆς geht auf κιβωτὸν τ. διαθ. zurück) waren χερουβίμ δόξης Herrlichkeits-Cherubim, so genannt als Repräsentanten der Gegenwart Gottes, überschattend den Gnadenthron, τὸ ἱλαστήριον, auf welchem Jahve zwischen den ausgebreiteten Flügeln der Cherubbilder in einer Wolke seine Gegenwart kundgab. Ueber Namen, Gestalt und Bedeutung der *Cherubim* s. m. bibl. Archäol. S. 92 ff. d. 2. A. — Das W. ἱλαστήριον bedeutet weder Deckel noch Sündeckel. Denn so heißt die massiv goldene Platte, welche über der nur vergoldeten hölzernen Lade, in welcher die steinernen Gesetztafeln aufbewahrt wurden, lag und mit den auf ihr befestigten aufrechtstehenden Cherubbildern den Thron Gottes bildete. Den Namen ἱλαστήριον als Uebersetzung des hebr. כַּפֹּתֵי הַכֶּבֶד erhielt diese Platte mit den Cherubfiguren davon, daß am Versöhnungstage durch Sprengung von Sünblut an dieselbe Jar für Jar die Sünung der Sünden der Gemeinde und die Reinigung des Heiligthums von den Befleckungen der sündigen Gemeinde vollzogen wurde. Hiernach bed. ἱλαστήριον Sünethron, was *Luther* populär durch Gnadenstuhl verdeutscht hat. — Περὶ ὧν geht nicht blos auf die *Cherubim* (*Ebr.*) oder die in v. 4 u. 5 genannten Bestandteile der Bundeslade (*Kurtz*), sondern auf die ganze Beschreibung der Ein-

das Haus des Herrn voll war. Da nämlich die in das Allerheiligste gebrachte Lade nichts anderes enthielt, als die zwei Tafeln des Zeugnisses, die Mose auf Gottes Geheiß in sie gelegt hatte, so weihte der Herr durch die Wolke als sichtbares Zeichen seiner Gegenwart den Tempel zu seiner Wohnung. — Noch weniger läßt sich mit *Hofm.* der göttliche Befehl Exod. 30, 36, von dem nach göttlicher Vorschrift angefertigten Räucherwerk einen Teil vor dem Zeugnisse in die Stiftshütte zu tun, so deuten, daß Mose zu Pulver gestoßenes Räucherwerk in der heiligen Lade habe niederlegen sollen, in welcher das Zeugnis niedergelegt war. Denn erstlich lautet der Befehl betreffs der Aufbewahrung der Tafeln des Zeugnisses in der Bundeslade Exod. 25, 16 u. 21: tue in die Lade das Zeugnis (יְהוָה לְבָנֵי כְתוּבֵי הַבְּרִית לִפְנֵי הַיְהוָה, LXX: ἐμβαλεῖς τὰ μαρτόρια εἰς τὴν κιβωτόν), und die Ausführung dieses Befehls Exod. 40, 20: Mose nahm und tat das Zeugnis in die Lade (יְהוָה לְבָנֵי הַבְּרִית לִפְנֵי הַיְהוָה LXX λαβὼν τὰ μαρτόρια ἐνέβαλεν εἰς τὴν κιβωτόν). Dagegen wird יְהוָה לְבָנֵי הַבְּרִית, ἐμβαλλεῖς εἰς τ. κιβ. weder von dem in das Zelt zu legenden Räucherwerk, noch von dem Mannakrug und dem Stabe Aarons gebraucht, sondern von diesen Gegenständen heißt es nur יְהוָה לְבָנֵי הַבְּרִית Ex. 30, 36 LXX: θήσεις ἀπέναντι τῶν μαρτοριῶν ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτορίου vgl. Exod. 22, 23 u. Num. 17, 19 u. 22. — Zweitens aber läßt sich auch gar kein Zweck denken, zu welchem eine Portion nach göttlicher Vorschrift bereiteten Räucherwerks sollte in der Bundeslade aufbewahrt worden sein. Die Zubereitung des Räucherwerks zu gottesdienstlicher Verwendung war doch kein Wunder der göttlichen Gnade, wie die Gabe des Manna, die mit dem Verlassen der Wüste aufhörte, oder wie der Stab Aarons, der wunderbar Knospen getrieben hatte, das zum Gedächtnisse für die Nachkommen aufzubewahren nötig war. Vor dem Zeugnis in der Stiftshütte, d. h. da, wo der Räucheraltar nach Exod. 30, 6 stand, sollte eine Portion für den Gebrauch fertigen Räucherwerks für die tägliche Verwendung niedergelegt werden.

richtung der Stiftshütte mit ihren Geräten (v. 2—5) zurück (*Del., Hofm.* u. A.). οὐκ ἔστιν λέγειν es ist nicht tunlich zu sagen, κατὰ μέρος Teil für Teil, d. h. über die typische Bedeutung der aufgezahlten Gegenstände im einzelnen sich zu erklären. Dazu ist hier nicht der Ort, da die Einrichtung des alttest. Heiligtums nur hinsichtlich des in ihr geflogenen Gottesdienstes angeführt ist, dessen vorbildlich schattenhaften Charakter der Verf. in v. 6—10 dartun will.

V. 6. „Indem aber dies also hergerichtet ist, gehen in das vordere Zelt allezeit die Priester ein, den Gottesdienst verrichtend, V. 7. in das zweite aber einmal des Jares allein der Hohepriester, nicht one Blut, welches er darbringt für sich selbst und für des Volkes Vergehungen.“ — Τοῦτων knüpft an περὶ ὧν an; δέ ist nicht dem μὲν v. 1 correlat, sondern Uebergangspartikel, dem vorigen ein anderes beifügend, vgl. *Winer* S. 412. Das Partic. Perf. κατεσκευασμένων deutet an, daß die beschriebene Einrichtung der Stiftshütte ein in der Vergangenheit liegendes Factum von dauernder Gültigkeit ist. Das Präs. σιζῆσαι bezieht sich auf die Gegenwart des Verfassers, in der er schreibt, nicht: in die er sich blos versetzt (*Kurtz*). Doch läßt sich daraus nicht mit *Lün.* schließen, daß er sich nicht nur die beiden Abteilungen des Heiligtums, sondern auch das eben aufgezählte sämtliche Zubehör noch fortwährend erhalten denkt, wodurch er mit der historischen Wirklichkeit in Widerspruch gerate, da im zweiten Tempel die Bundeslade, sowie der Mannakrug und der Stab Aarons fehlten. Denn er zieht ja hier nicht mehr die Ausstattung des Heiligtums mit Geräten in betracht, sondern nur die Teilung in zwei Zelte in bezug auf die gottesdienstlichen Handlungen (λατρείαν), die Exod. 30, 7 ff. vorgeschrieben sind. Diese Teilung bestand auch im zweiten Tempel, so daß die Priester allezeit in das Heilige gingen, aber in das Allerheiligste nur der Hohepriester einmal im Jare, um das Sünopfer für sich selber und für die Vergehungen des Volks darzubringen. Dabei konnte er freilich das Sünblut nicht mehr an die Capporet sprengen, sondern nur an die sog. לפני ה' lapis foundationis, eine dreifingerhohe Steinplatte an der Stelle, welche im ersten Tempel die Bundeslade eingenommen hatte; vgl. *m. bibl. Archäol.* S. 150 f. Zu μόνος ὁ ἀρχιερεύς ergänze εἰς εἶς. — ἅπαξ τοῦ ἔνιαυτοῦ einmal des Jares, d. i. am Versöhnungstage, am zehnten des 7. Monats (*Tisri*), d. h. an einem einzigen Tage des Jares; denn daß er an diesem Tage wenigstens zweimal ins Allerheiligste eingehen mußte, ist aus Lev. 16, 12—16 deutlich. Nach *tract. Joma V, 1* u. *VII, 4* u. den Rabbinen ist er aber viermal hineingegangen. προσφέρειν von der Application des Opferblutes an die Sünstätte, wie Lev. 1, 5. 7, 33. Ueber ἀγνοήματα s. zu 5, 2.

V. 8. „Indem dieses der heilige Geist andeutet, daß noch nicht offenbar geworden sei der Weg ins Heiligtum, solange noch das vordere Zelt Bestand hat.“ — Τοῦτο des Nachdrucks wegen vorangestellt wird durch das folgende μήπω πεφανερ. erläutert. Mit dem Participialsatz gibt der Verf. an, wie die mit der gesetzlichen Einrichtung der Stiftshütte gegebene Eingeschränktheit des priesterlichen und hohepriester-

lichen Dienstes gewürdigt sein will. So hat *Hofm.* den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden richtig bestimmt; daraus aber die Folgerung gezogen, daß der Anschluß dieses Verses schlechthin unverständlich bleibe, wenn man den Apostel vorher das priesterliche Tun, wie es zu seiner Zeit im Tempel, entweder zu Jerusalem oder nach *Wieseler's* Meinung zu Leontopolis geschah, hat beschreiben lassen. „Denn der Participialsatz könne nur sagen sollen, was mit dem vorherbeschriebenen Tun so enge zusammengeht, daß in und mit dem einen das andere geschieht; man müßte also annehmen, der Apostel sehe in dem priesterlichen Tun, wie es fort und fort geschah, den heiligen Geist wirksam“. Aber diese Folgerung ist ein Fehlschluß. Das in v. 6 u. 7 beschriebene priesterliche Tun darf nicht von τούτων οὕτως κατεσκευασμένων isolirt und v. 8 bloß auf das, was die Priester tun, bezogen werden. Und was der heilige Geist andeutet oder deutlich macht, ist weder ‚etwas, das Mose getan hat‘, noch das, was die Priester in der Gegenwart tun, sondern was sie gemäß der nach göttlicher Offenbarung hergestellten Einrichtung des ἁγίου κοσμικόν, seitdem und solange dasselbe mit seinen δικαιώματα λατρείας besteht, überhaupt tun. In und mit der in der inspirierten Schrift vorgezeichneten Cultusordnung, vermöge welcher der Eingang in das Allerheiligste verdeckt und selbst dem Hohenpriester nur einmal im Jahre gestattet ist, macht der heilige Geist, der nicht bloß in den Propheten, sondern in der ganzen γραφή θεόπνευστος zu uns redet (vgl. 2 Tim. 3, 16 mit Hebr. 1, 1), deutlich, daß der Eingang in das Heiligthum zu Gott nicht geöffnet worden ist, solange die πρώτη σκηνή besteht. — ἡ τῶν ἁγίων ὁδός ist nicht der Weg in das Allerheiligste des alttest. Gotteshauses; denn daß dieser noch nicht jedem offen stand, war eine geschichtliche Tatsache, die nicht von dem heil. Geiste geöffnet zu werden brauchte. Gemeint ist der durch Christi Eingang in den Himmel geöffnete neue Weg oder Eingang in das Heiligthum, wo Gott ist, wie bei εἰσόδος τῶν ἁγίων 10, 19 f. — τὰ ἅγια ist also nicht ein Allerheiligstes im Unterschiede von einem Heiligen, obwol τὸ ἅγιον u. τὰ ἅγια öfter das Allerheiligste der Stiftshütte (Lev. 16, 17. 20. 23, 27) und des Tempels (Ezech. 41, 21. 23) bezeichnet, sondern ist nach 8, 2 zu erklären (mit *Bl., de W., Lün.* u. A.). Doch darf man daraus nicht schließen, daß τῆς πρώτης σκηνῆς die Stiftshütte als erste oder frühere σκηνή des irdischen Heiligthums im Gegensatz zur σκηνή ἀληθινῆ bezeichnete. Πρώτη σκηνή ist das vordere Zelt, das Heilige der Stiftshütte, wie in v. 2; und ἔτι bed. nicht: ‚noch immer‘, sondern: ‚zur Zeit noch‘. Solange das Gotteshaus mit einem vorderen und zweiten (hinteren) Zelte besteht, ist der Weg zu dem Heiligthume, da Gott im Himmel ist und thronet, noch nicht geöffnet, d. h. für die Angehörigen dieses Gotteshauses noch nicht vorhanden (*Hofm.*)

V. 9. „Als welches ein Sinnbild ist auf die gegenwärtige Zeit, gemäß welchem Gaben und Opfer dargebracht werden, nicht vermögend dem Gewissen nach zu vollenden die (Gott) Dienenden; V. 10. lediglich, nebst Speisen und Getränken und mannigfachen Waschungen, als

Fleischessatzungen bis zur Zeit richtiger Ordnung aufgelegt“. 1 — Diese Verse geben an, inwiefern durch das Bestehen des vorderen Zeltes angedeutet ist, daß der Weg zum warhaften Heiligtum Gottes noch nicht offenbar geworden. ἦτις ist nicht mit παραβολή einheitlich als Subject zu verbinden (*Calv.* u. A.): welches Gleichnis auf die gegenwärtige Zeit geht, weil der Satz dann ein Verbum nicht entbehren könnte, oder παραβολή als Prädicat ergänzt werden müßte: welches Gleichnis ein Gleichnis ist. Außerdem paßt ἦτις zu beiden Erklärungen nicht, weil dieses nur argumentirende Sätze einführt. Demnach ist ἦτις Subject und auf τῆς πρώτης σκηνῆς zurückweisend, und παραβολή Prädicat. Das Bestehen des Vorderzeltes ist eine παραβολή auf die gegenwärtige Zeit. Παραβολή Vergleichung, dargestellte Vergleichung, ein eine Vergleichung enthaltender Ausspruch, Sprichwort, in der LXX das gewöhnliche Wort für ψῆς, sowol vom einzelnen Denkspruch, einem Sprichworte, gebräuchlich, als von ausgeführten Gleichnissen, Parabeln, in welchen allgemeine Wahrheiten durch concrete Zustände oder Facta veranschaulicht werden, und im N. Test. hauptsächlich die tieferen Wahrheiten und übersinnlichen Verhältnisse des Reiches Gottes durch Verhältnisse des Naturlebens oder irdische Vorgänge des Menschenlebens deutlich gemacht werden; vgl. *Cremer* S. 151 f. — In unserem Verse wird die πρώτη σκηνή als παραβολή bezeichnet hinsichtlich der in dieser Einrichtung der Cultusstätte angedeuteten Wahrheit über den Zugang zum Gnadenthron, welche dem Charakter des ganzen Cultus entsprach. In diesem Sinne sagt der Verf.: das vordere Zelt als solches ist ein das Wesen der gegenwärtigen Zeit, der es angehört, versinnbildlichendes Gleichnis. — ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς die eingetretene und noch fortdauernde Zeit, d. i. die gegenwärtige Zeit. Streitig ist aber unter den Ausl., ob καιρ. ἐνεστ. von der Gegenwart, in welcher der Verf. lebte, oder von der vormessianischen Zeit, die er im Geiste sich vergegenwärtigte, zu verstehen. Von der dem Stande der πρώτη σκηνή parallellaufenden Gegenwart, im Gegensatz zu der mit der Erscheinung Christi angebrochenen Zukunft, verstehen *Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Beng.* u. v. A. τὸν καιρὸν τ. ἐνεστ. Dagegen machte *Del.*

1) Statt καθ' ἣν v. 9, welches *Lchm.*, *Tisch. 8*, *Gebh.* u. A. aus *ABD**, *Minusk.*, *Vulg. al.* aufgenommen haben, hat die *Rec.* καθ' ὃν (nach *EKLP*, *Minusk.*, *Itala*, u. *Kchvv.*), welches zwar einen leichteren Anschluß an das Vorhergehende bietet, aber eben dadurch sich als Correctur des nicht verstandenen καθ' ἣν zu erkennen gibt. — In v. 10 folgt nach βαπτισμοῖς in der *Rec.* καὶ δικαιοῦμασιν (nach *DeEKL al.*), und in *BC al.* καὶ δικαίωματα, wogegen *Lchm.*, *Tisch. 8* u. A. δικαίωματα one καὶ, das in *B* offenbar nur durch ein Versehen stehen geblieben ist, hergestellt haben, was schon von *Grot.*, *Mill.* u. *Beng.* gebilligt und von *Griesb.* empfohlen worden, und seit *Bleek* von allen neueren Ausl. für ursprünglich gehalten wird, da sich δικαιοῦμασιν nicht mit βρώμασιν — βαπτισμοῖς verbinden läßt, der allgemeine Begriff: Fleischessatzungen nicht den Speisen und Getränken coordinirt sein, und die Aufzählung solcher Einzelheiten wie βρώματα, πόματα, βαπτισμοί nicht in einen so allgemeinen Begriff wie δικαίωματα σαρκός ausgehen kann.

geltend: „Es lasse sich schwer denken, daß der Verf., welcher sich 9, 1 auf den Standpunkt gestellt hat, von dem aus das παλαιούμενον schon ein παλαιωθέν ist, hier das Heiligtum mit verhülltem Allerheiligsten als Symbol der laufenden, wärenden Gegenwart bezeichnen soll, gleich als ob die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit noch gar keinen Anfang genommen hätte“. Aber der Verf. redet ja nicht einfach von der Gegenwart, im Gegensatz zur christlichen Zeit, dem καιρός διορθώσεως (v. 10), sondern gibt in dem Relativsatze καθ' ἣν *cel. an.*, in welcher Beziehung die πρώτη σκηνή ein Sinnbild in bezug auf die gegenwärtige Zeit ist. Daß aber die Zeit, in welcher Opfer, die den Gottdienenden im Gewissen nicht völlig machen, gebracht werden, schon vergangen und die Zeit der Verbesserung bereits eingetreten sei, darüber sagt er hier kein Wort. Auch ist der Standpunkt, von dem aus er 9, 1 den alternden und dem Verschwinden nahen ersten Bund als ein παλαιωθέν betrachtet, für die Frage, ob ὁ καιρός ὁ ἐνεστ. die wirkliche oder die nur gedachte Gegenwart sei, ebenso wenig entscheidend, als die Präsens λέγεται, εἰρίζαιν und προσφέρονται (v. 2. 6 u. 9). Wenn der alte Bund mit seinen δικαιώματα λατρείας und seinem ἅγιον κοσμικόν noch nicht völlig aufgehoben, die ἀθέτησις desselben noch nicht vollendet war, solange das alttest. Heiligtum noch dastand und das sarkische Opfer noch in die Gegenwart hereinreichte, so konnte der Verf. auch die στάσις τῆς πρώτης σκηνῆς als eine auf die Gegenwart, in der er schrieb, sich beziehende παραβολή betrachten, gemäß welcher Opfer, die den Gottdienenden nicht vollenden, gebracht werden, als Satzungen, die bis auf die Zeit der διορθώσεως auferlegt sind. Demnach liegt kein Grund vor, ἥτις παραβ. κτλ. zu übersetzen: als welche ein Sinnbild *war* bis auf die gegenwärtige Zeit (*Carpz.* u. A.) oder: auf die gegenwärtige Zeit hin (*Del.* u. A.); und noch weniger Grund: in die Worte des Verf. den Sinn zu legen, daß die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit noch gar keinen Anfang genommen hätte.

Καθ' ἣν geht entweder auf παραβολή oder auf τῆς πρώτης σκηνῆς zurück, was sachlich auf eins hinauskommt. Gemäß dem Sinnbilde, welches in dem Vorderzelte des Heiligtums in bezug auf die gegenwärtige Zeit angedeutet ist, werden Opfer gebracht, die . . . Fleischesatzungen bis zum καιρός διορθώσεως aufgelegt sind. διορθώσεως von διορθώω in die rechte Lage, Richtung, Ordnung bringen, dann wieder-aufrichten, wiederherstellen, bezeichnet eig. die richtige Einrichtung, Ordnung, gewöhnlich aber Wiederherstellung, Wiederezurechtbringung; s. die Belege aus der klassischen Gräcität bei *Cremer* S. 600 f. In der bibl. Gräcität findet es sich nur hier, aber wol nicht in der ersten Bedeutung: rechte, richtige Ordnung (*Crem.*), sondern in der zweiten: Wiederherstellung, nämlich des (durch die Sünde verloren gegangenen) richtigen Verhältnisses der Menschen zu Gott, durch Aufrichtung des rechten Gottesdienstes. — Auch in μέχρι καιροῦ διορθ. liegt nicht, daß diese Zeit noch gar nicht angebrochen sei, sondern nur, daß sie, solange das ἅγιον κοσμικόν dasteht, nicht völlig eingetreten ist. Denn daß der Verf. sie als bereits angebrochen ansieht, zeigt schon der gegebene

Nachweis der Erhabenheit des Hohenpriestertums Christi über das levitische Priestertum, und noch deutlicher die von v. 11 an folgende Darlegung der Wirkung des einmaligen Opfers Christi, im Gegensatz zu welchem die Opfer des alttest. Heiligtums hier als solche charakterisirt sind, welche das Gewissen der Gottdienenden nicht völlig machen können. — Zu $\delta\omega\rho\acute{\alpha}$ τε καὶ θυσίαι vgl. 5, 1. — $\mu\eta\grave{\nu}$ δυνάμεναι ist von der Ansicht des Schreibenden aus gesprochen. Stände οὐ δυνάμ. so wäre eine den Opfern tatsächlich inhärende Eigenschaft gemeint; vgl. *Winer* §. 55 S. 451. — $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ συνείδησιν dem Bewußtsein nach d. h. innerlich, im Gewissen, so daß der Gott Dienende im Gewissen sich befriedigt fñlt. τὸν λατρεύοντα nicht der dienende Priester, sondern der Gott Verehrende, und der Priester nur, wenn er für sich selbst opfert. τελειοῦν vollkommen machen d. h. in das richtige Verhältniß zu Gott, in die innere Lebensgemeinschaft mit Gott setzen, so daß man sich Gott gegenüber keiner Sñnde mehr schuldig weiß, sich der Vergebung aller Sñnden getrösten kann. — V. 10 bringt eine Apposition zu $\delta\omega\rho\acute{\alpha}$ τε καὶ θυσίαι cet.: (die) lediglich . . . bis zur Zeit richtiger Ordnung aufgelegte Fleischessatzungen (sind). μόνον gehört zum Prädicate δικαίωματα κτλ., ist aber durch den eingeschobenen Zusatz ἐπὶ βρώμασιν bis βαπτισμοῖς von ihm getrennt. ἐπὶ das Hinzukommen zu etwas schon Vorhandenem ausdrückend (*Winer* S. 367. b.). Zu den Opfern, die das Gewissen nicht beruhigen, kommen hinzu Speisen und Getränke und verschiedentliche Waschungen. Gemeint sind die gesetzlichen Vorschriften über reine und unreine Speisen (Lev. 11) und über Getränke (Lev. 11, 34. Num. 6, 3), und Waschungen, wie solche nicht bloß für die Priester und Leviten behufs der Vorbereitung für ihre gottesdienstlichen Functionen (Exod. 29, 4. Lev. 16, 4. 24 ff. Num. 8, 7), sondern auch für Laien und Priester nach Verunreinigungen (Lev. 11, 25. 28. 32. 40. 14, 8 ff. 15, 5 ff. Num. 19, 17 ff.) verordnet sind. βρώμασιν καὶ πόμασιν auf Pascha und Opfermahlzeiten zu beziehen (*Bl.*), ist ganz verfehlt und läßt sich durch den Hinweis auf 13, 9 nicht rechtfertigen. Haltlos ist auch die Verbindung des μόνον ἐπὶ — — βαπτισμοῖς mit dem Vorhergehenden, mit τὸν λατρεύοντα, nach der *Vulg.*: *perfectum facere servientem solummodo in cibis*, und *Luther*: „den der da Gottesdienst tut allein mit Speise und Trank und mancherlei Taufen“. Denn abgesehen von dem sprachlichen Grunde, daß λατρεύειν ἐπὶ τινι in diesem Sinne beispiellos ist, paßt auch der Gedanke nicht zu Gaben und Opfern, da diese nicht alle mit Essen und Trinken verbunden waren, und selbst die Opfermahlzeiten zur Vollständigkeit der Opferdarbringung gehörten. Aber auch bei richtiger Fassung des ἐπὶ βρώμασιν κτλ. läßt es sich nicht mit μόνον verbinden und zum Vorhergehenden ziehen, wie *Hofm.* für notwendig erachtet, aber one sich darüber auszusprechen, wie μόνον einen angemessenen Sinn geben soll. Erklärt man mit *Holtzh.*: „So one im Gewissen völlig machen zu können, werden diese Gaben einzig und allein dargebracht zu Dingen hinzu, an denen es am leichtesten, bedeutend leichter als an den Opfern, die doch immer mit Gewissensangelegenheiten in directer Beziehung stehen, verständ-

lich ist, daß sie nur einen äußerlichen Zustand herstellen können', so sind Speisen und Getränke, mögen Speisegesetze oder Opfermahlzeiten oder überhaupt der Genuß des den Israeliten Gestatteten gemeint sein, und die culturellen Waschungen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit doch nicht Dinge, deren Hinzukommen zu den Opfern deutlicher oder deutlich macht, daß die Opfer nicht vermögen den, welcher damit Gott dient, im Gewissen völlig zu machen. Außerdem haben *Hofm.* u. *Holtzh.* das Verhältnis der Sätze umgekehrt, indem sie erklären, daß die Opfer den Speisen u. s. w. sich beigesellen oder zu ihnen hinzukommen, während nach dem Wortlaute des Textes Speisen und Getränke und Waschungen als zu den Gaben und Opfern hinzukommend genannt sind. Endlich will der Verf. auch mit ἐπὶ βρώμασιν κτλ. nicht das Nichtvermögen der Opfer begründen, sondern in v. 10 die Opfer samt den Speisen, Getränken und Waschungen als δικαιώματα σαρκός qualifiziren, die bis zur Zeit der διόρθωσις auferlegt sind. δικαιώματα σαρκός Satzungen, die sich auf die σὰρξ beziehen, den Charakter des Äußerlichen, Irdisch-vergänglichen an sich tragen. καιρός διόρθώσεως ist schon S. 233 erklärt. ἐπιπέμμενα aufliegend, vereinigt mit dem Begriff der obliegenden Pflicht zugleich den der Schwere und des Drucks; vgl. Act. 15, 10. 28. — Zur Sache bemerkt *Del.* treffend: „Alle diese Festsetzungen über das, was für den Israeliten Rechtens ist, nennt der Verf. *in thesi et praxi* δικαιώματα σαρκός, nicht als ob Reinigkeit des Leibes, Heilighaltung des Natürlichen eine schlechthin gleichgültige Sache wäre, sondern weil Darbringung dinglicher irdischer Gaben, Essen und Nichtessen, Trinken und Nichttrinken, sich Baden und sich Waschen in dem Tatbestande ihres Vollzugs äußere Handlungen des leiblichen Menschen sind, die außer Causalzusammenhang mit dem inneren Menschen stehen, und, wenn sie auch mit der rechten Gesinnung geschehend, von Segenswirkungen auf den innern begleitet sein können, doch keinesfalls das Gewissen nachhaltig beruhigen und die Gottesferne, in welche der Mensch durch die Sünde geraten ist, warhaft befriedigend aufheben können'.

V. 11—14. Die Leistung Christi des mittelst seines Selbstopfers in das himmlische Heiligtum eingegangenen Hohenpriesters. — Nachdem der Verf. aus der inneren Einrichtung des weltlichen Heiligtums nachgewiesen hat, daß der Weg zu Gott durch dasselbe nicht geoffenbart sei, und das gesetzliche Opfer ein bloß äußerlicher Gottesdienst ist, durch den Reinigung des Gewissens von Sünden nicht erzielt wurde, führt er in diesen Versen aus, wie Christus als Hoherpriester der zukünftigen Güter erschienen, durch seinen Eingang in das himmlische Heiligtum eine ewige Erlösung gewirkt hat und durch sein Selbstopfer das Gewissen von toten Werken reinigt.

V. 11. „Christus aber gekommen als Hoherpriester der zukünftigen Güter, ist durch die größere und vollkommene Hütte, eine nicht mit Händen gemachte, das ist nicht von dieser Schöpfung, V. 12. und nicht mittelst Blutes von Böcken und Kälbern, vielmehr mittelst des eigenen Blutes eingegangen ein für allemal in das Heiligtum, indem er ewige

Erlösung erwirkt hat.“ — Das δέ, mit dem der Verf. zur folgenden Ausführung übergeht, bildet einen Gegensatz weder zu v. 9 u. 10 (*Bl., Lün. u. A.*) noch zu der in v. 6—10 gegenüber v. 1—5 dargelegten Unvollkommenheit des alttest. Heiligtumsdienstes (*Hofm.*), sondern zu der mit μέν v. 1 eingeführten Beschreibung des alttest. Heiligtums und des in ihm gepflogenen Dienstes, da jenes μέν seinen Gegensatz nicht schon in v. 6 gefunden hat (s. zu v. 6). Denn die Beschreibung des Dienstes im kosmischen Heiligtum bildet ja keinen Gegensatz zur Einrichtung dieses Heiligtums, sondern resultirt aus derselben. — Zwar entspricht die Aussage v. 11 u. 12 über das Eingehen Christi in das Heiligtum gegensätzlich dem in v. 6 erwarteten Eingehen des gesetzlichen Hohenpriesters in das Allerheiligste der Stiftshütte, aber durch die Bezeichnung des ἁγίου, in welches Christus eingegangen ist, als οὐ χειροποιήτων und οὐ ταύτης τῆς κτίσεως gegenüber dem ἁγίον κοσμικόν des A. B. (v. 1) wird der Gegensatz des hohepriesterlichen Dienstes hier auf die Verschiedenheit des himmlischen und des irdischen Heiligtums zurückgeführt. — Χριστός ist genannt, nicht Ἰησοῦς wie 7, 22, weil hier nicht gesagt sein soll, was wir an Jesum haben, sondern, wie etwas anderes es um das hohepriesterliche Geschäft ist, welches der verheißene Heilmittler getan hat, nachdem er erschienen ist, als um das Geschäft im Heiligtum des A. Bundes' (*Hofm.*). — Παραγεγόμενος — — ἀγαθῶν ist prädicative Apposition zu Χριστός. Das Verb. παραγίνεσθαι ist der übliche Ausdruck für das Auftreten einer Person in der Heilsgeschichte, vgl. Mtth. 3, 1. Luk. 12, 51. 1 Mkk. 4, 46. Es ist zwar synonym, aber nicht gleichbedeutend mit ἀνίστασθαι aufstehen 7, 11. 15, und bezeichnet hier das Auftreten in der Welt, welches dem εἰς ἦλθεν εἰς τὰ ἅγια vorausgegangen ist, nicht dieses selbst, wie *Bl., de W.* meinen. Τὰ μέλλοντα¹ ἀγαθὰ die zukünftigen Güter sind die Güter der οἰκουμένη μέλλουσα (2, 5) oder des αἰῶν μέλλον (6, 5). Es sind die Güter des ewigen Heils, die der Verf. v. 12 in den Ausdruck αἰωνίαν λύτρωσιν zusammenfaßt und dem αἰῶν μέλλον eignet, insofern als ihr voller Genuß erst bei der mit der Wiederkunft Christi zu erwartenden Vollendung des Gottesreichs eintreten wird (vgl. *Bl., Lün., Del., Kurtz u. A.*). Diese Güter, von welchen das Gesetz nur eine σκιά hatte (10, 1), hat uns Christus erworben durch seinen hohepriesterlichen Eingang zu Gott. In diesem Sinne heißt es, daß Christus aufgetreten ist als Hohepriester der zukünftigen Güter. Dagegen wendet zwar *Hofm.* ein: ἀρχιερεὺς τ. μελ. ἁγ. mit παραγεγόμενος zu verbinden sei schwierig, u. παραγεγόμενος stehe für sich allein, wonach ἀρχιερεὺς cet. Apposition zu Χριστός sei. Die zukünftigen Güter seien, die Güter, in deren Verwirklichung die zwischen Gott und der Menschheit sich begebende Geschichte ausgeht, im Gegensatz zu denen, welche dem durch die Schöpfung gesetzten

1) Statt μελλόντων, welches *NA^c DEKL P al.* und die meisten alten Verss., auch mehrere Kchvv. haben, bieten *NBD* Ital., Syr. u. einige Codd. des Chrysost.* γενομένων, welches von *Lchm.* recipirt worden, aber seine Entstehung wol nur einem Schreibversehen verdankt.

Weltzustände angehören und in diesem Gegensatze, nicht den Gütern der alttest. Heilszeit gegenüber, die zukünftigen heißen; unter welchen auch nicht solche Heilsgüter zählen, welche der Christ in der Gegenwart besitzt. Der Genit. τῶν μελλόντων ἀγαθῶν könne nur Ortsgenitiv und mit ἀρχιερεύς nur so verbunden sein, daß die zukünftigen Güter als das bezeichnet werden, wofür Christus das ist, was ein Hoherpriester dafür sein kann. Da nun der Hohepriester der sündende Vertreter der Gemeinde bei Gott ist, so kann er als solcher für die zukünftigen Güter der sein, welcher durch seine sündende Vertretung bewirkt, daß sie der Gemeinde zuteil werden. Dies ist aber Christus, weil er der verheißene Mittler des Heils ist. Allein mit dieser Argumentation ist gar nicht erwiesen, daß der Christ nicht auch schon im gegenwärtigen Leben Güter der zukünftigen Welt schmecken könne, wie 6, 5 als Tatsache angenommen ist, und daß die Verwirklichung dieser Güter erst mit dem Ausgange der zeitlichen Entwicklung der Heilsgeschichte anhebt und diese Güter im Gegensatz zu denen stehen, welche dem durch die Schöpfung gesetzten Weltzustand angehören. Ferner wenn Christus Hoherpriester ist, weil er der verheißene Mittler des Heils ist, so darf sein Auftreten als Heiland oder Heilmittler nicht von seiner Hohepriestertätigkeit isolirt werden, da er das Sündopfer, mit welchem er den Gläubigen die Zuwendung der künftigen Heilsgüter durch ihre Vertretung bei Gott bewirkt, durch sein Todesleiden auf Erden gebracht hat. Auch wäre die Trennung des ἀρχιερεύς von παραγενόμενος, um es mit dem Subjecte Χριστός zu verbinden, ‚eine durch nichts angezeigte Auseinanderreißung des im Texte Zusammenstehenden‘, und ‚von einem prinzipiellen Gegensatz gegen die Güter der Schöpfung liegt in dem Begriffe μέλλοντα nichts‘ (Holtzh.).

Streitig ist die Verbindung und die Deutung des folgenden Satzes: διὰ τῆς μείζονος — — κτίσεως. Del., Lün., Kurtz u. A. verbinden ihn mit dem v. 12 folgenden εἰςῆλθεν εἰς τὰ ἅγια, weil a. das οὐδέ v. 12 außer und vor δι' αἵματος τρ. κ. μοσχ. noch eine andere Näherbestimmung zu εἰςῆλθεν fordere; b. διὰ τῆς μείζονος κ. τελειότερας σκηνῆς nach Vergleichung von διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς (4, 14) als Durchgangsstätte für den Eingang εἰς τὰ ἅγια die niederen Himmelsräume als Vorstufe des Heiligtums, wo Gott ist, bezeichne, und c. weil die Bezeichnung dieser Durchgangsstätte als σκηνή sich aus dem Gegensatz gegen die mosaïsche σκηνή erklärt, der gegenüber die niederen Himmelsräume eine größere und vollkommenerere σκηνή heißen und als οὐ χειροποίητος gleich der σκηνή ἣν ἐπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἀνθρώπος (8, 2), durch das erklärende οὐ ταύτης τῆς κτίσεως nicht zu der vor Augen liegenden (ταύτης) irdischen erschaffenen Welt (der Erde) gerechnet, sondern als dem Himmel angehörig bezeichnet werden, im Einklange mit der Erklärung des οὐκ εἰς χειροποίητα ἅγια durch εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν in 9, 24. Vgl. Act. 7, 48. 17, 24. Mrk. 14, 58. 2 Kor. 5, 1. — Dagegen ist διὰ τῆς μείζ. κ. τελ. σκηνῆς von Hofm. (Schriftbew. II, 1 S. 409. 412 f.) nach dem Vorgange von Primas., Luther (Christus ist gekommen, daß er sei ein Hoherpriester der zukünftigen

Güter durch eine größere und vollkommnere Hütte), *Schulz* mit ἀρχιερεὺς τ. μ. ἁγ. verbunden worden; und diese Verbindung hat *Hofm.* noch im Comm. S. 335 ff. wider die dagegen erhobenen Einwände mit folgenden Gründen zu rechtfertigen unternommen:

a. Wie man schon 8, 2 nicht berechtigt sei, zwischen τὰ ἅγια und ἡ σκηνὴ ἀληθινὴ so zu unterscheiden, daß die größere und vollkommnere σκηνὴ die Durchgangsstätte für Christi Einkommen in das Heiligtum wäre, so sei man hier, nachdem der Apostel in dem irdischen Heiligtume eine erste und eine zweite σκηνὴ unterschieden und von jener gesagt hat, daß ihr Bestehen zu erkennen gebe, der Weg zum Heiligtume sei noch nicht geoffenbart, noch weniger berechtigt so zu unterscheiden, daß τὰ ἅγια der zweiten, ἡ μείζων κ. τελειοτ. σκηνὴ der ersten σκηνὴ entspräche. — Darauf ist zu erwidern: In 8, 2 ist τῶν ἁγίων von τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς allerdings nicht so zu unterscheiden, daß jenes das Allerheiligste, dieses das Heilige im Unterschiede von jenem sei; auch nicht einmal so, wie *Hofm.* dort unterscheidet, daß τὰ ἅγια die heilige Stätte, der Ort Gottes, und ἡ σκηνὴ die Wohnung Gottes sei, und mit ersterem der überweltliche Ort Gottes, mit letzterem die Stätte seiner Weltgegenwart bezeichnet sei. Vielmehr ist dort τῆς σκηνῆς erläuternde Erklärung des τῶν ἁγίων d. i. des Heiligtums, welches durch σκηνὴ ἀληθινὴ κτλ. als überirdisches, von Gott aufgerichtetes Zelt, d. h. als himmlische Wohnung Gottes von der irdischen, durch Mose aufgerichteten Stiftshütte unterschieden wird. — Hier aber in unseren Vv. 11 u. 12 ist die μείζων κ. τελειοτ. σκηνὴ οὐ χειροποίητος von τὰ ἅγια, nach der Parallelstelle 4, 14 so unterschieden, daß jene den Ort des Durchgangs, dieses den Ort der Thronstätte des himmlischen Hohenpriesters bezeichnet, analog der Teilung der Stiftshütte in eine πρώτη und eine δευτέρα σκηνὴ, und die σκηνὴ ist durch die beigegebenen Attribute von der irdischen Stiftshütte unterschieden und als die himmlische Wohnung oder Thronstätte gekennzeichnet. Wie aber aus der Angabe v. 5, daß solange das Vorderzelt der Stiftshütte bestand, der Zugang ins Allerheiligste noch nicht offenbart gewesen, folgen soll, daß im himmlischen Heiligtum nicht zwischen τὰ ἅγια und ἡ σκηνὴ zu unterscheiden sei, läßt sich in keiner Weise absehen, wenn der Verf. wie *Hofm.* anerkennt, zwischen dem Orte Gottes und der Wohnung Gottes unterscheiden soll. Konnte der gesetzliche Hohepriester einmal im Jare durch das Heilige der Stiftshütte hindurch in das Allerheiligste hineingehen, warum denn nicht Christus durch die niederen Himmelsräume in den Himmel zum Throne Gottes? War das Bestehen der Stiftshütte mit ihrem Vorhange, welcher den Eingang in das Allerheiligste hinderte, etwa ein Hindernis für Christi Eingang in den Himmel und sein Erscheinen vor Gott, um sich auf den Thron der Majestät zu setzen? Doch *Hofm.* behauptet weiter: „Mit ἡ μείζων κ. τελ. σκηνὴ kann nicht die niedere Himmelsregion, Wolken- und Gestirnhimmel, gemeint sein, weil, wenn auch die geschaffene Welt Himmel und Erde heißt, doch nie eine irdische und eine himmlische Schöpfung unterschieden werde, sondern die Wolken- und Gestirnhimmel haben nach

der mosaischen Schöpfungsgeschichte im Verlauf des Sechstageswerks, welches wesentlich Erschaffung der Erde war, ihren Ursprung genommen; und wo dieser Welt und Schöpfung eine andere entgegengesetzt wird, da ist es die neue, die an ihre Stelle tritt'. Allein der Satz, daß das Sechstageswerk wesentlich Erschaffung der Erde war, steht in Widerspruch mit Gen. 1, 1 u. 2, 1, wo deutlich Himmel und Erde als zwei von Gott im Anfang der Dinge geschaffene Teile des Weltganzen unterschieden sind. Und nach durchgängiger Anschauung der Schrift ist der Himmel der obere und die Erde der untere Teil des Weltalls, die zwar beide untergehen werden; an ihre Stelle aber sollen ein neuer Himmel und eine neue Erde treten. Die Frage aber, ob ταύτης τῆς κτίσεως die gegenwärtige Schöpfung Himmels und der Erde im Gegensatz gegen die Neuschöpfung der Welt bezeichne, oder ob ταύτης nur die vor Augen liegende Schöpfung der Erde im Unterschied von der Schöpfung des Himmels, läßt sich nicht ohne weiteres zu gunsten der ersteren Annahme entscheiden, weil nach der Anschauung der Schrift der Himmel als der überirdische Teil der Welterschöpfung nicht nur im heilsgeschichtlichen Sinne, sondern auf Grund der durch die Schöpfung begründeten Scheidung von Himmel und Erde Wohnung Gottes und der Geister des Himmels ist. — Noch weniger begründet ist die weitere Behauptung Hofm.'s, daß der Apostel den Wolken- und Sternenhimmel nicht eine vollkommnere Gotteswohnung nennen könne als jenes Bild des Himmlischen, von welchem er 8, 5 gesagt hat, es sei nach der Weisung heilsgeschichtlicher Offenbarung hergestellt worden, weil für ihn was der Schöpfungsordnung angehört nicht höheren Wert haben könne als was dem Heilswerke Gottes angehört'. Denn jenes Bild des himmlischen, welches Mosen gezeigt worden, daß er nach ihm die Stiftshütte herrichte, war ja nicht ein Counterfei des der Schöpfungsordnung angehörenden Wolken- und Sternenhimmels, sondern ein heilsgeschichtliches himmlisches Urbild der Stiftshütte, das ohne Widerrede höheren Wert hatte als das nach ihm gefertigte Abbild der Stiftshütte. Gehörte aber jenes Urbild dem Himmel an, so konnte der Verf. auch das Mosen Gezeigte οὐ χειροποίητον τ. ἐ. οὐ ταύτης τῆς κτίσεως nennen. — Innerhalb der Heilsgeschichte gibt es zwar nur zweierlei Gotteswohnung, die aus irdischen Stoffen von Menschenhänden bereitete des ἁγίου κοσμικόν (Stiftshütte und Tempel) und die nicht mit Händen gemachte Gotteswohnung im Himmel, τὰ ἅγια oder σκηνὴ ἀληθινῆ (8, 2) oder αὐτὸς ὁ οὐρανός (9, 24) genannt; aber nicht — wie Hofm. angibt —, die aus Stoffen der Schöpfungswelt von Menschenhänden bereitete und die nicht mit Händen gemachte, dann aber auch der Schöpfungswelt nicht, sondern der Welt der Wiedergeburt angehörige'.

b. Außerdem macht Hofm. für die Verbindung des διὰ τῆς μείζονος κτλ. mit ἀρχιερεὺς τ. μ. ἁγ. geltend, daß mit διὰ τῆς μείζονος κτλ. nicht die Beschaffenheit des Orts, durch welchen Christus hindurchgegangen, sondern die Beschaffenheit der Gotteswohnung, die ihn zu dem Hohenpriester macht, welcher er ist, betont sei und nicht διὰ mit dem Genitiv das eine mal (v. 11) in räumlichem, das andere mal (v. 12) in

werkzeuglichem Sinne stehe, was eine befremdliche Absichtlichkeit wäre, wie denn auch οὐδέ beweise, daß der Verf. es nicht so gemeint habe, da statt dessen καὶ οὐ erforderlich wäre, wenn οὐδέ als adverbiales, *auch nicht* den ganzen folgenden Satz verneinenden Inhalts an den affirmativen Satz, daß Christus durch ein größeres und vollkommneres, nicht der irdischen Schöpfung angehöriges Zelt in das Heiligtum eingegangen sei, anschließen sollte. — Aber die Behauptung, daß οὐδέ ein adverbialisches *auch nicht* sei und als solches nicht eine negative Aussage an eine affirmative anknüpfen könne, sondern in diesem Falle καὶ οὐ erforderlich wäre, beruht nicht auf constantem, allgemein gültigem Sprachgebrauch und die Wahl des καὶ οὐ in diesem Falle gilt als Regel nur für die attische Prosa, während bei den Joniern und in der Dichtersprache auch nach einem positiven Gliede oder affirmativen Satze οὐδέ eintreten kann; vgl. Kühner II S. 833^b mit dem aus Herod. I, 97 angeführten Belege.¹ — Sodann ist οὐδέ im vorliegenden Contexte nicht Adverbium, sondern satzverknüpfende Partikel, ein Satzglied dem andern entgegenstellend, aber der Gegensatz wie öfter so leise, daß im Deutschen die copulative Verbindung: ‚und nicht‘ statt der adversativen: ‚aber nicht‘ zu wählen ist; vgl. Passow Lexic. II, 575 s. v. — Wird nur οὐδέ richtig so übersetzt, daß mit ihm eine Aussage eingeführt ist, die ein neues Moment zu der vorhergehenden hinzufügt, dann wird auch die Behauptung, daß διὰ in den beiden Sätzen in v. 11 u. 12 gleiche Bedeutung haben müsse, und nicht v. 11 in räumlicher, dagegen v. 12 in werkzeuglicher Bedeutung stehen könne, hinfällig. Endlich hat auch die Meinung, daß der Verf. nicht die Beschaffenheit des Ortes, durch den Christus bloß hindurchgegangen wäre, sondern die Beschaffenheit der Gotteswohnung, die ihn zu dem Hohenpriester macht, welcher er ist (*Hofm.*), keinen Halt im Contexte, daß sich dadurch die Verbindung des διὰ τῆς μείζονος κτλ. mit ἀρχιερέως: Hoherpriester vermöge der größeren und vollkommneren Hütte, begründen ließe. Denn weder in v. 1—10 ist ausgesprochen, daß die irdische Stiftshütte den Aaron zu dem Hohenpriester gemacht habe, der er war, noch enthalten v. 11—14 den Gedanken, daß Christus vermöge der größeren und vollkommneren Gotteswohnung Hoherpriester der zukünftigen Güter ist oder der Hoherpriester, welcher die Güter der Zukunft zuwendet. Diese zukünftigen Güter hat er uns ja dadurch zuwege gebracht, daß er mittelst des eigenen Blutes ein für alle mal in das Heiligtum eingegangen ist und

1) Auch Winer, Gr. S. 460 bemerkt, das der Unterschied zwischen οὐδέ und καὶ οὐ und nicht, *et non, ac non* sich auch im N. Test. erkennen lasse, sagt aber nicht, daß er constant beobachtet sei, und verweist S. 456 auf den philologischen Nachweis, daß μηδέ auch nach einem Bejahungssatze vorkomme. — Hieraus erhellt, daß der Bemerkung Lünemann's: οὐδέ setzt der Verf. verleitet durch die vorhergehenden Negativbestimmungen οὐ χειροποιήτου und οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, während eigentlich καὶ οὐ geschrieben sein müßte, da das durch οὐδέ Eingeführte nicht den die σαγήνη weiter charakterisierenden negativen Ausdrücken, sondern dem vorhergehenden διὰ parallel steht, irrite Voraussetzungen zu Grunde liegen.

dadurch ewige Erlösung erwirkt hat. Uebrigens spricht das οὐδέ, mit welchem die Aussage v. 12 an die v. 11 angeknüpft ist, entscheidend gegen die Verbindung des διὰ τῆς μείζονος κτλ. mit ἀρχιερέως. Die Anknüpfung mit *und nicht* ist nur begreiflich, wenn der vorhergehende Satz schon eine Aussage über das Eingehen Christi in das Heiligthum enthält und das Verbum εἰσῆλθεν zu beiden mit διὰ eingeführten Sätzen gehört.¹

Nicht mittelst Blutes von Böcken und Kälbern ging Christus εἰς τὰ ἅγια ein, wie der levitische Hohepriester, der am Versöhnungstage zuerst mit dem Blut eines zur Sünung der eigenen Sünden geopfertem jungen Stieres (ἡ LXX μόσχος), sodann mit dem Blut des für die Sünden des Volks geopfertem Bockes in das Allerheiligste einging (Lev. 16, 14. 17). διὰ mittelst, nicht, um sich mit dem Sünblute den Zugang zu dem sonst auch ihm verschlossenen Allerheiligsten zu erschließen (*Kurtz*) — ein contextwidriger Gedanke — sondern um mittelst des Opferblutes die Sünung der Sünden vor Gott zu vollziehen. Aus diesem Grunde schreibt der Verf. δι' αἵματος, nicht ἐν αἵματι wie 9, 25, wo das Blut nur als das, was er mitbringt, in betracht gezogen ist. — διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵμ. vielmehr aber mittelst des eigenen Blutes (ἰδίου der Gegensatz von ἄλλοτριου 9, 25). ἐφάπαξ ein für allemal — Gegensatz zu ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ des levit. Hohenpriesters v. 7, der Jar für Jar (κατ' ἐνιαυτοῦ v. 25) eingehen sollte. Wegen τὰ ἅγια s. zu 8, 2. — αἰώνιαν λύτρωσιν εὐράμενος indem er ewige Loskaufung erwarb; nicht: nachdem er durch seinen Opfertod ewige Erlösung gefunden; *Lün.* mit dem irrigen Grunde, daß wenn εὐράμενος etwas mit εἰσῆλθεν zeitlich zusammenfallendes ausdrückte, das Partic. Präsens gesetzt sein würde. Denn das Partic. Präs. wäre nur erforderlich, wenn εὐράμενος eine andauernde Handlung ausdrücken sollte, aber nicht, wenn wie hier nur ein zeitliches Factum genannt ist. λύτρωσις Erlösung von der Schuld-

1) Mit *Hofm.* verwirft auch *Holtzh.* die Verbindung des διὰ τῆς μείζ. κτλ. mit εἰσῆλθεν, aber auch die Verbindung mit ἀρχιερέως, und erklärt sich für die Beziehung desselben zu παραγενόμενος, weil die Beziehung der Präposition auf das Participium am leichtesten sei. Den hieraus sich ergebenden Gedanken: „Christus ist bei uns eingetreten als Hohepriester der zukünftigen Güter durch Vermittlung der größeren und vollkommeneren Hütte“, motivirt *H.* dann so: daß während die älteste Hütte für eine priesterliche Tätigkeit seinerseits nicht da war (8, 4), ihm eine andere, nämlich die größere und vollkommene Hütte die Möglichkeit gewährt, hohepriesterlich einzustehen für diejenigen, deren Teil der καιρὸς διορθώσεως werden sollte. Und den Gang Christi in das Allerheiligste faßt er als Abschluß des himmlisch vermittelten Functionirens dieses Hohenpriesters auf Erden, der auch nicht durch Vermittlung des Blutes von Böcken und Färsen, sondern durch die Vermittlung seines eigenen Blutes stattgefunden hat. Daraus wird dann gefolgert, daß die himmlischen Verhältnisse selbst der Boden sein mußten, auf dem sich des Hohepriesterthums so warten ließ, daß es in das Allerheiligste, welches der Himmel selbst ist, auslief. — Auch diese mehr einlegende als auslegende Erklärung steht und fällt mit der ungerechtfertigten Annahme, daß οὐδέ in der Bedeutung: und nicht, nicht auf einem affirmativen Satz folgen könne.

haft und Strafe der Sünde; die Femininform αἰωνία kommt im N. T. außer hier nur noch 2 Thess. 2, 16 und zuweilen in der LXX vor; ewig d. h. für alle Zeit gültig, gegenüber dem Sünopfer des alttest. Hohenpriesters, das jährlich wiederholt werden mußte. εὐράμενος ein nach Art des ersten Aorist gebildetes Particip des zweiten Aorists (vgl. *Winer* S. 82): erfunden d. h. erworben oder erwirkt habend, εὐρίσκειν als Med. heißt: für sich erlangen, um da er als der Sündlose keiner λύτρωσις bedurfte, sie den an ihn Glaubenden zuzuwenden. Uebrigens fordert der Ausdruck εὐράμενος nicht, daß der Begriff eines λύτρον in der Bezeichnung dessen, was er erlangt hat, zurücktritt. Das λύτρον war seine Hingabe in freiwilliges Todesleiden; jedoch nicht so, daß er schon durch seinen Tod ewige Erlösung erworben, und durch sein Eingehen in das himmlische Allerheiligste nur die Gültigkeit dieses Erwerbes vor Gott auch uns dargetan und verbürgt hätte (*Kurtz*). Denn die Sünung der Sünde wurde nicht durch den Tod des Opfers schon vollbracht, sondern dazu gehörte bei jedem Sündopfer noch die Sprengung des Blutes an die Stätte der göttlichen Gegenwart, und bei dem Opfer am Versünstag das Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste, um das Blut an den Thron Gottes zu sprengen, bei Christo also sein Eingang in den Himmel. Daher darf man bei ihm den Tod als Ausgang aus dem irdischen Leben nicht von seinem Eingang zu Gott in den Himmel zu ewigem, unvergänglichem Leben trennen. — Diese Leistung Christi durch sein Selbstopfer wird in v. 13 u. 14 durch eine *conclusio a minore ad majus* erläutert.

V. 13. „Denn wenn das Blut von Böcken und Stieren und Asche von der Kuh die Verunreinigten besprengend, heiligt zur Reinheit des Fleisches, V. 14. um wieviel mehr wird das Blut Christi, welcher vermöge ewigen Geistes sich selbst Gott dargebracht hat makellos, euer Gewissen reinigen von toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott“.¹ — Das γάρ knüpft an αἰών. λύτρωσιν an, um es zu begründen. Die Verschiedenheit, welche hier zwischen den Sünopfern der levitischen Hohenpriester und dem Sünopfer Christi betont ist, besteht nicht in dem Gegensatze von Zeitweiligem und Ewigem, sondern von Aeußerlichem und Innerlichem. Die Sünopfer des Gesetzes wirken Fleischesreinheit, das Opfer Christi wirkt Reinigung oder Heiligung des Gewissens. Und

1) Statt der Rec. ταύρων καὶ τράγων in *KLP al.* v. 13 haben *Lchm., Tisch. 8 u. A.* τράγων καὶ ταύρων nach *ABDE al.* vorgezogen. — In v. 14 ist πνεύματος αἰωνίου durch *κ*ABDcEKL al. plur.* bezeugt, dagegen πνεύματος ἁγίου nur durch *κcD*P* u. Minskeln, und one Zweifel nur ein und zwar irriges Interpretament. — Aber die Rec. συνέδραμον ὑμῶν ist durch *κDCEL* ebensogut, wenn nicht besser bezeugt als die Variante συνέδραμον ἡμῶν durch *AD*KP*, Minsk. u. Kchvv. Zwar finden wir ἡμῶν schon in der *Complut.* Ausg. des N. T., und *Bengel, Lchm., Alf.* haben es recipirt, und viele neuere Ausl. mit *Griesb.* der Rec. vorgezogen und für passender als diese erklärt. Aber gerade dieser Umstand macht seine Ursprünglichkeit verdächtig, so daß *Tisch. 8 u. Gebh.* mit Recht ὑμῶν wieder hergestellt haben. — Die *W.* καὶ ἀληθινῶς am Ende des V. sind trotzdem, daß sie schon in *A u. P* stehen, doch sicherlich nur ein Zusatz aus 1 Thess. 1, 9.

diese Verschiedenheit kommt daher, daß die alttest. Sünopfer nur Thieropfer sind, Christus aber sich selbst geopfert hat, mit seinem eigenen Blute ins Heiligtum zu Gott eingegangen ist. Nicht das begründet der Verf. in diesen Vv., daß Christus durch sein Selstopfer ewige Erlösung erworben, sondern daß er dieselbe durch seinen Eingang zu Gott mittelst des eigenen Blutes gewirkt hat. Dem Blute Christi stellt er entgegen das Blut der Thiere und das Besprengen der Verunreinigten mit Asche von der roten Kuh. Das Blut von Böcken und Stieren brachte der Hohepriester des Gesetzes zur Sünung der Sünden der Volksgemeinde alljährlich in das Heiligtum, um es wegen der Unreinigkeiten der Söhne Israels in allen ihren Sünden zu sünen, Lev. 16, 16. Damit verbindet der Verf. das aus der Asche der roten Kuh bereitete Sprengwasser, welches dazu diente, die durch Berührung von Toten, Menschenleichen und Totengebeinen Unreingewordenen zu heiligen; vgl. Num. 19 und das nähere über diesen Ritus in *m. bibl. Archäol.* §. 58. Diese beiden Sünemittel des Gesetzes heiligten *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*. Das Opferblut reinigte die Gemeinde von der Unreinheit der Sünde, das aus der Asche bereitete Sprengwasser reinigte von der Unreinheit, die der Tod als Sold der Sünde wirkte. Durch die beiden Sünemittel wurde aber nur das äußerliche Verhältnis der Bundesgemeinschaft der Gemeinde im ganzen oder in einzelnen Gliedern, wenn es durch Sünde und Tod getrübt oder gestört war, wieder hergestellt. Diese Wiederherstellung wird *τῆς σαρκὸς καθαρότης* genannt, im Unterschied von *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν*, v. 14 vgl. mit v. 9. Die *συνείδησις*, das Gewissen, ist das auf sein persönliches Wechselverhältnis zu Gott bezügliche Wissen des Menschen um sich selbst. Hiernach ist die der *συνείδησις* entgegengesetzte *σὰρξ* nicht die leibliche Natur des Menschen, die durch Berührung von Toten verunreinigt worden wäre (*Bl., de W.*), ebenso wenig wie die Sünung der Sünde eine Reinigung des Leibes ist. *σὰρξ* ist das äußerliche, von der sündigen Natur der Menschen beeinflußte Verhältnis der Volksgemeinde zu Gott, welches durch Sünung der Sünde und durch Besprengung der mit Todesunreinheit Behafteten mit Wasser von der Kuhasche gereinigt wurde. Der Ausdruck: *σποδὸς δαμάλεως βανίζουσα* Asche der Kuh sprengend d. h. welche sprengt, statt: welche gesprengt wird auf die Verunreinigten, erklärt sich daraus, daß es hier nur darauf ankam, die Bestimmung, zu welcher die Asche da ist, geltend zu machen, so daß von ihr das prädicirt werden konnte, was mit dem aus Kuhasche bereiteten Sprengwasser erzielt wurde. Das Verb. *βανίζουσα* ist hergenommen von der Benennung des zur Tilgung der Todesunreinheit aus Kuhasche bereiteten Sprengwassers: *ἕδωρ βαντισμοῦ*, wie *תַּבַּי יַבַּי* in der LXX übersetzt ist. *πρὸς* nicht den Zweck, sondern den Erfolg angehend. *πρὸς τὴν — καθαρότητα* in bezug auf die Reinheit.

V. 14. Wenn die im Gesetze vorgeschriebenen äußerlichen Mittel, Thierblut und Kuhasche, kraft göttlicher Anordnung äußerliche, irdische Reinheit wirken, die durch Sünde und Tod gestörte Gemeinschaft der Gemeinde Israels mit ihrem Gott wiederherstellen und aufrecht erhalten,

um wie viel kräftiger wird die Wirkung des Blutes Christi sein, der kraft ewigen Geistes sich selbst Gotte untadelig dargebracht, d. h. der sündlos sein eigenes Blut Gotte zur Sünde geopfert hat, um das Gewissen d. i. den inneren Menschen von dem Banne der Sünde zu reinigen und ihn in den Stand zu setzen, dem lebendigen Gotte zu dienen. — Die viel kräftigere Wirkung des Opfers Christi ist nicht eine quantitativ größere, sondern eine qualitativ oder intensiv stärkere. Es sind nicht zwei Gedanken in einander verschlungen: 1. wenn schon das Thierblut Reinigung schafft, um wie viel mehr Christi Blut; 2. wenn jenes Fleischesreinheit, so bewirkt dieses Gewissensreinheit (*Bl., Linn.*). Noch weniger richtig bemerkt *Hofm.*, daß auch nicht die qualitative Ueberschwänglichkeit der christlichen Erlösung durch Vergleichung der beiderseitigen Versöhnungsmittel dargetan werde, da πολλῶν μᾶλλον mit dem Futurum gegenüber einer in Form der Bedingung vorausgeschickten feststehenden Tatsache nur sagen kann, wie verbürgt das im Futurum als etwas zu erwartendes Ausgedrückte erscheine, wenn man einerseits die Gleichartigkeit andererseits die Verschiedenheit der beiden Fälle erwäge. Denn bei diesem Argumente ist nicht nur der Unterschied zwischen πῶς und πολλῶν übersehen, sondern auch der Gegensatz von συνείδησιν καθαρῆσιν und σαρκὸς καθαρῆσιν nicht nach Gebühr erwogen. Die Verschiedenheit der beiden Fälle, in welchen eine Reinigung für das Verhältnis zu Gott zustande kommt, besteht nicht bloß darin: ,daß das eine mal Blut geschlachteter, Asche verbrannter Thiere das Verordnete, und die dadurch bewirkte Reinigung eine äußerliche, das andere mal dagegen das Blut Christi das Verordnete und die dadurch zu bewirkende Reinigung eine innerliche ist' (*Hofm.*). Auch der Umstand, daß der Zusammenhang, welcher hier zwischen Wirkendem und Bewirktem besteht, ersichtlicher ist als der dort zwischen Wirkendem und Bewirktem bestehende (*Hofm.*), ist nicht betont. Denn wengleich darin, daß dort das Wirkende an sich selbst nicht der Art ist, eine wenn auch nur äußerliche Reinheit für das Verhältnis zu Gott zu beschaffen, sondern nur weil es von Gott als Mittel dazu verordnet ist — wengleich darin ein Vorzug des Blutes Christi vor dem Blut geschlachteter Thiere sich nicht verkennen läßt, so wird doch diese Verschiedenheit der Reinigungsmittel nicht damit begründet, daß Christus der Heilmittler ist, sondern damit, daß er mittelst seines eigenen Blutes in das Heiligthum eingegangen ist (v. 12), welches in v. 14 bestimmt wird als das Blut Christi, der durch den ewigen Geist sich selbst Gotte untadelig geopfert hat. — Der Wechsel im Ausdrucke: Christi eigenes Blut und Blut Christi, der sich selbst Gott geopfert hat, ergibt keine sachliche Verschiedenheit, sondern erklärt sich aus der Bedeutung, welche dem Blute im Opfercultus eignet, nämlich darin, daß Gott den Israeliten das Blut der Thiere bestimmt hat für den Altar, zu sünden ihre Seelen, ,denn das Blut sünnet vermöge oder vermittelt der Seele' (Lev. 17, 11), wonach es Deut. 12, 23 geradezu heißt: ,das Blut ist die Seele' (הַדָּם הוּא הַנְּשָׁמָה). Da nun der Ausdruck: ,mittelst des eigenen Blutes in das Heiligthum eingegangen' mit Rücksicht auf das Eingehen

des levitischen Hohenpriesters mit anderem d. i. mit Thierblut gewält ist, so ist das Eingehen mittelst des eigenen Blutes sachlich gleich dem $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \pi\rho\omicron\varsigma\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\omega}\ \theta\epsilon\acute{\omega}$ sich selbst Gotte darbringen. Darin daß Christus mittelst eigenen Blutes d. i. mittelst des eigenen Lebens — denn die Seele ist Lebensprinzip — sich Gott als Opfer dargebracht hat, darin liegt der überschwängliche Wert seines Opfers gegenüber den Thieropfern. Während deren Leben bei der Schlachtung mit dem Blute verströmt, hat Christus sein in den Tod gegebenes Leben bei der Auferstehung wieder an sich genommen und ist als der Lebende ins Heiligtum zu Gott eingegangen.

One die für das Verständnis der Opferidee wichtige Erklärung, daß Gott das Blut vermöge der Seele oder als die Seele zum Mittel der Sünde bestimmt hat, nach Gebür zu würdigen, haben ältere und neuere Ausleger die Aussage, daß Christus $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\iota}\delta\iota\omicron\upsilon\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ in das Heiligtum zu Gott eingegangen ist (v. 12), materialistisch so gedeutet, daß er mit seinem Blute in das himmlische Heiligtum eingegangen ist, um dasselbe als Sünd- und Reinigungsmittel darzubringen, und den Thron Gottes durch Besprengung mit demselben von den Flecken der menschlichen Sünde zu reinigen.¹ Gegen diese buchstäbliche Deutung hat schon *Riehm* S. 524 ff. geltend gemacht: daß der Verfasser diese Vorstellung nur als eine bildliche angesehen wissen wolle, habe er selbst dadurch angedeutet, daß er nirgends ausdrücklich von Christus sagt, er sei mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste eingegangen oder er habe sein Blut in demselben dargebracht. Nur in bezug auf den alttest. Hohenpriester und sein Opferdarbringen rede er so 9, 7. 21. 25. 13, 11, in bezug auf Christum aber wäle er immer andere Ausdrücke; so 9, 12 den: Christus ist mittelst oder kraft seines eigenen Blutes in das Allerheiligste eingegangen, und besonders 9, 25, wo im Gegensatz zu dem $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota\ \alpha\lambda\lambda\omicron\tau\rho\acute{\iota}\omega$ das $\pi\rho\omicron\varsigma\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ wol zu beachten sei. Auf diesen Gegensatz hat schon *Schlichting* Gewicht gelegt. Dagegen ist *Bengel* durch Vergleichung der Aussagen unsers Briefes über das Eingehen Christi und des alttest. Hohenpriesters ins Allerheilige mit 1 Petr. 1, 18 f., woraus er schloß, daß das kostbare Blut Christi doch auch nicht verwest sein könne, zu der Ansicht gelangt, daß Christus sein vergossenes Blut, welches tot war, wie der Leichnam von dem es geschieden, getrennt von seinem verklärten Leibe vor Gott gebracht habe. Diese Ansicht vermag *Del.* sich nicht anzueignen, weil das Blut Christi, das er vergossen, sein verströmtes Leben ist und die Annahme, daß mit dem vergossenen Blute, welches tot war wie der Leichnam, ein der Auferstehung des Leichnams gleichzeitiger Belebungsakt, der es wieder mit Lebenskräften erfüllte, vorgegangen sei, ein abenteuerlicher

1) Vgl. *Bengel*, Excurs zu Hebr. 12, 24; *Steinhofers*, Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jesu nach den wichtigsten Zeugnissen der Ep. an die Hebr. 1761 in 2 Teilen, neue Aufl. Tüb. 1844; *Joh. Christ. Storr* in der Vorrede zu Steinhofers Erklärung des 1. Br. Johannis. Tüb. 1762. S. 23–42; *C. H. Rieger* vgl. *Storr* S. 24 ff. und besonders *Rud. Stier*, der Br. an die Hebr. in 36 Betrachtungen ausgel. Halle 1842. I S. 308 ff. und *Delitzsch* im Comm. S. 387–393.

Gedanke ist. — Die alten Dogmatiker lehrten daher eine *reassumptio*, daß nämlich Christus auferstehend das am Kreuz für uns vergossene Blut in die Gefäße und Adern seines Leibes zurückgenommen habe, da wie Christi Leib so auch sein Blut nicht verwest sei (Ps. 16, 10). So z. B. *Quenstedt*. Auch *Del.* meint, daß in der Tat nicht abzusehen sei, weshalb man sich den verklärten Leib Christi blutlos denken soll. „Hat der Leib des auferstandenen Christus Fleisch und Bein, Luk. 24, 39, one deshalb Leib eines noch bedingten psychischen Lebens zu sein, so wird er auch Blut haben können, one daß damit seinem nunmehrigen pneumatischen Wesen Eintrag geschieht; denn hat er noch *σάρξ* one die diesseitige Beschaffenheit der *σάρξ*, so kann er auch *αἷμα* haben, one deshalb psychisch und nicht vielmehr einzig und allein durch das inwonende *πνεῦμα ζωοποιούν* bedingt zu sein. Und da der Erhöhte uns noch immerfort sein Fleisch und sein Blut zu genießen gibt, so muß seine überweltliche Leiblichkeit auch aus Fleisch und Blut bestehen. — Um aber der Blutlosigkeit des zu Gott gegangenen Heilandes zu begegnen, bedarf man nicht jener von den alten Dogmatikern gelehrt *reassumptio*. Das vergossene Blut seines sterblichen adamschen Leibes hat der Herr ebenso wenig wieder angenommen, als seinen vergossenen Schweiß und seine vergossenen Thränen; auch ebenso wenig als er den letzten Odem, den er verscheidend ausathmete, wieder zurückgenommen hat. — Die Ansicht, daß der Herr am Kreuze alles Blut seines Leibes vergossen habe, nimmt one Schriftgrund etwas Undenkbares an. Selbst wenn er sein Blut bis auf den letzten Blutstropfen vergoß, so blieben doch immer in seinem Leichname noch Blutreste, welche, als die Lebensmacht der Gottheit den versiegten Blutquell wieder lebendig machte, die Identität seines vergossenen Blutes mit dem nun verklärten zu vermitteln vermochte. Diese *redintegratio* sei wahrscheinlicher als jene *reassumptio*.

Allein wenn auch in dem dergestalt vom Tode zum Leben hindurchgedrungenen Blute das vergossene seine Continuität hat, an der sich nichts vermissen läßt, so hat doch die Vorstellung der *redintegratio* des Blutes ebenso wenig Schriftgrund als die von den alten Dogmatikern gelehrt *reassumptio*. Der Umstand, daß der auferstandene Christus den Jüngern, um sie von der Wirklichkeit seiner persönlichen Auferstehung zu überzeugen, die Wundenmale seines Leibes zeigt und diese befülen läßt (Luk. 24, 39 vgl. Joh. 20, 27), ist für den Beweis, daß sein verklärter Leib Fleisch und Bein hat, zu schwach. Denn dieses Zeigen seines Leibes war ein *σημεῖον*, eine wunderbare Manifestation der persönlichen Identität des auferstandenen und verklärten Gottmenschen mit Jesu dem gekreuzigten und gestorbenen Menschensone, der um den Tod zu unserer Versöhnung erliden zu können, Fleisch und Blut der menschlichen Natur angenommen hatte. Diese Erscheinungen des Auferstandenen gleichen den Theophanien und Engelererscheinungen in menschlicher Gestalt und Leiblichkeit, woraus sich nicht schließen läßt, daß Fleisch und Blut die Substanz der verklärten gottmenschlichen Natur Christi constituiren.

Dazu kommt, daß die Annahme von verklärtem Fleische und Blute Christi weder in den Aussagen unsers Briefes über den Eingang Christi ins himmlische Heiligtum einen sicheren Halt hat, noch für die Erklärung

der realen Gegenwart Christi im heil. Abendmahle erforderlich oder geeignet ist. Der Typus des Hohepriestertums Christi fordert nicht, wie *Del.* meint, daß der Herr nicht one Blut in das jenseitige Heiligtum eingegangen ist. Und daß der Verf. unsers Briefes statt διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος auch recht wol ἐν ἰδίῳ αἵματι schreiben konnte, wird durch 8, 3 im Beihalte von 9, 7 keineswegs verbürgt. Denn 8, 3 besagt nur, daß Christus als Hoherpriester Opfer darzubringen hatte, und 9, 7 ist nur von dem Hohenpriester des Gesetzes gesagt, daß er nicht χωρὶς αἵματος in das innere Heiligtum eingehen durfte, wozu der Gegensatz in v. 11 διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος, nicht ἐν ἰδίῳ αἵματι lautet, zum deutlichen Beweise, daß der Verf. das aus dem Typus gefolgerte ἐν ἰδίῳ αἵματι vermieden hat, weil es auf Christum keine Anwendung litt. Denn wenn in dem Blute das Leben ist, welches in der Blutsprengung Gott dargebracht wurde, so konnte der alttest. Hohepriester das in den Tod gegebene Leben des Opferthieres nur in der Sprengung des Opferblutes an den Thron Gottes Gotte darbringen; dagegen konnte Christus, der Opfer und Hoherpriester zugleich ist, sein in den Tod gegebenes Leben, das er wieder an sich angenommen, nur dadurch Gotte darbringen, daß er als der Lebende vor Gott erschien oder *sich selbst* Gotte darbrachte (ἑαυτὸν προσήνεγκεν τῷ θεῷ 9, 14), nicht im Leibesleben seines Fleisches und Blutes, sondern in seinem aus dem Tode verklärt zurückgenommenen gottmenschlichen Leben, wobei sich über die substantielle Beschaffenheit der verklärten Natur des Gottmenschen gar nichts bestimmen läßt. — Was aber die reale Gegenwart Christi im heil. Abendmahle betrifft, so empfangen wir ja in, mit und unter den irdischen Elementen des Brotes und Weines nicht den verklärten Leib und das verklärte Blut unsers Herrn, sondern kraft der Einsetzungsworte Christi in diesem Sakramente den Leib, den er für uns in den Tod gegeben, und das Blut, das er zur Vergebung unserer Sünden vergossen hat, d. i. das Fleisch und Blut des Menschensohnes, der sich kraft ewigen Geistes untadelig Gott geopfert hat, und auch nicht in materieller Substanz, vermöge der Continuität seiner leiblichen und seiner verklärten Natur in Brot und Wein verwandelt, sondern als die essentielle Frucht seines für uns geopfert Lebens, sakramentlich uns zu essen und zu trinken dargereicht, um uns in die Gemeinschaft seines unvergänglichen Lebens zu setzen. Diese sakramentliche Speisung mit seinem Leibe und Blute ist ein Wunder der göttlichen Gnade, das sich auch aus der substantiellen Beschaffenheit der verklärten Natur unsers Herrn nicht erklären läßt.

Wichtig für die Wertung des Selbstopfers Christi ist die Bestimmung διὰ πνεύματος αἰωνίου vermöge oder kraft ewigen Geistes, die freilich sehr verschieden gedeutet wird. Gewiß ist aber so viel, daß πνεῦμα nicht den auf Christo wesenhaft ruhenden, in ihm verwirklichten Lebensgeist im Gegensatze des Todesgeistes des A. Bundes (*Kruge*), oder den Geist williger und freudiger Hingabe Christi an seinen Erlöserberuf (*Ebr.*), also in beiden Fällen die Gesinnung oder Stimmung Christi bedeute, wozu αἰωνίου ganz unpassend wäre. Ebenso wenig ist ewiger Geist so viel als heiliger Geist, sei es als die Christum zur Selbsthingabe

antreibende Kraft des heiligen Geistes, oder die ihn zu dieser Hingabe befähigende Kraft des Geistes, der in Jesu one Maß war, durch den er alles wirkte, und durch dessen Wirkung auch das Opfer Christi ein geistiges oder sittliches wurde im Gegensatz zu Thieropfern. Denn wollte der Verf. dies ausdrücken, warum sollte er dann αἰώνιον und nicht vielmehr ἄγιον geschrieben haben. Außerdem spricht gegen diese Erklärung in ihren verschiedenen Modificationen, sowol das Fehlen des Artikels, wonach πνεῦμα nicht individuell, sondern generisch zu fassen ist, als auch der Context, demzufolge der Ausdruck etwas zum persönlichen Wesensbestande Christi Gehöriges bezeichnen muß. Aus diesen Gründen kann mit πνεῦμα nur eine dem Erlöser immanente, seinen unvergänglichen, sittlich persönlichen Wesensbestand constituirende Kraft bezeichnet sein, wie *Hofm.*, *Del.*, *Riehm* u. *Kurtz* mit *Lün.* anerkennen, aber in der Erklärung des Prädicats αἰώνίου ziemlich weit auseinander gehen. *Hofm.* geht im Schriftbew. II, 1, 296 f. u. noch im Comm. S. 342 davon aus, daß αἰώνιος Gegensatz zu πρόσκαιρος (1 Kor. 4, 18) ist, und daß alles, was im leiblichen Leben steht, es sei Thier oder Mensch, πνεῦμα hat (vgl. LXX Gen. 6, 17. 7, 15. Ps. 104, 29. Hi. 34, 14. Koh. 3, 21); als Leben setzendes, lebendig machendes hat es ihn aber nur so lange, als ihm bestimmt ist im Leben zu bleiben. Christus dagegen hatte ewigen Geist, nämlich für immer ihm eignenden; er hatte solchen Geist als den Geist seines menschlichen Lebens, und nicht als das ihm einwonende Prinzip der ewigen Gottessonschaft. In dieser Antithese tritt die eigentümliche Anschauung *Hofm.*'s zu Tage, nach welcher das göttliche πνεῦμα Christo in demselben Sinne eigneté, wie es jedem Menschen eignet, nämlich das Substrat der menschlichen Persönlichkeit bildet, indem durch Vereinigung der beiden Wesensbestandteile, des aus Leib und Seele bestehenden σῶμα und des göttlichen πνεῦμα die an der Natur jener beiden teilhabende ψυχή entsteht, so daß Christus als Heilmittler sich nur dadurch von anderen Menschen unterschied, daß er das πνεῦμα immerwährend besitzt, während die (anderen) Menschen es beim Tode verlieren. Diese auf singuläre anthropologische Grundanschauung sich gründende Erklärung des πνεῦμα αἰών. haben *Del.*, *Riehm*, *Kurtz* u. A. als unhaltbar abgelehnt, und πνεῦμα αἰών. von dem Christo in spezifischer d. h. anderer Weise als den Menschen überhaupt eignenden Gottesgeiste erklärt. Nämlich *Del.* so, daß er darunter die ganze gottmenschliche, insbesondere göttliche Innerlichkeit oder seine göttliche Persönlichkeit versteht. *Riehm* dagegen: einen gottmenschlichen Geist d. h. ein menschliches πνεῦμα, welches die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit und Unvergänglichkeit, welches die Lebenskraft des ewigen Gottes in sich trägt (S. 526); *Kurtz*: das in Christo wonende Prinzip der ewigen Gottessonschaft. In sachlicher Hinsicht stimmen diese drei Erklärungen zusammen; nur entsprechen ‚göttliche Persönlichkeit‘ und ‚Prinzip der ewigen Gottessonschaft‘ weniger dem Begriffe des πνεῦμα. Aus diesem Grunde gebe ich der Erklärung von *Riehm* den Vorzug, wie er selbst a. a. O. sie folgendermaßen explicirt hat: ‚Das πνεῦμα αἰώνιον ist also der gottmenschlich-geistige Wesensbestand der Person Christi,

welchem die Lebenskraft des ewigen Gottes ursprünglich eigen ist, durch welchen diese auch der ψυχή Christi eigen wird und welcher auch seinem Leibesleben die Unvergänglichkeit verbürgt¹.

Das ἐξωτὸν προσήνεγκεν ist weder nur auf Christi Kreuzestod (*de W., Del., Ebr.*) noch nur auf sein hohepriesterliches Erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns (v. 24) zu beziehen (*Kurtz*). Dem προσφέρειν des gesetzlichen Hohenpriesters entsprechend umfaßt es beides, beginnt damit, daß er sich in den Tod gibt, und schließt damit, daß er als der durch den Tod Hindurchgegangene vor Gott erscheint (*Riehm* S. 527 ff. *Hofm.*). Die einseitige Beziehung auf das eine oder das andere dieser Facta hängt zusammen mit irriger symbolisch-typischer Deutung der einzelnen Acte des Opferrituals, nach welcher das sündende Moment entweder in der Schlachtung des Opferthieres gesucht oder die Schlachtung nur als Mittel zur Gewinnung des Süneblutes betrachtet wird. — ἄμωμον gehört zu προσήνεγκεν; ἄμωμος (אַמֻּם) fehlos sollte jedes Opferthier sein. Diesem leiblichen Requisite der Thieropfer hat Christus persönlich genügt, indem er sündlos war und dadurch geeignet, die Sünden der Gemeinde, die er mit seinem Opfer vertritt, zu sünden. Da er kraft ewigen Geistes sein in den Tod gegebenes Leben wieder an sich genommen hat und ewig lebt, so kann er die sündende Kraft seines Blutes d. i. seiner zum Opfer für Sünden in den Tod gegebenen Person nach Leib und Seele wirksam betätigen, unser Gewissen d. h. uns im Bewußtsein unseres Verhältnisses zu Gott von toten Werken reinigen, daß wir dem lebendigen Gotte dienen können. νεκρὰ ἔργα wie 6, 1 nicht: sündige Werke, sondern äußere, fruchtlose Gesetzeswerke des jüdischen Ceremonialdienstes, welche dem Gott Dienenden nur die äußerliche Teilname an Gottesdienst und Gemeinleben zuwege brachten. Hiezu macht übrigens *Hofm.* die richtige Bemerkung: ‚der Apostel würde freilich die Wirkung des Blutes Christi und den Zweck, worauf

1) Die Richtigkeit obiger Erklärung wird auch von *B. Weiß* bibl. Theol. d. N. T. 3. A. anerkannt, indem er S. 508 über πνεῦμα αἰώνιον sagt: ‚es ist die höhere Seite des Wesens Christi in seinem irdisch-menschlichen Leben, kraft welcher er durch den Tod nicht zum Schattenleben des Hades, sondern durch die Auferstehung (13, 20) zu dem ewigen himmlischen Leben einging, das ewige und daher göttliche πνεῦμα‘. Nur den Zusatz: ‚wobei nicht erhellt, ob dasselbe als in der Taufe empfangen oder als constitutiver Factor seines Wesens gedacht ist‘, müssen wir als unbegründet und die Polemik gegen *Riehm*'s Ansicht vom menschlichen πνεῦμα, das die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit an sich trägt, als nicht zutreffend abweisen. Denn *Riehm* versteht πνεῦμα ἔργων von dem gottmenschlichen geistigen Wesensbestande der Person Christi. Und wenn *Weiß* S. 514 bemerkt: ‚in 5, 14 ist ausgesprochen, daß er (der Messias als der Sündlose) sich διὰ πνεύματος αἰωνίου darbrachte, so ist damit offenbar gemeint, daß Jesus nur als einer, der vermöge dieses πνεῦμα ein von dem von Gott zum Opfer geforderten Leibe d. h. von seinem leiblichen Leben ganz unabhängiges, unauf lösliches Leben besaß, jenes freiwillig als Opfer darbringen konnte‘, so kann der Verf. unsers Briefs das göttliche πνεῦμα nur als constitutiven Factor des Wesens Christi, und nicht als ihm erst bei der Taufe verliehen, gedacht haben.

es mit ihr abgesehen ist, nicht gerade so bezeichnen wie er tut, wenn er nicht zu Lesern spräche, die auf äußerlich gesetzliches Wesen mehr hielten, als sich mit ihrem Christenstande vertrug'. Daß nämlich der Verf. hiebei die Leser seines Briefs besonders im Auge hat, erhellt daraus, daß er τῆν συνείδησιν ὑμῶν *euer* Gewissen schreibt; während doch das Blut Christi das Gewissen jedes Christen reinigt, d. h. von der Sünde rechtfertigt und heiligt, woraus die Entstehung und weite Verbreitung der Variante συνείδ. ἡμῶν begreiflich wird.

Wenn aber Christus dadurch, daß er kraft ewigen Geistes sich Gott one Fehl geopfert hat und in das Heiligtum zu Gott eingegangen ist, das Gewissen von der Sünde reinigt und in den Stand setzt, dem lebendigen Gotte zu dienen, so hat er durch seinen einmaligen Eingang auch eine ewige, immerwährende Erlösung gewirkt, nämlich durch sein einmaliges Selbstopfer die Versöhnung der Menschheit mit Gott vollbracht, die er fortan, als im ewigen Leben bei Gott stehend allen zuwendet, welche den Erwerb seines Sünopfers im Glauben sich zueignen. Indem er aber durch sein Selbstopfer das gewirkt hat, was die älteste Sünopfer nicht leisten konnten, hat er nicht nur die Opferanstalt des A. Bundes, sondern den A. Bund selbst aufgehoben. Dies wird im Folgenden dargelegt.

V. 15—28. Die testamentarische Wirkung des Opfertodes Christi, indem er als Mittler einer neuen διαθήκη den Berufenen den Empfang des verheissenen ewigen Erbes ermöglicht (v. 15—23) und zum zweiten Male one Sünde erscheinen wird denen, die auf Heil warten (v. 24—28).

V. 15. „Und deshalb ist er eines neuen Testaments Mittler, auf daß, nachdem ein Tod geschehen zur Erlösung von den Uebertretungen während des ersten Testaments, die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen. V. 16. Denn wo ein Testament ist, muß der Tod dessen der es gestiftet hat beigebracht werden. V. 17. Denn ein Testament ist über Toten rechtsbeständig, da es nicht je in Kraft tritt, wenn der Stifter lebt.“ — Durch καί wird das Folgende als Fortsetzung des über Christi hohepriesterliche Tätigkeit v. 11 u. 12 Ausgesagten an das Vorhergehende angeknüpft. διὰ τοῦτο weist nicht auf das folgende ὅπως hin, als Vorbereitung desselben, wonach gesagt sein würde, zu welchem Zwecke eine neue, d. i. die durch Christi Tod vermittelte διαθήκη eingetreten sei, nämlich um zuwege zu bringen was die alte nicht leisten könnte (*Schlücht., Schulz, Böhme, Bl., Ebr. u. A.*). Denn davon ist in v. 16—23 gar nicht die Rede, sondern nur von der Bedeutung und Wirkung seiner Opferdarbringung. διὰ τοῦτο bezieht sich auf das Vorhergehende zurück (*Hofm., Del., Kurtz, Lün.*); aber nicht unmittelbar auf v. 13 u. 14, weder so, daß als Grund, warum Christus Mittler einer διαθήκη καινή ist, das Unvermögen der ersten, andere als äußere Reinigung zu gewähren, genannt sein soll (*Ebr.*), noch auch so, daß er es deshalb sein soll, weil sein Blut vermögend ist, die dem gesetzlichen Thieropferblute unmögliche Gewissensreinigung zu wirken (*Del., Kurtz, Lün.*). Denn zwischen dem Vermögen des Blutes

Christi, den Einzelnen im Gewissen zu reinigen und zwischen der v. 15 ff. in betracht gezogenen Bedeutung seines Todes besteht kein Zusammenhang. Und der Versuch von *Kurtz*, eine Vermittlung dadurch zu gewinnen, daß man die neue διαθήκη in der mit der Reinigung des Gewissens gegebenen Verpflichtung, dem lebendigen Gott zu dienen, und der Berechtigung, das ewige Erbe zu empfangen, bestehen läßt, scheidet daran, daß von solcher Verpflichtung und solcher Berechtigung hier nicht die Rede ist. — Auch nicht an den Hauptgedanken v. 9—14, daß Christi Opfer im Gegensatz zu dem levitischen eine ewige Erlösung schafft (*Lün.*), knüpft δια τοῦτο an, sondern an den Gedanken v. 12, daß Christus durch seinen einmaligen Eingang ins Heiligtum mittelst eigenen Blutes eine ewige Erlösung zuwege gebracht hat. Dies ist v. 13 u. 14 aus der Beschaffenheit dieses Blutes begründet. An diese Begründung ist hier (v. 15) der neue Gedanke angereicht, daß er Mittler einer neuen διαθήκη ist, welche den Empfang des verheißenen Erbes mit sich bringt (*Hofm.*). δια τοῦτο deshalb, weil er durch seinen einmaligen Eingang ins Heiligtum mittelst seines eigenen Blutes ewige Erlösung geschafft hat, also auf Grund seines Selbstopfers ist Christus Mittler einer neuen διαθήκη. Der folgende Zwecksatz ὅπως gibt an, was damit, daß Christus Mittler derselben ist, erzielt werden sollte (*Hofm., Del.*).

Ein Tod zur Sünung der während des A. Bundes begangenen Uebertretungen war nötig, um den Berufenen das verheißenene ewige Erbe zuwenden zu können. Dies konnten die Opfer des A. Bundes nicht leisten. Aber Christus hat es mit seinem einmal Gott dargebrachten Selbstopfer geleistet. Vermöge dieser Leistung ist er Mittler eines neuen Bundes, welcher auf der Basis der durch dieses Selbstopfer bewirkten Erlösung von der Schuldhaft der Sünde hergestellt ist. In betreff des θανάτου γενομένου steht außer Frage, daß der Tod Christi gemeint ist. Aber der Verf. zieht hier zunächst den Tod nur als generelles Erfordernis für den Empfang eines in Aussicht gestellten Erbes in betracht, wie aus v. 16 u. 17 deutlich erhellt. Der Stifter des Bundes, sowohl des neuen wie des alten, ist Gott. In dem Bunde, welchen er mit Abraham geschlossen und mit der Gemeinde Israels am Sinai durch Mose's Vermittlung aufgerichtet hat, hat er den in seinen Bund Aufgenommenen den Besitz des Landes Canaan zum ewigen Erbe zugesagt, unter der Bedingung, daß sie seinen Bund hielten, die Bundesgebote erfüllten. Diese Bedingung hat aber Israel nicht erfüllt. Daher kam es mit seiner Einführung in das Land Canaan unter Josua weder in den vollen und ruhigen Besitz dieses irdischen Erbes, und noch weniger — wie der Verf. 3, 7—4, 10 ausgeführt hat — in die verheißenene Ruhe, in welche die Gemeinde Gottes eingehen soll. Der Eingang in dieses ewige Erbe des himmlischen Canaan, wird erst durch den Bund, den Christus durch sein ewig gültiges Sünopfer vermittelt hat, den Berufenen ermöglicht. οἱ κεκλημένοι sind die Berufenen nicht nur des neuen sondern auch des alten Bundes, da Gottes Berufung unwandelbar feststeht (Röm. 11, 29). Aber das verheißenene Erbe empfangen nur die Berufenen, welche durch das Blut Christi von der Sünde gereinigt sind, nicht bloß die Christen,

sondern auch die Glieder des alten Bundes welche dieser Bedingung genügen, indem Christus als Mittler des N. Bundes durch sein Sünopfer die unter dem A. Bunde begangenen Uebertretungen getilgt hat. — ἀπολύτρωσις eig. Freigebung gegen Lösegeld (λύτρον), gewöhnlich Erlösung, Befreiung von Leiden, Drangsal (vgl. 11, 35), hier Erlösung von der Sündenschuld und Strafe mittelst Sünung der Sünde, wie Eph. 1, 7 ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, wo es durch ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων und Kol. 1, 14, wo es durch ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν verdeutlicht ist. Mit den παραβάσεις unter dem ersten Bunde meint der Verf. nicht die Uebertretungen derjenigen Einzelnen, die er dann die Berufenen nennt, sondern die unter der Herrschaft des alten Bundes von der Gemeinde begangenen (vgl. *Hofm., Del., Kurtz*). Doch gehören zu den κεκλημένοι nicht bloß die Glieder des alten, sondern auch die des neuen Bundes. Das Partic. Perf. bezeichnet die im Stande der Berufung Befindlichen. Der Genit. τῆς αἰων. κληρονομίας gehört nicht zu κεκλημένοι, sondern zu ἐπαγγελίαν und ist nur aus rhetorischem Grunde *per hyperbaton* an das Ende des Satzes gestellt. ἐπαγγ. λαμβάνειν die Verheißung d. i. das verheißene Gut, nicht das Verheißungswort, empfangen; vgl. 11, 13 u. die Erkl. zu 6, 15.

In v. 16 u. 17 wird der Satz, daß der Empfang des verheißenen ewigen Erbes von einem Tode zur Erlösung von den Uebertretungen der alttest. Gemeinde abhing, aus der Natur einer διαθήκη begründet. Ein Testament tritt erst in Kraft, wenn der Tod des Testators erfolgt ist. Wo ein Testament ist, muß (damit es nämlich zur Ausführung gelangt) der Tod des Testators eintreten. φέρεσθαι entweder von φέρειν in der Bed. tragen, fortbewegen, treiben, als Medium sich zutragen, oder von der Bed. herbeibringen, als Passivum: beigebracht werden, herbeikommen. Dieser Satz wird v. 17 durch den allgemeinen Satz erläutert: ein Testament nämlich ist über Toten d. h. wenn es Tote gibt, βεβαία fest, rechtsbeständig, d. h. es erhält dann festen Bestand, kann weder umgestoßen noch abgeändert werden; da es nicht irgendwann ἰσχύει Kraft hat, in Kraft tritt, wenn ὁ διαθέμενος der Testator, der das Testament gemacht hat, lebt. Wegen der subjectiven Verneinung μήποτε statt der objectiven οὐποτε wollen *Hofm., Del., Lün.* den Satz als Frage fassen: ‚kommt doch nicht etwa in Wirksamkeit?‘ Sprachlich ist dies zulässig, jedoch die Annahme einer affectvollen Frage nicht wahrscheinlich und auch nicht notwendig, da bei späteren Schriftstellern auch nach ἐπέι, wenn es einen objectiv gültigen Grund einführt, die Setzung der subjectiven Negation nichts Seltenes ist, sofern der Grund doch immer auf eine Vorstellung zurückkommt, vgl. *Winer* S. 447 der 7. A. — In diesen beiden Vv. hat διαθήκη unfraglich die Bed. Testament, Erbverfügung; aber eben so unfraglich scheint es, daß διαθήκη in v. 15 ebenso wie v. 18 bei ἡ πρώτῃ in der Bed. Bund gebraucht ist, also anders wie in v. 15 u. 16, was *Hofm.* für ‚schlechthin undenkbar‘ erklärt. Allein daß διαθήκη in v. 15 u. 18 ff. nach der LXX als Uebersetzung von כּוּנִי in der Bedeutung Bund in betracht gezogen ist, wird von *Hofm.* mit Unrecht in Abrede gestellt;

vgl. die Erkl. von διαθήκη S. 190 ff. Von dieser Bedeutung ausgehend kommt es darauf an, nicht nur das Verhältniß der Vv. 16 u. 17 zu v. 15 richtig zu bestimmen, sondern auch den Gedankenfortschritt in v. 18—22 ins Auge zu fassen. Nach v. 18 ff. will der Verf. dartun, daß wie das irdische schattenhafte Heiligtum der Stifftshütte durch Opferblut gereinigt worden, so auch das urbildliche himmlische Heiligtum durch bessere Opfer, als die Thieropfer des A. Bundes waren, gereinigt werden mußte. Diese besseren Opfer hat Christus durch seinen Eingang in den Himmel mit dem Sünblute seines Selbstopfers gebracht. Kraft dieses Opfers ist er Mittler des neuen Bundes, sofern sein zur Erlösung von den Uebertretungen unter dem ersten Bund geschehener Tod den Empfang des verheißenen ewigen Erbes ermöglicht. Hiernach ist διαθήκη der von Gott mit Israel aufgerichtete Bund nach der Verheißung eines ewigen Erbes als ein Vermächtnis in betracht gezogen, welches die Bundesglieder empfangen sollen. Und von diesem Gesichtspunkte aus ist die Notwendigkeit des Todes Christi für die Zuteilung des verheißenen Erbes an die Erben, zuvörderst v. 16 u. 17 aus dem für menschliche Vermächtnisse allgemein gültigem Rechte — des θανάτου γενομένου begründet, sodann in v. 18—23 die Notwendigkeit seines Todes als θάνατος εἰς ἀπολύτρωσιν κτλ. durch eine Vergleichung mit der Einweihung des alten Bundes erläutert. — Der Verf. hat demnach die Erläuterung des 15. Verses in v. 16 u. 17 aus dem Wesen des Bundes hergenommen, sofern der Bund dem Bundesgenossen ein ewiges Erbe in Aussicht stellte.

Das Gegenteil hat Hofm. nicht erhärtet, sondern sich darauf beschränkt, eine ganz willkürliche Deutung Ebrards zu widerlegen und gegen Del. zu behaupten, daß ein Bund sich nicht testamentarisch vorstellen lasse. Die beregte Schwierigkeit im Gebrauche von διαθήκη v. 16 f. vgl. mit v. 15 u. 18 ff. aber sucht Hofm. durch die Auskunft zu lösen, daß διαθήκη nach διατίθεσθαι τινί τι (Luk. 22, 29 f.) zu jemandes Gunsten über etwas verfügen, es ihm bestimmen, die Bed. Bestimmung oder Verfügung habe, die unter Umständen eine für den Fall des Todes getroffene, eine testamentarische Verfügung ist, und wenn von einer Verfügung, die Gott in bezug auf die Menschen getroffen hat, entweder eine Ordnung des Verhältnisses sein kann, in welchem er zu ihnen stehen will, oder eine Verfügung über das, was Gottes ist zu ihren Gunsten, tatsächlich aber immer beides ist, aber etwann nach der einen oder der anderen Seite in betracht kommt. Im vorliegenden Falle — sagt dann Hofm. weiter —, wo die Vermittlung einer neuen διαθήκη den Berufenen zum Empfange eines ewigen Erbes gedeihen soll, ist sie als Verfügung Gottes über das, was sein ist und was er uns will zu eigen werden lassen, gemeint; nach dieser Seite kommt sie hier in betracht. Nun tritt sie aber nicht one Christi Mittler-schaft ins Leben: einen Heiland hat Gott verordnet, welcher das uns zugedachte Gut als seinen Besitz an uns weitergebe. Dadurch wird die neue διαθήκη zu einer Verfügung ihres Mittlers über sein Gut, welches wie das, worüber einer testamentarisch verfügt hat, auf uns übergehen soll, nachdem er es für uns erworben hat. Darauf ist abgesehen von

der bereits S. 192 widerlegten Annahme, daß διαθήκη als Uebersetzung des hebr. כְּרִיתָהּ Verfügung, Bestimmung bedeute, zu erwidern, daß der Begriff μεσίτης zu dem Begriffe einer von Gott in bezug auf Menschen getroffenen Verfügung nicht paßt und die Art, wie *Hofm.* den Begriff der Mittlerschaft Christi durch den Satz: einen Heiland hat Gott verordnet, der das uns zudedachte Gut als seinen Besitz an uns weitergebe, in die von Gott in bezug auf die Menschen getroffene Verfügung einschleibt, ist nicht nur contextwidrig, sondern auch mit dem Begriffe eines Bundesmittlers unvereinbar. Auch paßt μεσίτης nicht einmal für einen Testamentsvollstrecker, es sei denn daß man mit *Kurtz* glaube, ein Testator (διαθέμενος) könne als μεσίτης bezeichnet werden, insofern er der Vermittler zwischen dem Erben und dem Erbe oder wenn der Testator das zu Vererbende nicht selbst erworben, sondern selbst es ererbt hat, der Vermittler zwischen dem ursprünglichen und dem zukünftigen Besitzer ist, wonach statt des Testators, welcher Gott ist, Christus als μεσίτης genannt wäre, weil er das Erbe von Gott überkommen hat, um es auf uns zu vererben. Aber die Identifizierung des Testators mit dem μεσίτης verstößt gegen den constanten Sprachgebrauch von μεσίτης, und die Behauptung, daß Christus Mittler der neuen διαθήκη genannt sei, sofern er das Erbe von Gott überkommen hat, um es auf uns zu vererben, läßt sich weder aus der Aussage über den Son 1, 2: welchen er zum Erben von allen gemacht, noch aus dem was in v. 11—14 und 18—21 unsers Cap. über die Einweihung des ersten und des neuen Bundes gesagt ist, deduciren. Mose hat die Schließung der ersten διαθήκη durch Opferblut, mit dem er das Volk und die Geräte des Heiligtums besprengte und reinigte, Christus hat die neue διαθήκη durch bessere Opfer als jene Thieropfer waren, vermittelt, und ist laut v. 15 deshalb Mittler einer neuen διαθήκη, weil er durch sein eigen Blut in das Heiligtum zu Gott eingegangen und eine ewige Erlösung erwirkt hat (v. 12 u. 14). — Abgesehen aber von dieser willkürlichen Deutung des μεσίτης, an welcher die Deutung von *Hofm.* u. *Kurtz* scheitern, ist auch die Behauptung, daß ein Bund sich nicht testamentarisch vorstellen lasse, eine ganz grundlose Behauptung. Warum soll sich denn der Begriff Testament unmöglich unter den Begriff Bund fassen lassen? Weil — antwortet *Hofm.* — einen Bund zwei mit einander zu gemeinsamen Zwecke schließen und im Testamente einer über das Seinige zu Gunsten eines anderen verfügt. Aber ist denn der Bund, welchen Gott mit Israel geschlossen, wirklich nichts weiter als ein Vertragsverhältnis, über welches Gott und die Israeliten sich mit einander zu gemeinsamen Zwecke vereinigt haben? Das Gegenteil haben wir auch schon S. 192 nachgewiesen. Und *Hofm.* selbst erklärt unmittelbar nach dem eben Angeführten: ‚daß sich der neue Bund als ein Vermächtnis Christi fassen und deshalb das einem Bunde Wesentliche auf ihn anwenden lasse‘, meint aber daß dies nichts helfe, wenn der Apostel v. 15 von einem Bunde Gottes mit den Menschen handelt und dann das von ihm Ausgesagte aus dem Wesen eines Testaments begründet. Aber der Bund Gottes mit den Menschen wird auch weder in v. 15 noch sonstwo im N. T. als ein Vermächtnis Christi gefaßt. Christus ist nicht Bundesstifter, sondern

Bundesmittler, und zwar insofern als er die Zuwendung dessen, was Gott im Bunde den Menschen zugesagt hat, dadurch vermittelt, daß er durch seinen Opfertod zur Tilgung der Sünden das Hindernis hinwegräumte, welches der Zuwendung des Erbes entgegenstand.

Um die Begründung der Aussage v. 15 aus dem in v. 16 f. angeführten Grundsatz der Gültigkeit eines Testaments zu begreifen, kommt es vor allem darauf an, das Verhältnis, in welchem der Inhalt von v. 16 f. zu v. 15 steht, richtig zu bestimmen. Hofm. hat den Zusammenhang so bestimmt: „Nicht auf den Zweck und der mit ihm gegebenen Beschaffenheit des erfolgten Todes ruhe jetzt (? v. 16 f.) der Nachdruck, sondern darauf, daß ein Leben im Tode zu Ende gehen mußte, wenn wir zum Empfang des ewigen Erbes gelangen sollten. Nun sind es freilich die Uebertretungen der alttest. Gemeinde, welche diesen Tod vernetwendigten und den Eintritt der neustest. in den Besitz des ewigen Erbes ebenso von ihm abhängig machten, wie der, welcher einem anderen auf den Fall seines Todes etwas vermacht hat, erst sterben muß, ehe jener in den Besitz tritt; sie sind es welche machten, daß der neustest. Empfang des ewigen Gutes ein Erben im Tode hinterlassenen Besitztums war. Also sofern es sich um eine διαθήκη handelt, welche zu einem Besitztum verhilft, bestimmt sich die Bedeutung des Wortes näher dahin, daß eine Verfügung über etwas zu Gunsten des anderen gemeint ist, und sofern diese διαθήκη eine durch Christum den Süner der alttest. Uebertretungen vermittelte ist, hat diese Verfügung die Art einer testamentarischen.“ — Diese Sinnbestimmung ist durchaus verfehlt. Der Fehlschluß ist verdeckt durch die Unbestimmtheit des Ausdrucks: „Erben im Tode hinterlassenen Besitztums“. Wer hat denn Besitztum im Tode hinterlassen? Gott oder Christus? Gott stirbt nicht, also kann nur Christus gemeint sein. Aber war denn das Erbe, welches Gott den Israeliten zugesagt hatte, ein Besitztum Christi, das er bei seinem Tode hinterlassen konnte? Wol lehrt der Apostel 1, 2, daß Gott den Son zum Erben über alles gesetzt hat, und 2, 5, daß er ihm die zukünftige Welt untergetan hat, aber er sagt auch 2, 8: wir sehen noch nicht, daß ihm jetzt schon alles untergetan sei und daß Jesus um ein Kleines unter die Engel erniedrigt wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden. Will man also den Apostel nicht in Widerspruch mit sich selbst setzen, so darf man ihm nicht die Ansicht unterschieben, daß er Christum schon vor seinem Tode in den Tagen seines Fleisches für den Erben von allem gehalten und schon vor seiner Erhöhung in den Himmel zur Rechten Gottes das der Gemeinde des alten und neuen Bundes von Gott verheißene Erbe als Besitztum Christi gedacht habe, welches Christus der Gemeinde als Erbe hinterlassen habe.

V. 18. „Deshalb ist auch das erste nicht one Blut geweiht worden.“ — Ὁθεν daher, deshalb führt eine Tatsache ein, die sich aus dem Vorhergehenden notwendig ergibt. Aber ὅθεν an v. 16 u. 17 anzuknüpfen, in dem Sinne: deshalb (darum) weil eine διαθήκη erst durch vorausgegangenen Tod gültig oder unumstößlich wird (Kurtz, Lün.) ist nur möglich, wenn man α. θάνατος mit αἷμα identifiziert und für das

Inkrafttreten des Testaments einen *blutigen* Tod des Testators voraussetzt, während v. 16 nur das Eintreten eines Todes, auch one Blutvergießen als erforderlich angegeben ist, und *b.* dazu noch Christum und Mosen als *διαθέμενοι* faßt, was in keiner Beziehung auf Mosen paßt und auch auf Christum nur bei Verwechslung von *μεσίτης* mit *διαθέμενος* bezogen werden kann. Das Blut mit dem die *διαθήκη* eingeweiht wurde, war sündendes Opferblut, laut v. 19—22, und der Tod Christi als Bundesmittlers war ein Opfertod, durch den er mittelst seines am Kreuze vergossenen Blutes den Berufenen *ἀπολύτρωσιν* von den Uebertretungen erworben hat (v. 15). Auf diesen in v. 15 ausgesprochenen Hauptgedanken weist *ὄθεν* zurück, und v. 18 sagt nicht: der erste Bund ist auch nicht one Tod, sondern ist nicht one Blut eingeweiht worden. Den Beweis hiefür liefert der Bericht über die Einweihung des A. Bundes, aus welchem in v. 19 ff. die Hauptmomente angeführt werden. *ἐγκαίνιζαν* einweihen, z. B. ein neugebautes Haus Deut. 20, 5, ist hier auf *διαθήκη* übertragen, weil unter *διαθήκη* die Bundesverfassung, in welche das Volk Israel durch den Exod. 24 beschriebenen Weiheact eingesetzt worden, als die Grundlage für das Gemeinleben im Bunde mit seinem Gotte zu verstehen ist. Das Perf. *ἐγκαίνισται* bezeichnet die Weihe als eine Tatsache von dauerndem Bestande.

V. 19—22. „Denn nachdem jegliches Gebot gesetzesgemäß von Mose dem ganzen Volke verkündet worden, nahm er das Blut der Kälber und Böcke mit Wasser und scharlachroter Wolle und Ysop, und besprengte damit sowol das Buch selber als auch das ganze Volk, v. 20. indem er sagte: Dies ist das Blut des Testaments, welches in bezug auf euch Gott angeordnet hat. V. 21. Und auch das Zelt und alle Geräte des Priesterdienstes besprengte er mit dem Blute gleichermaßen. V. 22. Und fast wird mit Blut alles gereinigt dem Gesetze gemäß, und one Blutvergießung geschieht nicht Vergebung.“ — Aus dem Berichte über den Act der Bundschließung am Sinai Exod. 24 hebt der Verf. zunächst in v. 19 u. 20 die Momente heraus, aus denen erhellt, daß der erste Bund nicht one Blut geweiht worden. Als nämlich Mose dem Volke alle Worte, welche der Herr geredet hatte, kundgetan und das Volk gelobt hatte, alle diese Worte zu tun, schrieb Mose die Worte des Herrn in ein Buch (Exod. 24, 3. 4), baute dann unten am Berge einen Altar und rings um denselben zwölf Malsteine nach der Zal der Stämme Israels, um den Boden herzurichten, auf welchem Israel mit seinem Gotte den Bund eingehen sollte. Dann ließ er durch Jünglinge Israels Brandopfer herbeibringen und Heilsopfer schlachten für Jahve, nämlich *עֲרֵב לֶחֶם* LXX. *μόσχου* junge Stiere oder Kälber (v. 4 u. 5). Darauf nahm Mose als der Mittler des Bundes, das Blut, tat die eine Hälfte in Becken; die andere Hälfte schwenkte er an den Altar aus. Darauf nahm er das Buch des Bundes, las es dem Volke vor, und nachdem dieses geantwortet, alle Worte des Herrn tun und befolgen zu wollen, nahm er das in dem Becken bewarte Blut und schwenkte es über das Volk mit den Worten: Siehe das Blut des Bundes (Testaments), welchen der Herr mit euch geschlossen über allen diesen Worten (v. 6—8).

Aus der Vergleichung des Berichts Exod. 24 ersieht man, daß der Verf. unsers Briefes bei der Vorlesung des Buches κατὰ νόμον zugesetzt hat, welches zu dem Verbum λαληθείσης gehört, u. betont, daß das Vorlesen nach Maßgabe des von Gott erhaltenen Gesetzes geschah, welches Mose dem ganzen Volke verkündigen sollte. Wichtiger erscheint aber die Erwähnung der in Exod. 24 nicht genannten Momente, bei den Opfern: τῶν τράγων, während die Jünglinge nur Kälber, nach v. 5 der LXX μασχάρια, als Heilsopfer schlachteten; ferner die Erwähnung von Wasser, Scharlachwolle und Ysop, und die Besprengung des Buches, von der in Exod. 24 nichts zu lesen. Diese würde zwar auch in unserem Briefe nicht erwänt sein, wenn αὐτό τε τὸ βιβλίον mit *Beng.*, *Storr* u. A. zu λαβόν zu ziehen und von καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν zu trennen wäre. Allein dies wird schon durch das καὶ vor πάντα unmöglich gemacht; denn dieses καὶ (mit *Beng.* u. *Ewald*) in Correspondenz zu dem καὶ v. 21 zu setzen, in dem Sinne: Genommen habend das Blut der Böcke . . . und das Buch selbst, besprengte er sowol das ganze Volk als auch die Stiftshütte u. s. w., dem wird nicht blos durch das störende δέ v. 21, sondern ganz entschieden durch die doppelte Setzung des Verb. ἐράντισεν gewehrt. αὐτό τε τὸ βιβλίον gehört mit καὶ πάντα τὸν λαὸν zum Verb. ἐράντισεν. — Das in v. 21 erwänte Besprengen der Stiftshütte und aller Geräte des Gottesdienstes fiel nicht mit der Bundschließung zusammen. Zur Zeit der Bundschließung Ex. 24 war die Stiftshütte mit ihren Geräten noch nicht vorhanden. Ihre Erbauung wird erst nachher Exod. 25 ff. von Gott angeordnet und ausgeführt. Wenn also der Verf. ihre Besprengung mit Blut noch besonders erwänt, so geschieht dies, weil er alles zusammenfassen wollte, was zur vollständigen Einrichtung der Bundesverfassung gehörte. One Cultusstätte und Priestertum konnte die Gemeinde Israels nicht Bundesgemeinschaft mit dem Herrn pflegen. Sollte aber die Bundesgemeinschaft Bestand haben und ihren Zweck erfüllen, so waren auch Bestimmungen nötig in bezug auf Beseitigung von Verunreinigungen der Cultusstätte, die bei der sündigen Beschaffenheit der Gemeinde und ihrer priesterlichen Vertreter, die dort amtirten, unvermeidlich vorkamen. Für die Tilgung dieser Unreinheiten war das Sündopfer am jährlichen Versöhnungstage vorgeschrieben Lev. 16. Diese zur Herstellung und Erhaltung der Bundesgemeinschaft in Exod. 40. c. 29, 1—21. Lev. 8 u. 9 vorgeschriebenen Reinigungen hat der Verf. mit der Bundesweihe des Volks Exod. 24 einheitlich zusammengefaßt und daraus die Nennung von Böcken und Kälbern als Opferthieren genommen. Die Cultusstätte betreffend ist in der Vorschrift über ihre Anfrichtung Exod. 40, 9 u. 10 nur die Salbung der einzelnen Stücke mit Salböle genannt und diese Salbung als Heiligen (שָׁמֵן) bezeichnet. In dem Berichte über den Vollzug dieser Vorschrift Lev. 8 aber lesen wir nicht nur, daß Mose diese heiligende Salbung an der Gotteswohnung und allen ihren Geräten und am Brandopferaltare vollzogen hat (v. 10 u. 11), sondern auch in v. 15, daß nach der Salbung Aarons und seiner Söhne behufs ihrer Weihung ein Sündopferstier geschlachtet und mit dessen Blute die Hörner des

Brandopferaltars bestrichen und das übrige Blut am Grunde des Altars ausgegossen wurde, um ihn zu entsündigen und zu heiligen. Außerdem wurde bei der Priesterweihe von dem Blute des sogenannten Füll- oder Einsetzungsoffers an das rechte Ohrläppchen, den Daumen der rechten Hand und an die rechte große Fußzehe Aarons und seiner Söhne gestrichen und das übrige Blut auf den Altar ringsum geschwenkt (v. 23. 24). Hierauf zündete Mose die Fettstücke des Opferwidders auf dem Altare an und nahm von dem Salböle und dem Blute auf dem Altare und spritzte es auf Aaron und seine Söhne und auf deren Kleider, und heiligte so Aaron und seine Söhne samt ihren Kleidern (v. 30). — Aus dem Wortlaute dieser Berichte ergibt sich zwar genau genommen nur, daß bei der Einweihung der Cultusstätte mit ihren Geräten und der den Cultus pflegenden Priester der Brandopferaltar mit Sündopferblut gereinigt und die Priesterschaft mit ihrer Amtskleidung mit Oel und Blut besprengt wurde. Allein daß die Reinigung oder Entsündigung der Cultusstätte sich nicht auf den Brandopferaltar beschränkt hat, läßt sich mit Sicherheit aus der Vorschrift über die jährliche Reinigung und Entsündigung der gesamten Cultusstätte am Versöhnungstage folgern. Hier ist nämlich Lev. 16 verordnet, daß der Hohepriester mit dem Blute der Sündopfer für sein Haus (d. i. die Priesterschaft) und für die Gemeinde ins Heiligtum hinter den Vorhang eingehen und von dem Opferblute je siebenmal an die Vorderseite der Capporet und vor derselben hin sprengen sollte. So soll er versöhnen שָׁפַךְ d. i. das Allerheiligste von wegen der Unreinigkeiten der Söhne Israels und von wegen ihrer Uebertretungen betreffs aller ihrer Sünden; und so soll er tun dem Stiftszelte (d. i. dem Heiligen der Stiftshütte), das bei ihnen steht unter ihren Unreinigkeiten (Lev. 16, 14—16). Nachdem er so sich und sein Haus und die ganze Gemeinde versönt hat, soll er herausgehen zum Altar vor Jahve (d. i. den Brandopferaltar) und ihn versöhnen, indem er von dem Blute der beiden Sündopfer an die Hörner des Altars ringsum gibt und dann siebenmal darauf mit dem Finger spritzt und ihn reinigt und heiligt von den Unreinigkeiten der Söhne Israels (v. 18 u. 19).

Die Nichterwähnung der Entsündigung der gesamten Stiftshütte und ihrer Geräte mit Sünblut liefert demnach keinen stichhaltigen Grund dafür, daß solche Entsündigung bei ihrer Einweihung für den Gottesdienst nicht stattgefunden habe. Wie die Vergleichung Exod. 40 mit Lev. 8 zeigt, daß in Exod. 40 mehrere Einzelheiten des Einweihungsrituals übergangen sind, so zeigt auch Inhalt und Tendenz von Lev. 8, daß dort keine vollständige Aufzählung aller einzelnen Momente beabsichtigt ist. Denn Lev. 8 handelt eigentlich nur von der Einweihung der Priester in ihren amtlichen Dienst, wobei von dem Brandopferaltar, vor welchem der Weiheact vollzogen wurde, nur soviel erwähnt ist, als mit der Priesterweihe innerlich zusammenhängt, nämlich die Salbung der Wohnung und des Altars (v. 10), das Sprengen von Sündopferblut an die Hörner des Altars (v. 15), und das Besprengen der Priester und ihrer Gewänder mit Salböl und Blut (v. 30), wobei das

Bestreichen der Altarhörner mit Blut von dem ersten auf ihm gebrachten Sündopfer Entsündigung des Altars genant wird (v. 15). — Wenn hiernach der Altar gleich bei dem ersten Gebrauche für den Gottesdienst einer Entsündigung bedurfte, so genügte hiefür nicht die Salbung mit Oel, sondern war eine Entsündigung durch Opferblut erforderlich, weil er als von den Sünden der Gemeinde verunreinigt angesehen wurde. Erst als er auch mit Sünblut besprengt war, eignete ihm diejenige Heiligkeit, vermöge deren er der Ort des priesterlichen Dienstes für die Gemeinde sein konnte. Eine solche sünhafte Heiligung war auch für das Stiftszelt als Wohnung Gottes und der Gemeinde notwendig. Nicht deshalb weil die Stiftshütte aus kosmischen Stoffen von Menschenhänden gemacht war (*Del.*), sondern weil die Gemeinde, die hier priesterlich vertreten werden sollte, ein sündiges Volk war (*Hofm.*) und dem Werke der sündigen Gemeinde Unreinheit anklebte, die zu tilgen war, um das Stiftszelt seiner Bestimmung entsprechend zu heiligen.¹ Daher sollte die Reinigung mit Sünblut Jar für Jar wiederholt werden.

In v. 22 nimmt der Verf. noch bezug auf Vorschriften über Tilgung von Unreinheiten, die zeitweilig von der Bundesgemeinschaft ausgeschlossen. Fast alles wird durch Blut gereinigt. Diese Worte deuten auf die Vorschriften der Reinigung der vom Aussatz Genesenen, und der durch Berührung von Toten, Menschenleichen, Gräbern und Totengeheinen Unreingewordenen hin. Für die vom Aussatz Genesenen ist im Gesetz vorgeschrieben: Der Genesene soll dem Priester bringen zwei lebendige reine Vögel und Cedernholz, Scharlachwolle und Ysop; der Priester soll dann den einen Vogel in ein irdenes Gefäß über frischem Wasser schlachten, dann den anderen Vogel samt dem Cedernholz, der Scharlachwolle und dem Ysop in das Blut des geschlachteten Vogels tauchen und auf den vom Aussatz sich Reinigenden siebenmal spritzen, ihn zu reinigen, und dann den lebenden Vogel ins Freie fliegen lassen. Nach dieser Reinigung durfte der Genesene in seine Wohnung zurückkehren, hatte aber nach sieben Tagen noch ein Schuldopfer nebst einem Log Oel zu bringen, wovon der Priester bei der Opferung ihm einen Teil Blut und Oel an das rechte Ohrfläppchen, den Daumen der rechten Hand und die rechte Fußzehe strich (wie bei der Priesterweihe), um ihn wieder in die Gemeinschaft des Altars einzusetzen (Lev. 14, 4—32). Gleicherweise sollte ein vom Aussatz angefressenes Haus, nach Beseitigung des Aussatzes durch den Ritus der beiden Vögel entsündigt werden (Lev. 14, 49—53). — Für die durch Totenberührung Verunreinigt-

1) So hat schon *Josephus* die Entsündigung des Stiftszeltes und seiner Geräte mit der siebentägigen Priesterweihe verbunden und offenbar nach der herrschenden Ueberlieferung in *Antiqq. III, 8, 6* berichtet Μωϋσῆς — ἐκ τοῦ αἵματος τῶν τεθνηέντων τὴν δὲ στολὴν τοῦ Ἀαρῶνος καὶ αὐτὸν οὖν τοῖς παῖσιν ἔδραμεν, ἀραγνίσας πηγαίους τε ὕδασι καὶ μόρφ, ἵνα τοῦ θεοῦ γίνοντο. Ἐπὶ μὲν οὖν ἑπτὰ τοῦτων τὸν τρόπον αὐτοῦς τε καὶ τὰς στολάς ἐθεράπευε τῆν τε σκηνὴν καὶ τὰ περὶ αὐτὴν σκευὴ ἑλαίῳ τε προθυμιωμένῳ καθὼς εἶπον καὶ τῷ αἵματι τῶν ταύρων καὶ κριῶν σφαγέντων καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἑνὸς κατὰ γένος.

ten war behufs ihrer Entsündigung ein aus der Asche einer als Sündopfer geschlachteten und ganz verbrannten Kuh bereitetes Sprengwasser vorgeschrieben, mit welchem am dritten und siebenten Tage sowohl die Personen als ihre Zelte und Gerätschaften besprengt werden sollten, um wieder rein zu werden (4 Mos. 19). — Nach diesen beiden Gesetzen ist zur Verdeutlichung des Actes der Besprengung des Volks mit Opferblut Wasser, Scharlachwolle und Ysop erwähnt. In der Beschreibung der Bundschließung Exod. 24 ist die Application der beiden Hälften des getheilten Opferbluts, sowohl die an den Altar als die an die Volksgemeinde mit dem Verb. שָׁפַק schwenken ausgedrückt, welches das Ausschütten oder Ausgießen einer Flüssigkeit aus einem Gefaße bezeichnet, und wol für eine reichliche Benetzung des Altars mit Blut passend war, aber nicht für die Besprengung der Volksgemeinde, die wenn eine größere Menge getroffen werden sollte, nur mit einem Sprengwedel sich zweckmäßig ausführen ließ. Der Sprengwedel bestand in einem Ysopstengel, dessen buschiger Büschel mit scharlachroter Wolle unwickelt wurde, damit er eine größere Menge Flüssigkeit fassen konnte, während an den Stengel, um ihm größere Festigkeit zu geben, ein Stäbchen von Cedernholz gebunden wurde. Mit Wasser endlich wurde das Blut gemischt, theils um das Gerinnen zu verhüten, theils wol auch um ein größeres Quantum Blut für das Sprengen zu erlangen.

So ergaben sich dem Verf. alle einzelnen Züge seiner Beschreibung, daß der erste Bund nicht ohne Blut eingeweiht worden, aus den gesetzlichen Bestimmungen über die Erfordernisse der Zugehörigkeit zur Bundesgemeinschaft. Nur für die Angabe, daß Mose auch das Bundesbuch mit Opferblut besprengt habe, fehlt ein bestimmtes Schriftzeugnis. Sie ist offenbar aus den Worten: Mose nahm das Buch des Bundes (Exod. 24, 7) in Verbindung mit der Angabe: und Mose nahm das Blut und schwenkte es auf das Volk, indem er sprach: Siehe das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch über allen diesen Worten (den im Buche geschriebenen Geboten und Rechten Israels) geschlossen hat, erschlossen, und zwar mit voller Berechtigung aus der Bedeutung der Worte: Blut des Bundes, welchen Gott mit euch über allen diesen Worten geschlossen hat, oder wie der Verf. kürzer geschrieben: welchen Gott in bezug auf euch verordnet hat. Die Schwenkung des Opferblutes an den Altar schattete die Uebergabe der durch den Tod hindurchgegangenen Seele des Opfernden an Gott oder die Aufnahme derselben in den Gnadenbund mit Gott ab, woraus sie göttliche Lebenskraft empfing. Wenn nun bei der Bundesweihe und bei der Priesterweihe ein Teil dieses Opferblutes dann auf die Opfernden geschwenkt oder gesprengt wurde, so wurde ihnen durch diesen Act die mit Gott geeinte und zu göttlicher Lebenskraft erneuerte Seele sinnbildlich zugeeignet oder zurückgegeben. Durch diese Manipulation wurde das Opferblut zu einem Vehikel heiligender Lebenskraft, durch welche Israel in der Lebensgemeinschaft mit seinem Gott befestigt und des Empfangs der im Bunde ihm zugesicherten Heilsgüter vergewissert wurde. Das Buch aber als die Urkunde des Bundes, welche nicht blos

die Pflichten und die Rechte Israels, sondern auch die Bundesverheißungen enthielt und dem Volke die Gültigkeit des Bundes zu verbürgen bestimmt war, wurde durch Besprengung mit Bundesopferblut dem Volke zum Buche des Bundes, den Gott in bezug auf Israel verordnet hatte, geweiht. Denn die Besprengung mit Blut galt selbstverständlich nicht der Schale oder dem Deckel dieser Urkunde, sondern ihrem Inhalte, den in dem Buche als Document und Unterpfand der Aufnahme in den Bund mit Gott dem Volke auferlegten Pflichten, gewährleisteten Rechten und verheißenen Heilsgütern. Wie dem Volke durch Zuwendung des Bundesblutes die Bundespflichten und Bundesverheißungen zugeeignet wurden, so wurde das Bundesbuch durch Besprengung mit Bundesblut zu einer mit Gotteskraft erfüllten Lebensnorm für die Bundesglieder geweiht.¹

Was endlich den Zusammenhang des V. 22 betrifft, so kann derselbe nicht die in v. 19—21 angeführten speziellen geschichtlichen Tatsachen durch die allgemeine Regel, welche überhaupt auf dem Gebiete des mosaischen Gesetzes fast ausnahmslose Gültigkeit hat, bestätigen (*Litn.*). Dazu müßte der V. mit γάρ angeknüpft sein. Der Anschluß mit καὶ berechtigt zu der Erwartung, daß er etwas dem Vorhergehenden Gleichartiges aussagt. Dem entspricht auch die Aussage: Fast alles wird durch Blut gereinigt: σχεδόν fast, beinah, gehört nicht zu ἐν αἵματι sondern logisch zu πάντα καθαρίζεται, ist aber vor ἐν αἵματι an die Spitze des Satzes gestellt, anzudeuten, daß die in dem Ausdrucke liegende Beschränkung sowohl für ἐν αἵματι als auch für καὶ χωρὶς αἱματεχ. gelten soll, wonach *Winer* Gr. S. 514 f. d. 7. A. den Sinn so verdentlicht hat: ‚Und fast gilt, daß —. So auch *Bl., Del., Kurtz, Hofm.* u. A. πάντα alles, Menschen und Sachen, die dem Gesetz zufolge einer Reinigung bedürfen. Sachlich falsch erklärt *Kurtz* ἐν αἵματι vom Eintauchen in Blut; denn keine levitische Reinigung geschah durch Eintauchen des Verunreinigten in Opferblut. Dazu kommt der logische Gegensatz ἐν αἵματι durch (mittelst) Blut und χωρὶς αἱματεχ. one Blutvergießen. Ausnahmen von der Reinigung mittelst Blutes bildeten die von geschlechtlichen Ausflüssen herrührenden Unreinheiten, die wenn sie nicht über sieben Tage andauerten, durch ein Wasserbad am Abende beseitigt werden konnten (Lev. 25, 5 ff. v. 27 u. 22, 2), und auch andere Unreinheiten geringeren Grades, Lev. 16, 26. 28. Num. 31, 22—24. — Der Satz: ‚one Blutvergießen keine Vergebung‘ erlitt eine Ausnahme bei dem Sündopfer des Armen, der nicht einmal ein paar Tauben zum Opfer erschwingen konnte, indem diesem gestattet war, ein Zehntel Epha Mehl als Surrogat eines blutigen Opfers zu bringen,

1) Sinn und Bedeutung des Besprengens des Bundesbuches mit Opferblut hat *Hofm.* verfehlt, weil er die Aufrichtung des Bundes nur als eine in Geboten bestehende Verfügung betrachtet, welche Gott an Israel gelangen ließ, damit es das Volk sei, welches seinen geoffenbarten Willen zum Gesetze seines Gemeinlebens habe, und in der Zuwendung des geoffenbarten Gesetzes seines Gemeinlebens das Gut sucht, welches ihm auf Grund seiner Sünng zuteil ward.

mittelst dessen der Priester ihn versöhnen konnte, daß er Vergebung seiner Sünde empfing, Lev. 5, 11—13. — Das W. *αἱματεχυοία*, das im Griechischen nicht weiter vorkommt und wahrscheinlich vom Verf. unsers Briefes gebildet worden, kann Blutausgießung und Blutvergießen bedeuten. Da aber ἐκχέειν αἷμα im bibl. Sprachgebrauche die erste Bedeutung nur bei Angabe des Wohin hat, so wird wol auch hier das Blutvergießen beim Schlachten des Opferthieres gemeint sein, ohne Rücksicht darauf, ob dieses schon zur Sünung hinreichte oder die weitere Manipulation mit dem Blute hiezu noch erforderlich war. Der Satz nennt ja auch die *αἱματεχυοία* nicht als Sünungsmittel, sondern sagt nur, daß sie notwendig sei, damit Vergebung stattfinden könne. ἄρασις ist laut des Zusammenhangs Vergebung der Sünde.

V. 23—28. Wie das irdische Heiligtum durch Opfer gereinigt worden, so das himmlische durch das Selbstopfer, welches Christus am Ende der Zeiten zur Tilgung der Sünden gebracht hat, und vor Gott für uns erschienen ist, so daß er bei seiner Wiederkunft ohne Sünde erscheinen wird, denen zum Heil, die auf ihn warten. — V. 23. „Es war also nötig, daß die Abbilder des im Himmel befindlichen (Heiligtums) durch solche gereinigt wurden, es selbst aber das himmlische durch bessere Opfer als diese (waren).“ — Die durch οὖν angedeutete Folgerung aus dem Vorhergehenden lautet nicht so, daß aus der v. 18—22 erwähnten Reinigung der Stiftshütte die Notwendigkeit der Reinigung des himmlischen Heiligtums mit besseren Opfern gefolgert wird, in der Weise: „mußte das irdische Heiligtum durch Opfer gereinigt und eingeweiht werden, so bedurfte es notwendig zur Weihung des himmlischen Heiligtums eines vorzüglicheren Opfers“ (*Läm., Del.* u. A.). Denn die beiden von ἀνάγκη abhängigen Sätze haben nur ein Verbum (*καθαρίζεσθαι*) und sind durch μέν und δέ einander gegensätzlich coordinirt. Dadurch wird der zweite Satz zwar als die Hauptsache hervorgehoben, aber nicht als Folgerung aus dem ersten dargestellt. Vielmehr wird dadurch die Reinigung sowol des irdischen als des himmlischen Heiligtums durch Opfer als notwendig aus dem Vorhergehenden folgend erwähnt. Ob man zu ἀνάγκη das Präs. ἐστίν oder das Prät. ἦν supplirt, begründet keine sachliche Verschiedenheit. Da der Gedanke aus geschichtlichen Tatsachen gefolgert ist, die beide (nicht bloß die Reinigung der Stiftshütte, sondern auch die des himmlischen Heiligtums) der Vergangenheit angehören, so kann auch das, was sich daraus ergibt, vergangenheitlich gedacht sein. Fraglich ist, woran οὖν zunächst anknüpft, oder woraus der Verf. die Notwendigkeit der Reinigung des irdischen und des himmlischen Heiligtums gefolgert hat. Zunächst zwar aus der Aussage v. 21, daß die Stiftshütte und die Geräte des Dienstes mit Blut gereinigt worden sind. Aber aus diesen Tatsachen ergibt sich doch nur die Notwendigkeit der Reinigung der Abbilder des himmlischen Heiligtums, nicht auch die des himmlischen Heiligtums selbst. Wenn also *Kurtz* bemerkt: „der zweite Satz hätte in streng logischer Gedankenentwicklung als eine Folgerung aus dem ersten dargestellt werden sollen“, so ist dies nicht richtig, weil aus der Notwendigkeit der

Reinigung des irdischen Heiligtums sich logisch richtig nicht die gleiche Notwendigkeit für das himmlische ergibt. Das irdische Heiligtum war von Menschenhand gefertigt und wurde von sündigen Menschen betreten, war also der Verunreinigung ausgesetzt. Dies läßt sich nicht ohne weiteres auch von dem nicht von Menschenhänden gemachten und dem sündigen Menschen unzugänglichen Heiligtum des Himmels annehmen. Der Inhalt von v. 21 genügt also für die Anknüpfung des οὐδὲν nicht. Man muß v. 22, besonders den zweiten Satz: ‚one Blutvergießen keine Vergebung‘ hinzunehmen. Denn dieser Satz weist nicht nur auf den Satz v. 18: daß auch der erste Bund nicht *one Blut* eingeweiht worden, zurück, sondern mittelst dieses Gedankens weiter zurück auf die Aussage v. 15, daß der Tod Christi als Mittlers des N. Bundes zur Erlösung der Berufenen von den unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen geschehen ist, damit dieselben das verheißene ewige Erbe empfangen.

Zur Begründung dieses Hauptgedankens hat der Verf. in v. 15 ff. ausgeführt, daß auch der erste Bund nicht *one Blut* eingeweiht worden, und dies aus dem Schriftzeugnisse von der Bundesweihe am Sinai nachgewiesen, und zwar so, daß dieser Nachweis in den Gedanken ausgeht, daß *one Blutvergießen* keine Vergebung der Sünde geschieht. Damit hat der Verf. im allgemeinen die Wichtigkeit der Opfer und speziell des Opferblutes für die Herstellung und Verwirklichung der Bundesgemeinschaft Gottes mit seinem Volke dargetan, und kann nun v. 23 daraus die Folgerung ziehen, daß zur Reinigung sowol des irdischen als des himmlischen Heiligtums Opfer notwendig waren und diese Reinigungsmittel der Beschaffenheit des Bundes entsprechend beim neuen vorzüglichere Opfer als beim alten waren. — Ueber τὰ ὑποδείγματα s. die Erkl. zu 8, 5. Der Plural bezieht sich auf die σκηνή und die σκεύη des Dienstes. τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist gleichbedeutend mit τὰ ἑπουράνια das himmlische Heiligtum, in welches Christus als Hoherpriester zu Gott einging. Der Plur. τούτοις ist nicht auf die mancherlei Opferthiere (*Del.*) oder auf die dreierlei Opferarten bei der Priesterweihe (*Kurtz*) zu beziehen, oder unbestimmt durch Blut u. dgl. (*Bl., Lün.*). Er bezieht sich auf die in v. 21 u. 22 aufgezählten Opferhandlungen, die Besprengung des Zeltens und seiner Geräte mit Blut, die Reinigungen der Unreinen mit Blut, die Sünungen der Sünden mit Blut. So *Hofm.* mit der Erläuterung: ‚Alles dies und nicht bloß das erste nennt der Verf. eine Reinigung dessen, was Bild des Himmlischen ist. Und mit Recht. Denn gereinigt wird nicht bloß das Heiligtum oder was zum Dienst desselben verwendet werden soll, sondern auch das Verhältnis Gottes zu seinem Volke, welches durch die Sünden verunreinigt worden wäre, wenn nicht Vergebung derselben fort und fort erzielt würde. Es bedurfte eben, wie das καὶ δέ (v. 21) andeutet, solcher Sünopfer auch ferner nach der Besprengung der Gemeinde mit Opferblut, durch welche sie in ihr Verhältnis zu Gott hergestellt worden war. — Dem Plur. τούτοις entspricht im Gegensatze κρείττοισιν θυσίαις παρὰ ταύτας durch vorzüglichere Opfer als jene Thieropfer waren, wo der Plural sich nur den Opferhandlungen gegenüber begreifen läßt. Mag man ihn auch

Plural der Kategorie nennen, so ist doch der Gebrauch eines solchen nur dann statthaft, wenn eine Mehrheit einheitlich zusammengefaßt ist. Und wengleich das eine Selbstopfer Christi die Erfüllung aller alttest. Opferarten bildet, so sind doch in v. 19—21 weder Einweihungs- und Reinigungsoffer noch dreierlei Opferarten bei der Priesterweihe unterschieden, daß in dem Plur. *κρείττοις θυσίαις* eine Hindeutung auf den verschiedenen Zweck und Charakter der vorbildlichen Opfer zu suchen sein dürfte. Genannt sind in v. 19—21 nur mannigfaltige Opferhandlungen, durch welche die alttest. Bundesverfassung eingeweiht und aufrecht erhalten wurde, d. i. sachlich betrachtet die Gemeinschaft des berufenen Volkes mit Gott begründet und das Fortbestehen derselben ermöglicht wurde. Trotz dieser mannigfaltigen Opfer wurde die Gemeinde des A. B. von den *παραβάσεις* nicht erlöst. Die *ἀπολύτρωσις* dieser *παραβάσεων* hat der Mittler des N. Bundes durch seinen Tod gewirkt. Darin besteht der Vorzug seines Selbstopfers vor den Opfern des Gesetzes, und durch diese *ἀπολύτρωσις* hat er das himmlische Heiligtum gereinigt.

Zum zweiten Gliede des Verses mit *Ἰὼν.* ein dem *καθαρίζεσθαι* verwandtes Verbum, nämlich *ἐγκαινίζεσθαι* zu ergänzen ist unthunlich, weil der Begriff der Einweihung sich mit dem Begriff der Reinigung nicht deckt, sondern die Reinigung oder Entsündigung zwar notwendige Voraussetzung der Weihe ist, aber ihr voraufgeht, daher bei der Bundesweihe die Entsündigung des Volks durch Sprengung der einen Hälfte des Sünblutes an den Altar, die Weihe durch Sprengung der anderen Hälfte dieses Blutes auf das Volk vollzogen; bei der Priesterweihe die Reinigung durch Opferblut, die Weihe durch Salböl bewirkt wurde. Außerdem ist mit der Annahme eines Zeugma nicht viel gewonnen, da jedenfalls eine Weihe mittelst Blutes gemeint ist, welche immer eine Weihe mittelst sühnhafter Reinigung ist. Und befremdlich erscheint der Gedanke einer Reinigung der *ἐπουράνια* mittelst besserer Opfer nur, falls man unter τὰ *ἐπουράνια* den Himmel insgemein versteht und mit Verkennung des symbolisch-typischen Charakters des alttest. Opfercultus die von diesem Opferdienst entlehnte Form des Ausdrucks mit dem Wesen der Sache identifiziert, die man dann nach vagen Vermutungen zu bestimmen sucht. So haben noch *Bl.* und *Wörner* nach dem Vorgange von *Akersloot* u. A. das *καθαρίζεσθαι* auf die Luk. 10, 18. Joh. 12, 31 u. Apok. 12, 9 erwänte Ausstoßung des Satans aus dem Himmel bezogen, wodurch derselbe alles Einflusses, den er dort als Ankläger der Menschen bei Gott auf die Störung der Seligkeit des Himmels ausüben konnte, beraubt wurde. Aber diese Begebenheit paßt weder zu dem Wortlaute noch in den Zusammenhang. Selbst wenn man mit dieser Auffassung noch die 2, 14 erwänte Entmächtigung des Todesfürsten durch den Tod Christi combiniren wollte, so ist doch die Entledigung des Himmels von unserem *κατήγωρ* als solche kein sündendes, sondern ein säuberndes Reinigen (*Del.*), daß der Ausdruck: durch Opfer reinigen, darauf bezogen werden könnte. — Das Richtige ergibt sich, wenn man erwägt, daß τὰ *ἐπουράνια* nicht den Himmel oder die

himmlischen Dinge, sondern das himmlische Heiligtum, wo Gott thronet, bedeutet, und dieses Heiligtum sich nicht grob realistisch local als ein Gebäude im Himmel vorstellt. Denn nur wenn man diese Vorstellung hegt und dem Verf. unsers Briefs beimißt, kann man mit *Linn.* behaupten: ‚dieses Heiligtum ist der Berührung mit der sündigen Welt entnommen und bedarf auch der Entsündigung oder Reinigung nicht.‘ Wenn aber nach biblischer Symbolik und Typik die Stiftshütte das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und seinem Volke abschattet, und die *αληθινή ἀληθειά* des Himmels, worin Gott thronet, der symbolische Ausdruck zur Bezeichnung der Realität dieses Verhältnisses ist, so läßt sich auch die durch die Sünde bewirkte Trübung und Störung der Gemeinschaft mit Gott als eine Verunreinigung des himmlischen Heiligtums vorstellen und die Aufhebung dieser Störung und die vollkommene Verwirklichung der Bundesgemeinschaft als eine Reinigung des himmlischen Heiligtums von den Befleckungen der menschlichen Sünde bezeichnen, die durch das sündende Opfer Christi ermöglicht worden ist. So im wesentlichen *Del. Riehm* u. *Kurtz.*¹

V. 24—26. Begründung des zweiten Satzes v. 23 durch Darlegung der Beschaffenheit des von Christo gebrachten Selbstopfers. —

1) Einleuchtend hat *Riehm* (Lehrbegr. S. 542 f.) die dem nach Lev. 16, 16, 19 gebildeten Ausdrücke zu Grunde liegenden Gedanken folgendermaßen erläutert: ‚Weil Gott in seiner Gnade den Ratschluß gefaßt hat, daß die Menschen, die doch mit Sünden befleckt sind, in seine heilige, himmlische Wohnung eingehen, das himmlische Allerheiligste betreten, zu seinem Throne nahen und im himmlischen Heiligen ihre ewige Wonstätte finden sollen, so ist das ganze himmlische Heiligtum, so lange noch keine Sündenstünung geschehen ist, durch die Sünden der Menschen ebenso befleckt, wie die vorbildliche Gotteswohnung dadurch befleckt ist, daß der heilige Gott in seinem Liebesratschluß über das Volk Israel dieselbe inmitten dieses Volkes aufgeschlagen hat, obschon dasselbe noch (vor der jedesmaligen Sünde) ein sündiges und unreines Volk ist. Hätte Gott jenen Gnadenratschluß nicht gefaßt, so wäre das himmlische Heiligtum nicht durch die Sünden der Menschen befleckt. Der wunderbare Gnadenratschluß des Heiligen über die Sünder ist der Grund, aus welchem die Sünden die erhabene Gotteswohnung beflecken können. Diese Befleckung würde Ahndung der Sünden notwendig, und darum die Verwirklichung jenes göttlichen Liebesratschlusses unmöglich machen, wenn nicht durch das Blut Christi der Thron Gottes und das himmlische Heiligtum gereinigt würde, indem es diese Flecken bedeckt; so sieht nun Gott nicht mehr die Sünden der Menschen, sondern das Blut Christi, welches davon zeugt, daß eine Sünung der Sünden geschehen ist, indem Christus sein in den Tod gegebenes Leben Gott dargebracht hat. Deshalb kann Gott den Vertreter der sündigen Menschheit und in ihm diese selbst in seine Gemeinschaft aufnehmen, one daß sein Thron und seine Wohnung befleckt d. h. seine heilige Majestät beeinträchtigt bleibt, one daß er seine heilige Erhabenheit einbüßt und in seiner Gerechtigkeit verletzt wird; denn durch den Opfertod Christi ist seine heilige Majestät gewahrt und den Forderungen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit Genüge geschehen. Nur dadurch aber ist es möglich geworden, daß Christus in einer dem Wesen Gottes entsprechenden, seiner würdigen Weise (nicht als Son Gottes, sondern) als Vertreter des sündigen Menschengeschlechts in die Gemeinschaft Gottes einging und von Gott in dieselbe aufgenommen wurde.‘

V. 24. „Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum ist Christus eingegangen, in das Nachbild des warhaftigen, sondern in den Himmel selbst, um nun zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns. V. 25. Noch auch, daß er oftmals sich darbringe, wie der Hohepriester eingeht in das Heiligtum jährlich mit fremden Blute; V. 26. Denn sonst mußte er oftmals leiden von Grundlegung der Welt her; nun aber ist er einmal am Ende der Zeiten zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer geoffenbart worden“. — In zwiefacher Hinsicht ist das Opfer Christi vorzüglicher als die Opfer der levitischen Hohenpriester: 1. darin daß er nicht in das nachbildliche irdische Heiligtum, sondern in den Himmel selbst eingegangen ist und sich Gott für uns dargestellt hat, 2. darin, daß er sein Opfer nicht zu wiederholen braucht, weil er durch dasselbe die Sünde getilgt hat. — Zu einseitig beschränkt ist die Annahme, daß γάρ zur Begründung des ἀντὶ τὰ ἐπουράνια v. 23 diene (*Lün., Kurtz*). So sehr auch in v. 24 betont ist, daß Christus nicht in das irdische Heiligtum eingegangen ist, so ist doch zugleich erwänt, was er mit seinem Eingang in den Himmel geleistet hat und für uns wirkt, und von der Leistung seines Opfers handelt weiter v. 25, der durch die elliptische Anknüpfung οὐδ' ἕνα mit v. 24 einheitlich verbunden ist, so daß sein Inhalt auch noch zu der mit γάρ eingefürten Aussage gehört. Gegen jene einseitige Beziehung des γάρ hat schon *Hofm.* richtig bemerkt, daß in der Aussage v. 23 der Nachdruck auf κρείττοσιν θυσίαις liege und eben hierauf auch γάρ sich beziehe, und dafür, daß das Himmliche mit besseren Opfern gereinigt werden müsse als sein Abbild, eine Bestätigung bringe, die in dem Zwiefachen liegt, daß Christus nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum sondern in den Himmel selbst, und daß er nicht, um sich oftmals darzubringen, wie die gesetzlichen Hohenpriester alljährlich opfern, dahin eingekommen ist'. Das εἰς χειροποιήτα ἅγια d. i. die irdische Stiftshütte, ist durch die Apposition ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν Gegenbild des warhaftigen oder wesenhaften Heiligtums d. i. des himmlischen Thrones Gottes näher bestimmt, dadurch aber nicht als die Copie des Mosen auf dem Berge als Musterbild gezeigten τύπος dargestellt, wie mit Michaelis u. A. *Bl., Lün., Kurtz* meinen, und auch nicht mit dem Simplex τύπος gleichzusetzen, wie von *Chrys., Theophyl., Grot.* u. A. geschehen ist. Denn ἀντίτυπον ist nicht Abbild eines τύπος sondern eines Gegenstandes, hier also des himmlischen Heiligtums, welches hier αὐτὸς ὁ οὐρανός im Unterschiede von den geschaffenen Himmelsräumen (οἱ οὐρανοί) genannt wird, s. zu 8, 5 S. 210. Mit ἀντίτυπα τῶν ἀληθ. will der Verf. nur das Verhältnis des irdischen Heiligtums (der Stiftshütte) zu der himmlischen Realität derselben, nicht zu dem Mosen als Muster der Stiftshütte gezeigten Bilde, deutlich machen. Hiernach ist auch αὐτὸς ὁ οὐρανός nicht der Himmel als Schöpfung Gottes, sondern gewält zur Bezeichnung des heilsgeschichtlichen Verhältnisses Gottes zur Menschheit, welches in der Stiftshütte eine dem Charakter des A. Bundes entsprechende Verkörperung erhalten hatte.¹

1) Statt der Rec. ἕνα εἰςῆλθεν ὁ Χριστός (nach *ÜDEKL al.*) haben

Das $\nu\acute{o}\nu$ $\epsilon\mu\phi\alpha\nu\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ $\tau\tilde{\omega}$ $\pi\rho\sigma\acute{\omega}\pi\omega\tau$ $\tau.$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\delta\tilde{\iota}\pi\epsilon\rho$ $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ würde in hebr. Uebersetzung lauten: $\text{וְעַתָּה יֵצֵא מִן־הַקֹּדֶשׁ וְיָבִיט מִן־הַשָּׁמַיִם$. Daraus folgert *Hofm.*, daß dieser Satz gar nichts aussage, was Christus in ein sonderliches Licht stelle, sondern nur bezwecke auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, welche sein Eingang in das Heiligtum im Zusammenhange seiner Geschichte und seines Werkes hat. Aber schon *Del.* hat gegen diese abschwächende Deutung zu bedenken gegeben, daß die LXX das nämlich vom Erscheinen vor Jehova an den drei Wallfahrtsfesten übliche וְיָבִיט nie mit $\epsilon\mu\phi\alpha\nu\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ $\tau\tilde{\omega}$ $\pi\rho\sigma\acute{\omega}\pi\omega\tau$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, sondern mit $\delta\phi\theta\eta\nu\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\pi\tau\iota\omicron\nu$ übersetzen und, da jenes וְיָבִיט auch von dem hohepriesterlichen Eingang ins Allerheiligste nicht üblich ist, in dem ungewöhnlichen Ausdrucke die Erhabenheit des Gegenbildes über das Vorbild angedeutet sei. Dieses Bedenken läßt sich nicht entkräften durch den Hinweis auf 1 Sam. 1, 22, wo die Darstellung und die Uebergabe des dem Herrn gelobten jungen Samuel hebr. durch $\text{וְיָבִיט מִן־הַקֹּדֶשׁ}$ ausgedrückt, in der LXX durch $\delta\phi\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\tilde{\omega}$ $\pi\rho\sigma\acute{\omega}\pi\omega\tau$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ übersetzt ist, da $\delta\phi\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ nicht gleichbedeutend mit $\epsilon\mu\phi\alpha\nu\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ist. — Nach Exod. 33, 20 kann kein Mensch das Angesicht Gottes schauen und am Leben bleiben. Daher durfte der alttest. Hohepriester nicht einmal in das irdische Allerheiligste eintreten, one mit der Wolke des Weihrauchs die abbildliche Gegenwart Gottes zu verhüllen und sich den Anblick derselben erträglich zu machen (Lev. 16, 12. 13). Wenn also Christus one eine Hülle vor Gottes Angesicht erscheint, so ist darin seine überschwängliche Erhabenheit über den alttest. Hohenpriester angedeutet. $\epsilon\mu\phi\alpha\nu\lambda\iota\zeta\omicron\sigma\theta\alpha\iota$ ist gleichbedeutend mit $\epsilon\mu\phi\alpha\nu\lambda\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ $\tau\omega\iota$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. sich jemand kundgeben, sich ihm vorstellen, vgl. Act. 24, 1. Der Infin. aor. $\epsilon\mu\phi\alpha\nu\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ drückt zwar nicht ein andauerndes Tun aus, wird aber als expegetischer Infinitiv der Absicht oft gebraucht, wo das Beabsichtigte ein nicht nur einmaliges, sondern fortgehendes Tun oder Geschehen ist, z. B. Mtth. 20, 28. Luk. 1, 17 (vgl. *Winer* §. 44, 1), indem der Begriff der Stetigkeit sich aus der Sache oder aus dem Contexte ergibt. Hier liegt dies freilich nicht in dem Zusatze $\delta\tilde{\iota}\pi\epsilon\rho$ $\eta\mu\acute{\omega}\nu$, der an sich nicht aussagt: um unser Vertreter bei Gott zu sein, sondern nur: um durch Sünung unserer Sünden uns mit Gott zu versöhnen; wol aber ergibt es sich aus der Aussage v. 26 u. 28, daß Christus durch sein einmaliges Opfer die Sünde getilgt und dann laut 1, 3 sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, um seines Amtes dort zu walten bis zu seiner Wiedererscheinung zum Gericht und zur Vollendung seines Reichs.

Tisch. 8 u. Gebh. aus $\text{NAP 17. 37. 71. 118}$ $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\lambda\theta\epsilon\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ aufgenommen. Mit Recht; da sowol die Umstellung des $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$, um es mit $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ zu verbinden, als auch der Artikel vor $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ sich als Correcturen zu erkennen geben. Da nämlich $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ in unserem Briefe gewöhnlich den Artikel hat, als Bezeichnung des verheißenen Heilandes, so setzte man ihn auch hier zu, wo wie in v. 11 u. 3, 6 $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ als *nomen propr.* gebraucht ist. Hier fehlt der Artikel nicht blos in NA sondern auch in $\text{C}^{\text{f}}\text{D}^*$ u. Minuskeln.

V. 25. Zu οὐδέ ist aus dem vorigen V. εἰςῆλθεν εἰς αὐτὸν τ. οὐρανόν zu wiederholen. ‚Damit er sich selbst oftmals darbringe‘. προσφέρῃ ἑαυτὸν ist nicht (mit *Thol., de W., Ebr., Lün.*) auf die irdische Selbstopferung am Kreuze zu beziehen, sondern auf die Darstellung vor Gott im himmlischen Heiligthume. Dies fordert die Vergleichung mit dem levitischen Hohenpriester und dessen jährlichem Eingehen mit fremden Blute. ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ mit Blut (ἐν die Begleitung, das Versehensein mit etwas ausdrückend, *Winer* §. 48) eines Opfers, welches nicht er selbst ist. Doch setzt προσφέρῃ die Darbringung und Schlachtung des Opfers voraus als Bedingung, one welche ein Eingehen ins Allerheiligste mit Opferblut nicht möglich wäre. Hiernach kann die Darbringung des Opfers auf dem Altare, also bei Christo die Selbstdarbringung zum Kreuzestode in προσφέρῃ ἑαυτὸν mit begriffen sein (*Riehm* S. 474), zumal da in v. 26 πολλάκις παθεῖν als die weitere Voraussetzung des πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτ. genannt ist. Wenn also *Kurtz* die Verbindung dieser beiden Acte in προσφέρειν für ebenso unmöglich erklärt als die alleinige Beziehung auf den Kreuzestod, so hängt dies mit seiner irrigen Opfertheorie, daß die priesterliche Function beim Opfern erst mit der Blutsprengung beginne, zusammen. Irrig ist nur die ausschließliche Beziehung des προσφέρῃ ἑαυτὸν auf den Kreuzestod Christi; und die Sinnbestimmung: ‚nicht deshalb ging Christus ein in das himmlische Allerheiligste, um alsbald dasselbe wieder zu verlassen, und aufs neue auf Erden sich selbst zu opfern‘ (*Lün.*), ist wol eine unberechtigte Eintragung, aber nicht mit *Hofm.* eine ‚widersinnige Vorstellung‘ zu nennen, sondern nur one ausdrückliches Schriftwort aus dem Satze: sonst mußte er oftmals gelitten haben von der Welterschöpfung her, gefolgert. Diesen Satz haben *Beng., Böhme, Thol., de W.* so gedeutet: weil nämlich so lange die Welt besteht, keine Generation der Menschheit frei von Sünden war. Daraus haben sie dann den Schluß gezogen, daß der Verf. eine Sünung der Sünden auch der gesamten früheren Menschheit kraft des Opfertodes Christi angenommen habe. Auch *Kurtz* bemerkt: ‚Es liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß alle Generationen des Menschengeschlechts von Anbeginn der Welt an durch Christum erlöst werden sollen‘. Diese Voraussetzung ist schriftgemäß, indem gleich nach dem Sündenfalle den Stammeltern unsers Geschlechts mit der Ankündigung des Todes für die Uebertretung des göttlichen Gebotes auch die Aussicht auf Erlösung eröffnet wurde und die ganze alttest. Heilsoffenbarung auf die Erscheinung Christi abzielt. Jene Voraussetzung ist auch in dem πολλάκις παθεῖν enthalten. Denn mit παθεῖν ist das Erleiden des Todes gemeint, wie 13, 12, und das Todesleiden als Bedingung des Erscheinens vor Gott ist als Opfertod gedacht. Bei ἐπί (*alioquin*) εἶδει sollte man ἄν erwarten, weil etwas, das unter einer Voraussetzung hätte geschehen müssen, ausgedrückt ist. Aber ἄν wird öfter auch ausgelassen, um die Voraussetzung als gewisser auszudrücken. Hiernach ist zu übersetzen: sonst mußte er oftmals leiden, nicht: hätte er — leiden müssen; vgl. *Winer* §. 41, 4 S. 266.

Dieser Annahme wird mit $\nu\omicron\iota$ $\delta\acute{\epsilon}$ der wirkliche Tatbestand entgegengehalten. $\nu\omicron\iota$ oder $\nu\omicron\nu$ $\delta\acute{\epsilon}$ ist nicht zeitlich = jetzt, sondern logisch gebraucht, wie 8, 6. 1 Kor. 15, 20 u. ö. Die Tatsache, welche jene Voraussetzung ausschließt, ist eingetreten mit der einmaligen Erscheinung Christi am Ende der Weltzeiten, um durch sein Opfer die Sünde abzutun. $\sigma\upsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\tau\omega\upsilon\upsilon$ $\alpha\iota\omega\upsilon\omega\upsilon$ Vollendung der Weltzeiten ist der Sache nach = dem $\acute{\epsilon}\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$ $\tau\omega\upsilon\upsilon$ $\eta\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu$ 1, 1: die letzte Zeit, die mit der Erscheinung Christi auf Erden begonnen hat und sich bis zur Vollendung des Reiches Gottes bei seiner Wiederkunft zum Gericht erstreckt, um mit der Neuschaffung Himmels und der Erde in die Ewigkeit einzumünden. Vgl. Mtth. 13, 40. 49 $\sigma\upsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\iota\omega\upsilon\omicron\varsigma$, wo von dem Abschluß der ganzen Weltentwicklung mit dem Endgericht die Rede ist und der Sing. $\alpha\iota\omega\upsilon\omicron\varsigma$ die Dauer des Weltverlaufs ausdrückt, während hier der Plur. $\alpha\iota\omega\upsilon\omicron\varsigma$ die mannigfachen Phasen der Weltentwicklung, Sintflut, Berufung Abrahams, Gründung der Theokratie und ihre wechselvolle Stellung zu den Weltreichen, bis zur Erscheinung Christi bezeichnet, mit welcher der $\alpha\iota\omega\upsilon\omicron$ $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ zu Ende geht und der bis in die Ewigkeit hineinreichende $\alpha\iota\omega\upsilon\omicron$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\upsilon$ anhebt. $\acute{\epsilon}\pi\iota$ *c. dat.* wie v. 15: bei, während, insofern der Abschluß des ersten Aeon zwar mit der Erscheinung Christi auf Erden anhebt, aber sich bis zum Weltgerichte hinzieht. $\pi\epsilon\phi\alpha\upsilon\epsilon\rho\omega\tau\alpha\iota$ ist nicht gleich dem $\acute{\epsilon}\mu\phi\alpha\upsilon\iota\sigma\theta\eta\upsilon\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\acute{\omega}$ dem Erscheinen Christi vor Gott v. 25 (*Grot.*, *Schulz* u. A.), sondern bezeichnet die Erscheinung Christi auf Erden, um den neuen Bund zu vermitteln. $\phi\alpha\upsilon\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ heißt offenbar gemacht, oder geoffenbart werden, und ist dem $\acute{\epsilon}\chi$ $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon$ $\acute{\omicron}\phi\theta\eta\upsilon\alpha\iota$ v. 28 correlat, vgl. 1 Petr. 1, 20. 1 Joh. 3, 5. 8. 1 Tim. 3, 16; auch Kol. 3, 4. 1 Pet. 5, 4. 1 Joh. 2, 28 wo es die sichtbare Wiederkunft Christi ausdrückt. Der Zweck dieser Offenbarung: $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\theta\acute{\epsilon}\tau\eta\sigma\iota\nu$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$! $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\eta\varsigma$ $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ lautet so absolut, daß dadurch der Gedanke einer alle Zeit beherrschenden Kraft des endzeitigen Opfers Christi nahe gelegt wird. Denn wie $\acute{\alpha}\theta\acute{\epsilon}\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ die rückstandsloseste, keiner Ergänzung durch eine andere Leistung bedürftige Beseitigung ausdrückt, so das artikellose $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$ alles das, was nur immer Sünde ist; die Sünde in ihrem ganzen zeitlichen wie faktischen Umfang hat er außer Kraft und Geltung gesetzt, ihre Schuld bezahlt, ihre Macht gebrochen' (*Del.*). $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\eta\varsigma$ $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ gehört natürlich zu $\acute{\alpha}\theta\acute{\epsilon}\tau\eta\sigma\iota\nu$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$, und konnte von *Schulz*, *Böhme* u. A. mit $\pi\epsilon\phi\alpha\upsilon\epsilon\rho\omega\tau\alpha\iota$ nur durch falsche Deutung dieses Verbums verbunden werden.

V. 27 u. 28. „Und wiefern den Menschen beschieden ist einmal zu sterben, darnach aber Gericht, also wird auch Christus, einmal dargebracht um Vieler Sünden zu tragen, zum zweiten Male one Sünde erscheinen denen, die seiner harren zum Heil“. — Der Inhalt dieser Vv. dient zur Vervollständigung der Aussage des letzten Satzes v. 26.

1) Zwar steht in NAP $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$, aber der Artikel fehlt in *CD-EKL al.* und ist in den neueren Textausgaben mit Recht als eine verfehlte Emendation getilgt.

Mittelst einer Vergleichung wird einleuchtend gemacht, daß von Christo nach seiner einmaligen Opferung zur Tilgung der Sünde nichts weiter in Aussicht steht, als ein Wiedererscheinen zur Beseligung derer die auf ihn warten. Damit ist allerdings *implicite* auch gesagt, daß Christus nicht mehrmals den Tod erleiden, sondern gleich den Menschen seinen Brüdern nur einmal sterben konnte. Aber wenn *Lün.*, *Ebr.* u. *Kurtz* dies als Inhalt dieser Vv. angeben, so machen sie das in dem participialen Nebensatze stehende ἅπαξ προσερχθείς zum Hauptgedanken und das dem περὶανέρχεται gegenüberstehende ἐκ δευτέρου ὁφθῆσεται, worauf das Ganze hinausgeht, zur Nebensache (*Hofm.*). Καθ' ὅσον — οὕτως drückt keine einfache Vergleichung Christi mit den Menschen aus, bei der im ersten Gliede einfach καθώς stehen würde, während καθ' ὅσον einen analogen Schluß einführt, in welchem das, was nach göttlicher Ordnung von den Menschen gilt, als maßgebend für das, was man von Christo zu halten hat, genannt ist. Von den Menschen ist aber nicht bloß das einmalige Sterben, sondern auch Gericht nach dem Tode erwähnt. Mit dem Sterben ist also das Leben der Menschen abgeschlossen und es steht ihnen nur noch ein Gericht bevor, bei dem jeder empfangen wird, je nachdem er bei Leibesleben gehandelt hat. ἀπόκειται drückt aus, was den Menschen nach göttlicher Ordnung beschieden ist. ἀποκείσθαι beiseite liegen, aufbewart, für die Zukunft aufbehalten sein oder werden (so Luk. 19, 20), wird dann auch gesagt von Begegnissen und Erweisungen, die sicher und unausbleiblich einem zuteil werden; vgl. *Passow s. v.*, so hier und Kol. 1, 5. 2 Tim. 4, 8. Beachtet man diese Bedeutung des Worts, so ist klar, daß schon *Calvin* das gegen die allgemeine Geltung des ἅπαξ ἀποθάνειν aus den Totenerweckungen der bibl. Geschichte erhobene Bedenken, daß in solchen Fällen ein zweimaliges Sterben eingetreten sei, durch die Erklärung: *expedita est solutio, apostolum hic de ordinaria hominum conditione disputare* vollständig gehoben. ἅπαξ ἀποθάνειν ist dem ἅπαξ προσερχθείς correlat. Als maßgebend für das, was von Christo zu erwarten ist, kann nur das allen Menschen als gemeinsames Los beschiedene einmalige Sterben in betracht kommen; nicht aber einzelne Ausnahmen von der allgemeinen Regel, die wie die Erweckung des Lazarus zur Offenbarung der Herrlichkeit Christi oder überhaupt der Macht Gottes über den Tod dienen.¹ — Den Satz μετὰ δὲ τοῦτο χριστός für einen Zusatz zu halten,

1) Zwar erklärt *Kurtz* die Auskunft *Calvins* für unzulänglich, weil sie die *conditio extraordinaria* übrig lasse, der zufolge, wenn z. B. Lazarus um eines verhältnismäßig doch so geringfügigen Zweckes willen einmal ins irdische Leben zurückgerufen werden konnte, Christus um eines unendlich wichtigeren Zweckes willen auch wol öfter noch dazu hätte restituiert werden und dann auch ebenso oft hätte sterben können. Aber so zu argumentiren ist nur möglich, wenn man den Gedankengang der Stelle so total verkennt, daß man in die Worte: den Menschen ist beschieden einmal zu sterben, den Sinn einträgt: nicht daß alle Menschen sterben müssen, soll hervorgehoben werden, sondern daß keiner von ihnen mehr als einmal sterben kann, und dazu noch bei dem dem ἅπαξ ἀποθάνειν correlaten ἅπαξ προσερχθείς die Zweckangabe: εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεργεῖν ignoriert,

welcher den Zweck habe, den vorhergehenden Hauptgedanken, daß ein Mensch nicht mehrmals sterben könne, zu erweisen, verbietet schon die Partikel *δέ*, welche diesen Satz dem Vorhergehenden coordinirt. *χρίστος* one Artikel: Gericht, richterliche Entscheidung über das mit dem Tode abgeschlossene Leben, one nähere Bestimmung über Zeit und Beschaffenheit derselben. Gemeint ist selbstverständlich das für die Ewigkeit entscheidende Gericht, das s. g. jüngste Gericht Mtth. 25, 31 ff., da in *μετὰ τοῦτο* nicht liegt, daß es für jeden sofort nach seinem Tode eintreten wird. — Der Einwand von *Kurtz*, daß an dieses Gericht nicht zu denken sei, weil es sich hier um ein Gericht handelt, dem auch der Messias selbst, weil und insofern er Mensch ist, mit derselben Notwendigkeit wie alle anderen Menschen untersteht, indem für Christum als Resultat der ihn als Menschen treffenden *χρίστος* sich seine Auferstehung und Himmelfahrt darstelle' — dieser Einwand zeigt nur, zu was für schriftwidrigen Behauptungen willkürliche Voraussetzungen verleiten.

V. 28. So auch *ὁ Χριστός* (mit dem Artikel) der verheißene Messias, nachdem er einmal als Opfer dargebracht worden, wird er zum zweiten Male one Sünde erscheinen. *προσευχθεῖς* ist Passivum, und von *προσφέρῃ ἑαυτῶν* v. 24 so unterschieden, daß hier der Begriff der Opferdarbringung durch Hingabe in den Tod vorwaltet, one daß dabei die Uebergabe des Opfers an Gott, bei Christo also der Eingang in das Heiligthum zu Gott ganz ausgeschlossen ist. Der passivische Ausdruck ist wegen der Correspondenz mit *ἔπαξ ἀποθανεῖν* gewält. Selbstverständlich kann *προσευχθεῖς* nicht mit *Kurtz* von der Sendung des Sones in die Welt verstanden werden, obgleich nicht *ὑφ' ἑαυτοῦ* (*Chrys.*), sondern *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* hinzuzudenken ist, nach Analogie von Röm. 8, 32: Gott hat seines Sones nicht verschont, sondern ihn *ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν*. Mit *Del.* an die von menschlich-dämonischer Macht ausgehende Vergewaltigung zu denken, welche sich Christus widerfahren ließ, um *προσφορά* zur Sünde der Menschheit zu werden', ist deshalb unzulässig, weil die menschlich-dämonische Macht Christum nicht mit der Intention, ihre Sünden zu sünden, in den Tod gab, auch ihn nicht hätte vergewaltigen können: wenn er nicht selbst hätte sein Leben zur Sünung der Sünden hingeben wollen. Dieser Zweck seines Todes ist in *εἰς τὸ πολλῶν ἀνεργεῖν ἁμαρτίας* angegeben, indem der Verf. unzweifelhaft Jes. 53, 12, wo *נשׂוּן נְשׂוּן נְשׂוּן* mit *ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε* übersetzt ist, im Sinne hatte. Gegen den Sprachgebrauch verstößt die Erklärung: die Sünden fortschaffen oder wegnehmen (*Luth., Grot., Bl., Lün.*), denn *ἀναφέρειν* ist nicht = *ἀφαιρεῖν* 10, 4, und heißt nie: wegtragen, fortschaffen, sondern nur aufnehmen und tragen, indem es sich zu *φέρειν* verhält, wie *ἀναβαστάζειν* zu *βαστάζειν*, mit dem Begriff des Tragens die Vor-

außerdem unbeachtet läßt, was v. 26 darüber gesagt ist, daß Christum einmal *εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας* geoffenbart worden, also durch sein einmaliges Opfer die Sünde abgetan hat, wodurch der Gedanke an eine zweite Offenbarung zu Sündentilgung one weiteres ausgeschlossen ist und die Voraussetzung eines unendlich wichtigeren Zweckes sich als bodenlose Fiction herausstellt.

stellung verbindet, daß der Tragende das, was er trägt, oben auf sich hat. In Verbindung mit ἐπί und einer Ortsangabe heißt es dann: hinauftragen, so 1 Petr. 2, 24; die Sünden an (auf) das Kreuz hinauftragen. Nach dieser Stelle haben *Calov*, *Beng.* u. A. die vorliegende Aussage erklärt; aber dort steht ἐπὶ τὸ ξύλον dabei; hier dagegen fehlt diese Näherbestimmung, und entspricht auch nicht dem Contexte, der dem προσευχθεῖς zu Grunde liegenden Vorstellung der Opferdarbringung. Mit Recht verstehen seit *August. de pecc. mer. I, 28* die meisten Ausl. die Worte von dem stellvertretenden Tragen der Sünden der Menschheit, dem auch πολλῶν nicht entgegensteht, da dieses nur die Vielheit oder Menge hervorhebt, sachlich betrachtet aber die Sünden aller Menschen gemeint sind, wie Röm. 5, 15 f. u. ö. — Die Sünden jemandes tragen heißt das, was er gesündigt hat, als Uebel erleiden, die Folgen und Strafen der Sünde tragen, also büßen. So mit *Del.* auch *Hofm.* im Comm., der früher die Bed. wegnehmen verteidigt hatte. — ἐκ δευτέρου ὀφθῆσεται wird zum zweiten Male sichtbar werden, erscheinen, bezieht sich auf die Wiederkunft Christi zum Gericht, die im Vergleich mit ἅπαξ πεφανέρωται v. 26 als zweite sichtbare Erscheinung bezeichnet ist. Da ὀφθῆναι auch von den Erscheinungen des Auferstandenen im Kreise seiner Jünger vor seiner Himmelfahrt vorkommt (vgl. Mtth. 28, 7. 10. Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5 ff. u. ö.) so fand *Bl.* es schwierig, προσευχθεῖς vom Todesleiden Christi auf Erden zu verstehen, da Christus ja schon gleich nach seiner Auferstehung zum zweiten Male sichtbar erschienen sei; allein προσευχθεῖς ist nicht auf das auf Erden erlittene Todesleiden einzuschränken, sondern schließt auch Christi Eingang in den Himmel in sich; und die Erscheinungen Christi vor seiner Himmelfahrt gehören noch zu seiner ersten Offenbarung, wonach eine zweite sichtbare Erscheinung erst nach der Himmelfahrt erwartet werden konnte, vgl. Act. 1, 11. — χωρὶς ἁμαρτίας ist nach dem Gegensatze εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας zu erklären, in dem Sinne: one mit Tragen der Sünde zu tun zu haben, oder: mit Sünden der Menschen belastet zu sein. An eigene Sünden ist dabei natürlich nicht zu denken, da er davon schon bei seiner ersten Erscheinung frei war, vgl. 4, 15. Da er aber mit seinem Opfertode die Sünde der Menschen insgesamt getragen und sie damit außer Kraft und Geltung gesetzt hat, so wird er bei seiner Wiederkunft denen, die auf ihn warten (vgl. 1 Kor. 1, 7. Phil. 3, 20 u. a.), εἰς σωτηρίαν erscheinen, um sie von allem Uebel zu erlösen. εἰς σωτηρίαν gehört nicht zu ἀπεκδεχομένους, sondern zu ὀφθῆσεται.¹ Denn der Satz ἐκ δευτέρου — — εἰς σωτηρ. correspondirt dem μετὰ δὲ τοῦτο κρείς v. 27: Den Menschen ist nach dem Tode κρείς beschieden, Christus aber erscheint nach seinem Eingang zu Gott mit

1) Aus der Verbindung mit ἀπεκδεχομένους ist die Variante εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως in *AP 31. 47. al., Syr., Philox.* u. *Slav.* entstanden, welche *Lachm.* in seine Ausg. 1831, aufgenommen, aber in der großen vom J. 1850 wieder getilgt hat. Sie ist auch one Zweifel nichts weiter als ein nach 1 Petr. 1, 5 gebildetes Glossem.

seinem Selbstopfer bei seiner Wiederoffenbarung als Richter zur Vollendung des Erlösungswerkes durch das Weltgericht, um die, welche mit Sehnsucht auf seine Wiederkunft warten, in die ewige Seligkeit einzuführen und die Ungläubigen mit ewiger Pein zu strafen. Aber der Verf. hebt hier nur die für die Gläubigen tröstliche Seite der Wiederoffenbarung Christi hervor, da, dem Zwecke seiner ersten Erscheinung, der Heilserwerbung durch Sünung der Sünde, als Zweck der zweiten die schließliche und offenbare Verwirklichung 'des erworbenen Heils entspricht' (*Del.*).

Cap. X. Die Aufhebung des Gesetzes mit seinem Opferdienste und die Feststellung des neuen Bundes der Gnade durch das einmalige Selbstopfer Christi. Ermunterung zu glaubensvölliger Aneignung des durch Christum uns erworbenen Heiles.

In der ersten Hälfte dieses Cap. (v. 1—18) ist die Erörterung über das Hohepriestertum Christi zu Ende geführt, in der zweiten (v. 19—39) wird die Ermanung, mit welcher diese Erörterung 5, 1—6, 20 eingeleitet worden, wieder aufgenommen und mit derselben der mittlere Teil des Briefs abgeschlossen. — Die dogmatische Entwicklung ist in zwei Abschnitte v. 1—10 und 11—18 gegliedert. Im ersten wird gegenüber den Jar für Jar wiederholten Opfern des Gesetzes, welche das Gewissen von Sünden nicht reinigen können, das Selbstopfer Christi als Verwirklichung des göttlichen Heilswillens, durch den wir geheiligt werden, aus dem Zeugnisse der Schrift begründet; im zweiten wird den täglich des Opferdienstes pflegenden Priestern Christi Sitzen zur Rechten Gottes nach Darbringung seines sündentilgenden Opfers entgegengehalten und als der Weißagung von dem neuen Bunde der Gnade entsprechend nachgewiesen. Der Hinweis auf das Zeugnis der Schrift in beiden Abschnitten ist das neue Moment, worin sowol der Fortschritt der Gedankenentwicklung als der abschließende Charakter dieser Erörterung im Vergleich mit dem Vorhergehenden sich zeigt. — Mit γάρ ist der Inhalt nicht blos der ersten 4 Verse, sondern des ganzen Abschnitts als Begründung des Vorhergehenden eingeführt. Der in v. 5 aus der Schrift mitgeteilte Ausspruch bringt ja die positive Ergänzung zu dem in v. 1—4 ausgesprochenen negativen Urteile. Begründet wird aber nicht der in προσηυχθείς κτλ. 9, 27 ausgesprochene Nebengedanke (*Linn.*), sondern der Hauptgedanke 9, 23, daß zur Reinigung des himmlischen Heiligtums bessere Opfer, als die zur Einweihung des alten Bundes gebrachten Thieropfer, erforderlich waren, welcher Gedanke in 9, 24—28 durch Darlegung der Leistung Christi erläutert worden. Dieser Hauptgedanke wird aber in v. 1—4 nicht, blos durch Darlegung des Contrastes, daß der gesetzliche Opfercultus dies nicht leisten konnte,

illustriert' (*Lün.*). Denn mit diesem Contraste läßt sich die Leistung Christi nicht begründen. Die Begründung dessen, was Christus mit seinem einmaligen Selbstopfer geleistet hat, liegt in dem Schriftzeugnisse v. 5 ff., daß Christus damit den göttlichen Heilswillen ausgeführt hat. So reiht sich an die Darlegung der testamentarischen Wirkung des Todes Christi als Mittlers des neuen Bundes, in 10, 1—18 die Erklärung an, daß er mit dem Opfer seines Todesleidens durch Tilgung der Uebertretungen unter dem A. B. den Berufenen den Empfang des ewigen Erbes ermöglicht und durch Verwirklichung des göttlichen Heilswillens den verheißenen neuen Bund aufgerichtet hat.

V. 1—10. Die Gesetzesopfer und der göttliche Heilswille. — V. 1—4. „Denn das Gesetz, einen Schatten habend der zukünftigen Güter, nicht das Bild selbst der Tatsachen, kann jährlich mit denselbigen Opfern, die sie darbringen immerfort, niemals die Hinzutretenden vollenden. V. 2. Würde man sonst nicht aufgehört haben darzubringen, weil kein Gewissen über Sünden mehr hatten die Dienenden als einmal Gereinigte? V. 3. Aber es geschieht durch sie Erinnerung an Sünden alljährlich. V. 4. Denn es ist unmöglich, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehme“.¹ — Subject in v. 1 ist δ νόμος und das entsprechende Prädicat $\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\rho\omicron\tau\epsilon \delta\acute{\omicron}\nu\alpha\tau\alpha\iota \kappa\lambda.$ Dem Subject ist die Apposition $\text{o}\mu\lambda\acute{\alpha}\nu \xi\chi\omega\upsilon\upsilon$ vorangestellt, um den Charakter des Gesetzes, auf

1) In v. 1 u. 2 bieten die kritischen Zeugen mehrere Varianten dar. Statt des *relat.* $\acute{\alpha}\zeta$ der Rec. nach $\text{NCD}^* \text{EK}$, vielen Minusk. u. Kchvv. findet sich in D^*L (?) 73. 137., einem Fragmente bei *Matthaei*, bei *Theodrt.*, in Hdschr. des *Chrys.* u. in der lat. Uebersetzung von *D* u. *E* $\acute{\alpha}\zeta \text{ προσφ.}$, welches *Bl.*, *Tisch. 8*, *Gebh.* u. *A.* als Attraction für $\acute{\alpha}\zeta$ vorgezogen haben. Dagegen fehlt dieses Relativum in *A* 2. 7. 17. 47. *Syr.* u. *Armen.* und wie es scheint in *Philox.*, welche wie A^{**} $\acute{\alpha}\iota$ vor $\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\rho\omicron\tau\epsilon$ eingeschaltet haben. Ferner findet sich statt der *rec.* $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\tau\alpha\iota$ durch $D^* \text{EKL}$, Minusk., *Ital.*, *Vulg.*, *Copt.*, *Chrys.*, *Theodrt.*, *Oecum.* bezeugt, der Plural $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\tau\alpha\iota$ in NACD^{**} , etwa 30 Minusk., *Syr.*, *Chrys. (codd.)*, *Theodrt. (comment.)*, *Damasc.*, *Theophylact.* Aber dieser Plural ist wenn nicht sinnlos, so doch schon deshalb unwahrscheinlich, weil der Satz dann von den Personen der Priester aussagen würde, was sonst in unserem Briefe nur von dem Gesetze 7, 19 und von den Opfern (9, 9 vgl. 10, 11) ausgesagt wird. Er kann daher nur für ein durch den vorhergehenden Plural προσφέρουσιν veranlaßter Schreibfehler gehalten werden. — Auch das *rel.* $\acute{\alpha}\zeta$ als Attraction für $\acute{\alpha}\zeta$ konnte im ursprünglichen Texte nicht fehlen, daher *Lchm.*, der es in der Ausg. 1831 weggelassen, es in die gr. Ausg. 1850 wieder aufgenommen hat, weil one dasselbe der Text sinnlos ist, selbst wenn der Plur. $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\tau\alpha\iota$ richtig sein sollte. Denn der Versuch von *Lchm.*, hinter $\tau\acute{\omega}\nu \text{πραγμάτων}$ einen Punkt zu setzen, scheidet daran, daß der erste Satz kein Verbum fin. hat, das Particip $\xi\chi\omega\upsilon\upsilon$ also für $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\iota$ stehen würde, was gegen den Sprachcharakter des Hebr. briefs ist, und weil dann auch der folgende Satz grammatisch unbegreiflich wird. Das $\acute{\alpha}\zeta$ kann also auch nur durch ein Versehen nach dem vorhergehenden $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\iota\varsigma$ ausgefallen, oder von einem Abschreiber, der es nicht als Attraction für $\acute{\alpha}\zeta$ erkannte, als unverständlich weggelassen worden sein. — In v. 2 fehlt $\text{o}\ddot{\upsilon}\zeta$ hinter $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\iota$ in der Rec. gegen das Zeugnis sämtlicher Uncialen und der meisten Minusk. und alten Versionen, und ist offenbar nur weggelassen worden, weil man die Frageform des Satzes, als Ausdruck lebhafter Bejahung, nicht erkannte.

den es ankommt, von vornherein anzudeuten: das Gesetz einen Schatten habend der zukünftigen Güter, nicht . . . , kann niemals . . . Der Verf. will zeigen, daß das Gesetz mit seinen Opfern nicht leisten kann, was Christus durch das Opfer seines Leibes den Gott Nahenden erwirkt hat. Das Gesetz d. h. die Verfassung des A. B. kann das nicht leisten, weil es den Schatten der zukünftigen Güter, nicht das reale Bild derselben hat. Τα μέλλοντα ἀγαθά sind die Güter des ewigen Heils; s. zu 9, 11. Von diesen Gütern hat die Gesetzesanstalt des A. B. wol eine σιά, einen schattenhaften Abriß, aber nicht τὴν αὐτὴν εἰκόνα τ. πραγμάτων das Bild selbst der Sachen d. h. ein wirkliches Bild, welches die Realität dieser Güter darstellt; τῶν πραγμάτων ist nur ein allgemeiner Ausdruck für τῶν μελλ. ἀγαθῶν, gewält um die Wesenheit der Güter anzudeuten. Dem Sinne nach übersetzt *Luther* richtig: „das Wesen der Güter selbst“, obwol εἰκὼν diese Bedeutung nicht hat. In der sinnverwandten Stelle Kol. 2, 17 bildet σῶμα den Gegensatz zu σιά, aber σῶμα konnte der Verf. hier nicht brauchen, weil die μέλλοντα ἀγαθά sich nicht als Körper vorstellen lassen. Deshalb wält er αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων (mit Genitiv der Apposition, wie εἰκόνας τοῦ θεοῦ Röm. 8, 29) das Bild selbst, welches die Sachen vollkommen darstellt. Richtig *Beng.*: *imaginem archetypam et primam solidamque*. Die wesenhafte Darstellung der zukünftigen Güter ist erst durch Christum offenbart worden. In seinem hohepriesterlichen Erscheinen vor Gott ist die durch seinen Opfertod von der Sünde erlöste und geheiligte Menschheit zur Lebensgemeinschaft mit Gott erhoben, so daß die durch ihn Geheiligten schon hienieden im Glauben einen Vorschmack der Güter der zukünftigen Welt empfangen und bei seiner Wiederkunft im Reiche der Herrlichkeit zum Vollgenusse derselben gelangen werden. Zu diesen Gütern der Zukunft, die in Christo tatsächliche Wirklichkeit und leibhafte Gestalt gewonnen haben, verhalten sich die Güter, welche das A. Testament bietet, wie der Schatten, den die leibhafte Gestalt wirft, sich zu dieser verhält (*Del., Hofm.* u. A.).

Weil aber das Gesetz nur einen Schatten der zukünftigen Heilsgüter hat, so kann es auch mit seinen Sündopfern niemals die zu Gott Nahenden vollkommen machen d. h. durch Reinigung des Gewissens von der Sünde in volle Lebensgemeinschaft mit Gott setzen; s. zu 9, 9. — κατ' ἐνιαυτὸν Jar für Jar gehört zu ταῖς αὐταῖς θυσίαις (*Lün., Kurtz*); nicht zu οὐδέποτε δύναται (*Ebr., Del., Hofm.*), auch nicht zu αἷς προσφέρουσιν (*Calv., Bl., de W.*). Gegen die letztere Verbindung entscheidet schon die Wortstellung im Satzgefüge; es müßte heißen: ταῖς θυσίαις αἷς κατ' ἐνιαυτὸν τὰς αὐτὰς προσφέρουσιν. Gegen die vorletzte, bei der gesagt wäre: das Gesetz ist alljährlich niemals im Stande u. s. w., was dann heißen sollte: es tritt alljährlich sein Unvermögen an den Tag, spricht, daß dann οὐδέποτε entweder überflüssig oder unpassend wäre, weil ja das Unvermögen der Gesetzesopfer nicht bloß am jährlichen Veröhnungstage, sondern bei jedem Sündopfer sich zeigt, außerdem auch kein Grund vorliegt, den Plural ταῖς θυσίαις auf die Sündopfer des Veröhnungstages zu beschränken, wenn der Verf. auch diese hauptsächlich

im Auge hat. Bei der Verbindung mit ταῖς αὐταῖς θυσίαις sollte man zwar ταῖς αὐταῖς κατ' ἐνιαυτόν θυσίαις erwarten; aber entscheidend ist die Voranstellung des κατ' ἐνιαυτόν nicht, da auch im Griechischen adverbiale Bestimmungen, wie ἀεί, πολλάκις u. a. öfter nicht genau eingeordnet sind (vgl. *Winer* §. 61, 5 S. 514 f.), und der Verf. hier offenbar κατ' ἐνιαυτόν ebenso stark als αὐταῖς θυσίαις betonen wollte. — Zu προσφέρουσιν sind Subject die Priester insgemein, mit Einschluß der Hohenpriester, nicht die letzteren allein; denn κατ' ἐνιαυτόν fordert nicht, bei αὐταῖς θυσίαις ausschließlich an die Opfer des Versöhnungstags zu denken. — εἰς τὸ διηνεκές ist mit προσφέρ. zu verbinden, nicht mit οὐδέπ. δύνανται, weil προσφέρουσιν one diese Näherbestimmung bedeutungslos sein würde. Der Einwand von *Hofm.* aber, daß εἰς τὸ διηνεκές für immer nicht so viel als immerfort, fortwährend bedeuten könne, ist ebenso unbegründet, wie die Behauptung irrig ist, daß es in Verbindung mit προσφέρειν θυσίας besagen würde, die nämlichen dargebrachten Opfer würden nie aufhören *es zu sein*. Ganz verfehlt ist auch die Annahme, daß zu προσφέρουσιν nicht die Hohenpriester, sondern die Gemeindeglieder (οἱ προσερχόμενοι) Subject seien und der Apostel was das Gesetz und was der Einzelne tut, unterscheide. Das Gesetz trete in Handlung, wenn es Opfer verordnet, die von Amts wegen Namens der Gemeinde regelmäßig zu bringen sind, wogegen es Sache des Einzelnen sei Opfer zu bringen, wo ihm ein Bedürfnis entsteht oder ein Anlaß es zu tun. Davon steht kein Wort im Texte, weder in v. 1 noch in v. 2; und daß mit κατ' ἐνιαυτόν ταῖς αὐταῖς θυσίαις αἷς προσφέρουσιν nicht die von Priestern, sondern die von Privatpersonen gebrachten Opfer gemeint seien, die zu den gesetzlich für den Versöhnungstag verordneten Sündopfern hinzukamen, ist eine willkürliche Eintragung in den Text, die sich mit der Behauptung, daß zu dem Plural προσφέρουσιν die Priester nicht als Subject genannt sind, in keiner Weise rechtfertigen läßt. Wenn auch προσφέρειν an sich sowohl von der priesterlichen als von der laikalen Opferdarbringung vorkommt, so kann doch hier nicht aus dem nachfolgenden Accusativ τοὺς προσερχομένους ein οἱ προσερχόμενοι als Subject zu προσφέρουσιν ergänzt werden. Selbst wenn gegen die Terminologie des Briefs, welcher προσφέρειν ausnahmslos vom priesterlichen Darbringen gebraucht und in 7, 25 Priester und προσερχόμενοι unterscheidet (*Del.*), προσερχόμενοι hier Darbringer der Opfer bezeichnen könnte, so würde doch daraus nicht folgen, daß darunter Laien im Gegensatz von Priestern zu verstehen wären.

V. 2. Das Unvermögen der nämlichen, jährlich gebrachten Opfer, τελείωσιν zu wirken, beweist der Verf. mit dem Satze, daß die Darbringung nicht aufgehört hat, was geschehen sein würde, wenn die Gott Nahenden, einmal von Sünden gereinigt, kein Bewußtsein der Sünde mehr hätten. Dies ist der Sinn der lebhaften Frage: ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο κτλ., die affirmativ ausgedrückt besagt: sonst würde ja die Darbringung von Sündopfern, nicht bloß der von Einzelnen (*Hofm.*), sondern hauptsächlich der am jährlichen Versöhnungstage für die ganze

Gemeinde gebrachten Sündopfer aufgehört haben, weil Bedürfnis nach Sündenvergebung nicht mehr vorhanden war. Subject zu ἐπαύσαντο ist αἱ θυσίαι, und die Structur von παύσασθαι mit dem Participle, wofür im Deutschen der Infinitiv üblich, ist in der klassischen und biblischen Gracität die gewöhnliche; vgl. Ephes. 1, 16. Kol. 1, 9 Act. 5, 42 und Winer Gr. S. 323f. Die wörtliche Uebersetzung: würden sie (die Opfer) nicht aufgehört haben gebracht zu werden, ist undeutsch. — Zu τοὺς λατρεύοντας sowie zu συνείδησιν ἁμαρτιῶν Bewußtsein, daß man (eigene) Sünden hat, vgl. die Erkl. zu 9, 9.

In v. 3 wird mit dem stark adversativen ἀλλά das Gegenteil ausgesagt: Nicht Reinigung von Sünden, sondern Erinnerung an Sünden geschieht durch diese Opfer jährlich, d. h. das Vorhandensein von nicht vergebenen Sünden wird dadurch in Erinnerung gebracht. Ob man ἀλλά als ein gegensätzliches *sondern* an den Hauptsatz anknüpft (*Hofm.*), oder als ein dem διὰ τὸ μηδεμίαν κτλ. gegenübertretendes *aber (imo)* faßt und aus dem Inhalte von v. 2 ergänzt: aber weit entfernt, die Gottesdiensttuenen ihres Sündenbewußtseins zu entledigen, wird durch diese Opfer nur das Vorhandensein von Sünden ins Gedächtnis gerufen (so *Lün.*, *Del.* u. die meisten), kommt sachlich aufs eins hinaus. Die letztere Anknüpfung ist einfacher als die erste, da v. 2 sich als Zwischensatz zu erkennen gibt. Dagegen hat zwar *Hofm.* eingewandt: der Verneinung in v. 2, daß die unter dem Gesetz Gott Dienenden kein Sündenbewußtsein mehr haben, entspreche nicht der bejahende Satz: mit jenen Opfern geschieht alljährlich eine Sündenerinnerung, indem er nicht sagt, wie es in Wirklichkeit mit den Einzelnen steht, sondern was es in Wirklichkeit um jene alljährliche Opferhandlung sei, von welcher v. 1 gesagt hat, was das Gesetz mit ihr nicht auszurichten vermöge. Aber liegt denn nicht in der Aussage, daß mit der alljährlich am Versöhnungstage vollzogenen Opferhandlung Erinnerung an Sünden geschieht, deutlich genug der Sinn, daß die Gemeinde in allen ihren Gliedern Jar für Jar von ihren Sünden nicht wirklich gereinigt wird? Auch das mit Nachdruck an das Ende des Satzes gestellte κατ' ἐνιαυτόν ist nicht müßig, wenn die jährlichen Versöhnopfer gemeint sind. Denn eben daran, daß jährlich dieselben Opfer gebracht werden müssen, wird es offenbar, daß sie das Gewissen von Sünden nicht befreien. — V. 4. Der Grund hiefür liegt in der Beschaffenheit dieser Opfer. Blut von Stieren und Böcken kann unmöglich Sünden wegnehmen, d. h. von Sünden frei machen. Das Blut von Thieropfern dient laut 9, 13 wol zur Reinigung des Fleisches, d. h. zur Wiederherstellung der äußerlichen gliedlichen Zugehörigkeit des Opfernden zur alttest. Gottesgemeinde, aber zur Sünung oder Reinigung der Menschenseelen von der Sünde ist es unzulänglich, und Gott hat es nach Lev. 17, 11 den Israeliten zur Sünung der Seele gegeben oder verordnet nur als schattenhaftes Abbild des Opfers, welches am Ende der Zeitläufte Christus durch Hingabe seines Lebens für die Menschen seine Brüder bringen sollte.

V. 5—7. „Darum sagt er, eintretend in die Welt; Schlachtopfer

und Darbringung hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir zubereitet. V. 6. An Brandopfern und Sündopfern hast du nicht Gefallen. V. 7. Da sprach ich: Siehe ich bin gekommen — in der Buchrolle ist über mich geschrieben — zu tun, o Gott, deinen Willen“. — Διό darum, weil Blut von Thieropfern nicht Sünde wegnehmen kann, spricht Christus bei seinem Eintritt in die Welt, Opfer und Darbringung hast du (Gott) nicht gewollt. Mit dem Schriftzeugnisse aus Ps. 40, 7 — 9^a; daß Gott an Thieropfern nicht Gefallen habe, sondern am Tun seines Willens, den zu erfüllen Christus in die Welt gekommen ist, will der Verf. unsers Briefs weder beweisen, daß nur durch Erfüllung des Willens Gottes das Freiwerden von Sünden zu erreichen sei (*Lün.*), noch den Hauptgedanken v. 1, daß das Gesetz mit seinem jährlichen Sündfestopfern das sünbedürftige Volk nicht zu vollenden vermocht hat (*Kurtz*), begründen. Das Schriftzeugnis führt er an zum Beweise, daß Christus, indem er schon bei seinem Eintreten in die Welt als Zweck seines Kommens die Erfüllung des göttlichen Willens durch Darbringung seines Leibes ankündigt, den Thieropferdienst aufgehoben und den Heils willen Gottes, durch welchen wir geheiligt werden, realisiert hat. Diese Folgerung wird v. 8—10 aus den angeführten Psalmversen gezogen, die nach dem Texte der LXX gedächtnismäßig citirt werden,¹ als Zeugnis nicht des heiligen Geistes (*Kurtz*), sondern Christi. Das Subject zu λέγει ist ὁ Χριστός laut 9, 28. Der Psalm ist nach Ueberschrift und

1) Aus gedächtnismäßiger Anführung erklärt sich δλοκαύτωματα (Plur.) und ἠδδόκῃσας oder εὐδόκῃσας (v. 6) statt δλοκαύτωμα und ἐξήγησας oder ἤτησας der LXX, und vielleicht auch die Weglassung des ἐβουλήθην (LXX) hinter θέλημά σου in v. 7. Im übrigen stimmt die Anführung mit der LXX und mit dem Grundtexte bis auf den Satz: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, welchen die LXX statt des hebräischen לִּי בְרִיתִי אֲזַכֵּיב, ‚Ohren hast du mir gegraben (gebort)‘, bietet. Diese Abweichung vom Grundtexte ist nicht aus einem Schreibfehler entstanden, indem das Σ des unmittelbar vorhergehenden ἠδδόκῃσας fälschlich zum folgenden Worte gezogen und statt TI irrthümlich M gelesen, und dadurch ὠτία in σῶμα verwandelt wurde, wie *Bl., de W., Lün.*, auch *Huyf.* zu Ps. 40, 7 meinten. Zwar haben einige Codd. der LXX ὠτία (bei *Holmes* nr. 37 oder ὠτα nr. 142 u. 156); aber dies ist die Uebersetzung des *Theodot.*, der *Quinta* u. *Sexta*, die in *Origenes' Hexapla* als die dem Grundtexte entsprechendere bezeichnet war, wonach deshalb auch *Euseb.* erklärt und *Hieron.* übersetzt: *aures autem perfecisti mihi*, wogegen *Augustin.* in der vorhieronym. Uebersetzung *corpus autem perfecisti* vor sich hatte. Aus dieser Uebersetzung ist die Lesart ὠτία in jene 3 Codd. der LXX gekommen und σῶμα nicht durch einen zufälligen Schreibfehler entstanden. Diese Vermutung scheidert auch schon daran, daß בְרִיתִי nicht wörtlich durch ὠρῶσας übersetzt, sondern durch das dem σῶμα entsprechende κατηρτίσω wiedergegeben ist. Diese Wiedergabe läßt sich nicht daraus ableiten, daß der Uebersetzer bei den Worten: Ohren hast du mir gegraben, sich nichts Rechtes zu denken gewußt und deshalb sie auf eigene Hand geändert habe (*Kurtz*). Wenn durch Setzung des Leibes als des Ganzen statt des einzelnen Leibesorganes der Sinn im wesentlichen derselbe bleibt, wie auch *K.* anerkennt, so zeigt diese Aenderung, daß der Uebersetzer den Gedanken des Originals verstanden, und nur das ungewöhnliche Bild durch einen für griechische Leser verständlichen Ausdruck deutlich zu machen gesucht hat.

Inhalt von David, aber nicht aus der Saulischen Verfolgungszeit, sondern aus der Zeit der Absalomischen Empörung, wie Ps. 22; s. S. 73, gehört also zu den typisch messianischen Psalmen, in welchen der Sänger seine Erlebnisse und Herzensgedanken betend ausspricht, wie aus dem Bekenntnisse v. 13, daß Leiden one Zal als Strafe seiner schweren Verschuldungen ihn getroffen haben, sich ergibt. Die angeführten Worte aber als von Christo gesprochen zu betrachten, dazu wär der Verf. unsers Briefes insofern vollkommen berechtigt, als David in seiner Lebensführung auf Grund seiner Salbung zum Könige des Volkes Gottes und kraft der göttlichen Verheißung 2 Sam. 7, 12 ff. Vorbild Christi war und das in den angeführten Versen über den Opferdienst und die Erfüllung des göttlichen Willens Ausgesagte seine volle Verwirklichung erst in Christo erlangt hat.

Streitig ist die Erklärung des εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει. Die Wal des Präsens λέγει erklärt sich daraus, daß die anzuführenden Worte in der Schrift vorliegen. — εἰσερχόμενος verstehen *Oecum.*; *Theophyl.* und die meisten älteren Ausll. futurisch: *venturus* (*Erasm.*, *Gerh.*, *Beng.*, *Böhme* u. v. A.) und beziehen die Worte auf den Zeitpunkt der Fleischwerdung Christi; dagegen *Bl.* u. *de W.* verstehen sie von der öffentlichen Erscheinung Christi auf Erden, wie bei Joh. ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον ganz herrschend sei (Joh. 1, 9. 3, 19. 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37 vgl. 1 Tim. 1, 15); während *Del.* wegen des σῶμα κατηρίσω μοι, das Christus nicht habe *nascendo* sagen können, εἰσερχ. auf das Eingetretensein in die Jes. 7, 16 bezeichneten Jare menschlicher Selbstbestimmung bezieht. Die Erklärung *Bl.*'s verwirft *Hofm.* als eine ungerechtfertigte Annahme und die von *Del.* als eine unnötige Peinlichkeit. Und doch fehlt für die Beziehung des Ausdrucks auf die Fleischwerdung oder Geburt Christi die sprachliche Begründung. In der einzigen Stelle des N. T., wo εἰσερχεσθαι εἰς τὸν κόσμον außer hier von Menschen vorkommt, 2 Joh. 7 (πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον) ist nicht von der Geburt, sondern von dem öffentlichen Auftreten der Verführer die Rede. Auch das einfache εἰσερχεσθαι εἰς τ. κόσμ. wird von der Geburt unterschieden, wie nicht nur aus ἐγεννήθη εἰς τὸν κόσμον Joh. 16, 12, sondern auch aus dem Ausspruche Christi Joh. 18, 37: εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω ἐρῆται, wo das Kommen in die Welt von der Geburt unterschieden ist und das Auftreten im irdischen Berufe und Wirken bezeichnet. Demnach liegt gar kein Grund vor, λέγει mit *Kurtz* gegen Wortlaut und Context als ‚faktisches Sagen‘ zu deuten, und das, was der Psalmist sagt, als von Christo durch seine Menschwerdung faktisch gesagt zu verstehen. — Nicht minder unzulässig ist die futurische Fassung des εἰσερχόμενος: im Begriffe in die Welt einzutreten, sc. durch seine Menschwerdung, die noch *Lin.* verteidigt. Dieser Gebrauch des Präsens, wenn eine noch bevorstehende Handlung als so gut wie schon gegenwärtig bezeichnet werden soll (*Winer* S. 247), ist mit λέγει unvereinbar. Denn das von Christo bei seinem Eintreten in die Welt Gesagte darf nicht auf die Worte: Opfer

und Darbringung hast du nicht gewollt, einen Leib aber mir zubereitet (v. 7), beschränkt, sondern muß auf das ganze Citat aus Ps. 40, 7—9 bezogen werden; und τότε ἔπov ἰδοὺ ἤκω als Ankündigung, daß er gekommen ist, den Willen Gottes zu tun, setzt das Eintreten in die Welt voraus. — Im Munde des heil. Sängers sind die angeführten Worte Ausdruck der Lebenserfahrung, die er aus der Größe der göttlichen Gnadenwunder, die ihm zuteil geworden, geschöpft hat. Im Munde Christi sind sie Ausdruck der Gesinnung, mit welcher er in die Welt gekommen ist, um das vom Vater ihm aufgetragene Werk der Sündentilgung auszuführen.

Der erste Satz v. 5 enthält die negative Aussage, daß Gott Thieropfer nicht verlange; dies wird v. 6 wiederholt, und zwar, wie aus dem Zwischensatz σώμα δὲ καθηρίσω μοι erhellt, als Ueberzeugung, die er durch Oeffnung des Gehörsinns vonseiten Gottes gewonnen hat. — Die Opfer sind in v. 5 nach ihrem Material: ἱθύ Schlachtopfer und προσφορά (ἡθύρ im Sinne von ἱθύρ) Speisopfer, benannt, in v. 6 nach ihrem Zwecke: ὀλοκαύτωμα Ganzopfer d. i. Brandopfer als Opfer der Hingabe an Gott, der Zuwendung des göttlichen Wolgefalleus, und περὶ ἁμαρτίας (in LXX Lev. 7, 37. Num. 8, 8 u. a. Uebersetzung von חטאת Sünde) = Sündopfer zur Abwendung des göttlichen Misfallens. — Mit dem Zwischensatze σώμα δὲ καθηρίσω μοι haben die LXX den bildlichen Gedanken des Grundtextes: „Ohren hast du mir gegraben“ d. h. du hast mir das Gehör geöffnet oder den Gehörsinn angebildet, durch den für Griechen verständlich allgemeinen Satz: „Den Leib hast du mir bereitet“ ersetzt. Dieser Uebersetzung folgt der Apostel, nicht aus Unkenntnis des hebr. Grundtextes, sondern weil sie für das, was er von Christo dartun wollte, geeigneter als der Grundtext war. — Die Erkenntnis, daß Gott Thieropfer nicht verlange, ergab sich dem Psalmisten aus dem Ausspruche 1 Sam. 15, 22: „Hat Jehova Gefallen an Ganz- und Schlachtopfern wie daran, daß man der Stimme Jehova's gehorche? Siehe Gehorchen ist besser als Schlachtopfer, Aufmerken besser als Widderfett“, mit welchem der Prophet Samuel dem Könige Saul wegen der Auflehnung wider Gottes Gebot die Entziehung des Königtums angekündigt hatte. Diese Wahrheit ist dann in mannigfacher Weise wiederholt und dem Volke eingeschärft worden, Ps. 50, 7—15. 51, 18 f. Hos. 6, 6. Am. 5, 21. Jes. 1, 11. Mich. 6, 6—8. Jer. 6, 20. 7, 21—23. — Der Sinn dieser Aussprüche ist nicht der: daß Gott Thieropfer zu bringen dem Volke überhaupt nicht geboten habe, sondern der: daß der wesentliche Gotteswille nicht auf Opfer sich bezieht, und Opfer, die one die entsprechende Gesinnung der Buße, des Glaubens, der Liebe und des Gehorsams gebracht werden, Gott misfällig sind.

V. 7. Da sprach ich τότε damals — im Sinne des Psalms, als dem Sänger die tiefere Erkenntnis eröffnet wurde; im Sinne unsers Verfassers, als Christus nach seiner Menschwerdung in seinen heilsgeschichtlichen Beruf eintrat. ἰδοὺ ἤκω siehe ich bin gekommen, deinen Willen, o Gott, zu tun, meinen Leib als Opfer darzubringen (vgl. v. 10). — Die W, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ sind nicht blos in der

griech. Uebersetzung sondern auch im hebr. Grundtext als Satz für sich zu fassen, und nicht mit $\eta\kappa\omega$ ($\eta\kappa\omega$) zu verbinden: ich bin gekommen mit der Rolle des Buchs, des über mich geschriebenen, obgleich im Grundtexte (v. 9) jenes $\eta\kappa\omega$ ($\eta\kappa\omega$) nicht fortgesetzt ist, sondern mit $\pi\omega\lambda\lambda\iota$ τοῦ ποιῆσαι ein neuer Satz mit eigenem Verbum beginnt: ‚deinen Willen zu tun, o Gott, habe ich mich entschlossen (LXX ἐβουλήθην, hebr. $\eta\kappa\omega$). Denn an ein Kommen oder Hintreten des Sängers vor Gott mit einem Exemplar des Gesetzbuches (*Ev., Hofm., auch Del.* im Ps.comm.) ist nicht zu denken, da es in dem Psalme weiter heißt: dein Gesetz ist in meinem Inneren d. h. mir ins Herz geschrieben. Der Inhalt des Gesetzes, den der Sänger zu Herzen genommen, nicht die Gesetzrolle in der Hand, treibt den Sänger zur Erfüllung des göttlichen Willens. — $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\iota\varsigma$ Köpfchen hieß der Knopf an den beiden Enden des Stabes, auf welchen im Altertum die Schriftrolle aufgewickelt wurde. Hiernach bez. $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\iota\varsigma$ βιβλίου die Buchrolle. — $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\tau\alpha\iota$ περὶ ἐμοῦ, hebr. $\epsilon\lambda\iota$ $\eta\kappa\omega$ könnte heißen: ist über mich geschrieben d. h. mir vorgeschrieben; vgl. für $\epsilon\lambda\iota$ $\eta\kappa\omega$ 2 Kön. 22, 13. So verstehen es im Grundtexte die meisten Neueren, indem sie die Buchrolle d. i. Gesetzbuch nach seinem Inhalte als die verpflichtende Anforderung zur Erfüllung des göttlichen Willens betrachten. Aber der griech. Uebersetzer scheint $\epsilon\lambda\iota$ $\eta\kappa\omega$ in dem Sinne: ‚ist meinerwegen geschrieben‘ und $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\tau\alpha\iota$ περὶ ἐμοῦ = *scriptum est de me* gefaßt zu haben, in Rücksicht darauf, daß die Thora nicht blos Vorschriften für das sittliche Verhalten gegen Gott, sondern auch Weißagungen auf den Patriarchensamen aus dem Stamme Juda d. i. auf den Messias enthält. Dafür spricht die Uebersetzung: einen Leib hast du mir zubereitet, und die Erklärung dieser Worte von der Hingabe des Leibes Christi zum Opfer für unsere Sünden. Diese Erklärung der Worte vonseiten des Verf. unsers Briefes erhellt schon daraus, daß er durch Weglassung des ἐβουλήθην der LXX den Satz τοῦ ποιῆσαι von ἰδοὺ $\eta\kappa\omega$ abhängig gemacht hat, und noch deutlicher aus der Folgerung, die er v. 8—10 aus der Psalmstelle gezogen hat.

V. 8—10. Die Bedeutung des angeführten Schriftworts für das Verhältnis des Selbstopfers Christi zu den Thieropfern des A. Bundes. — V. 8. „Indem er oben spricht: Schlachtopfer und Darbringungen und Brandopfer und Sündopfer hast du nicht gewollt und kein Gefallen daran gefunden, als welche dem Gesetze gemäß dargebracht werden, V. 9. hat er sodann gesagt: Siehe ich bin gekommen, deinen Willen zu tun — so hebt er das Erste auf, um das Zweite festzustellen. V. 10. In welchem Willen wir geheiligt sind durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für allemal.“ — Subject zu λέγων und den übrigen Verben des 8. u. 9. V. ist ὁ Χριστός, der in dem Psalm durch David geredet hat. Der Verf. stellt die beiden Aussagen des angeführten Psalmes einander gegenüber nach der Ordnung, in welcher der Ausspruch über die Thieropfer dem über das Tun des Gotteswillens vorangeht, diese Reihenfolge durch ἀνώτερον λέγων und τότε εἶρηκεν markirend. ἀνώτερον höher d. i. oben in den vorderen Versen. Das

Partic. präs. λέγων gegenüber dem Perf. εἶρηκεν ist, wie λέγει in v. 5 mit bezug darauf gewält, daß der Ausspruch in der Schrift vorliegend für die Gegenwart noch Geltung hat. Dem gegenüber wird durch τότε εἶρηκεν das folgende Wort als ein zeitlich ergangenes bezeichnet. Hiernach gibt *Lün.* den Sinn so an: ‚während er oben spricht . . . hat er dann gesagt u. s. w. In dem ersten Satze sind alle in v. 5 u. 6 erwähnten Opfer zusammengefaßt und die Verba so verbunden, daß durch οὐδὲ ἠὺδόκησας der Begriff des οὐκ ἠθέλησας gesteigert ist. Außerdem ist durch den Zusatz: ‚als welche gesetzesgemäß dargebracht werden‘, die Bedeutung, welche diese Opfer im A. B. haben, hervorgehoben, wie 8, 4. Daraus ergibt sich dann die Folgerung v. 9^b: ἀναρεῖ τὸ πρῶτον er hebt das erste auf, setzt es außer Gültigkeit. τὸ πρῶτον ist das προσφέρειν θυσίας κτλ., um τὸ δεύτερον d. i. τὸ ποιεῖν τὸ θέλημα τ. θεοῦ hinzustellen, d. h. aufzurichten. Zu στήσῃ vgl. ἰστώμεν mit der Variante ἰσάνομεν Röm: 3, 31. Dieser Satz ist nicht Parenthese (*Lün.*), ebenso wenig wie der Beziehungssatz αἰτνες — προσφέρονται, aus dem er gefolgt ist. Der Anschluß ἐν ᾧ θέληματι v. 10 erfordert die parenthetische Fassung nicht, da derselbe nicht bloß auf τὸ θέλημα σου zurückweist, sondern sachlich in dem ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ wiederholt ist. Die Feststellung des Zweiten ist ja die Vollziehung des göttlichen Willens durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi, vermöge welcher wir geheiligt worden sind. Τὸ θέλημα des Ps. versteht der Verf. unsers Briefs nicht vom göttlichen Gesetzeswillen, sondern vom göttlichen Gnadenwillen, der auf das Selbstopfer Christi, nicht auf die dasselbe nur abschattenden Opfer des Gesetzes ging (*Del.*). — Der Ausdruck προσφορά τοῦ σώματος I. Xp. ist mit bezug auf σῶμα κατηρτίσω μοι gewält, um die Erfüllung dieses Psalmwortes in dem Selbstopfer Christi darzutun. Mit προσφορά τ. σώμ. ist weder ‚die Selbstdarbringung Christi im himmlischen Allerheiligsten‘ (*Kurtz*), noch bloß ‚Christi Kreuzestod auf Erden‘ (*Lün.*) gemeint, sondern die Hingabe des Lebens Jesu Christi in den Tod samt seiner Erscheinung vor Gott. Die Darbringung des Leibes Jesu kann nicht der Darbringung des alttest. Stinbutes zum Sünethron entsprechen. Die Behauptung, ‚daß nicht der Opfertod Christi an sich, wol aber die Geltendmachung desselben zu unserer Sünung und Heiligung vor dem Gnadenthron Gottes im Himmel gemeint sei‘ (*Kurtz*), ist mit dem Wortlaute προσφορά τοῦ σώματος unvereinbar. Darf man den Ausdruck προσφορά τοῦ σώματος statt προσφέρειν ἑαυτὸν pressen, so kommt der Opfertod Christi nicht unter den Gesichtspunkt der κτηρῆσθαι des Opferschlachtens, sondern der κτηρῆσθαι des Altarbrandes des gegenbildlichen (alttestl.) Opfers zu stehen (*Del.*); und der Ausdruck ist vom Brandopfer hergenommen, wie προσφορά καὶ θυσία τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας Eph. 5, 2. Das Brandopfer hatte ja auch sünende Bedeutung, und es liegt kein Grund vor, speziell an das Sündopfer zu denken, in welchem die Idee der Sünung so vorwaltete, daß auf das Sündopfer stets noch ein Brandopfer folgen mußte, in welchem die Hingabe des ganzen Menschen zur Heiligung aller seiner Glieder abgeschattet war. Der ausschließlichen Beziehung der Worte auf das

gegenbildliche Sündopfer steht auch der Context entgegen, dem zufolge Christus mit dem Opfer seines Leibes sämtliche Spezies der alttestl. Opfer, Schlacht- und Speis-, Brand- und Sündopfer (v. 5 u. 6) aufgehoben und unsere Heiligung ein für allemal zuwege gebracht hat. ἐφάπαξ gehört zu ἡγιασμένοι ἐσμέν, nicht zu διὰ τῆς προσφορᾶς.

V. 11—18. Da Christus mit seinem einmaligen Selbstopfer die, welche geheiligt werden in die Gemeinschaft mit Gott gesetzt hat; so hat er damit die in dem verheißenen N. Bunde in Aussicht gestellte Vergebung der Sünden zuwege gebracht, die jedes weitere Opfer für Sünde überflüssig macht. — V. 11. „Und jeglicher Priester steht da, täglich Dienst leistend und dieselbigen Opfer oftmals darbringend, als welche niemals Sünde hinwegnehmen können. V. 12. Dieser aber, nachdem er ein Opfer für Sünden dargebracht, hat sich für immer gesetzt zur Rechten Gottes, V. 13. hinfort wartend, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden. V. 14. Denn mit einer Dargabe hat er für immer die vollendet, welche geheiligt werden“.¹ — Mit καί

1) In v. 11 schwankt die Lesart, indem *DEKL* 17. 47., mehrere Codd: der Vulg., Peschito und kopt. Version, *Chrys.*, *Euthal.* ἱερεύς, dagegen *ACP al.*, *Philox.*, *basmur.*, *armen.* u. *äthiop.* Vers. ἀρχιερεύς bieten. Hienach haben *Fisch.* 3 u. *Gebh.* ἱερεύς aufgenommen, auch *Reiche*, *Del.* u. *Hofm.* sich dafür erklärt, wogegen von *Lchm.* ἀρχιερεύς recipirt und von *Bl.*, *Lün.* u. *Kurtz* als ursprünglich verteidigt worden. Aber wie die kritischen Zeugen so sprechen auch innere Gründe mehr für ἱερεύς als für ἀρχιερεύς. Die Behauptung, daß Zusammenhang und Context den Begriff des Hohenpriesters und nicht des gemeinen Priesters fordern (*Kurtz*), ist ganz irrig. Vielmehr fordert καὶ ἡμέραν entschieden ἱερεύς, da nicht der Hohepriester, sondern nur der gemeine Priester täglich Dienst leistet. Die Annahme, daß tägliche Opferdarbringung von dem Hohenpriester ausgesagt sei, weil was von den levitischen Priestern im allgemeinen galt, speziell dem Hohenpriester als dem Haupte und Repräsentanten derselben beigelegt werden könnte, hat an 7, 27 keinen Halt und steht mit 9, 27 in directem Widerspruch (s. zu 7, 27). Und die Behauptung: V. 12 stellt doch augenscheinlich das Opfer Christi als Gegenbild des Sündfestopfers dar, wird durch καὶ ἡμέραν v. 11 als falsch erwiesen, indem das Sündfestopfer nicht täglich, sondern jährlich gebracht wurde. Hätte der Verf. das einmalige Opfer Christi als Gegenbild des Sündfestopfers darstellen wollen, so würde er καὶ ἐνιαυτόν wie 9, 7 geschrieben haben. Ferner spricht auch das Prädicat πᾶς mehr für die Lesart ἱερεύς als für ἀρχιερεύς. Zwar hat noch *Lün.* die Bemerkung von *Bl.* wiederholt, daß, wenn die gemeinen levit. Priester gemeint wären, οἱ ἱερεῖς statt πᾶς ἱερεύς geschrieben sein würde, da ja doch nicht jeder einzelne Priester fort und fort, sondern jeder nur wenn seine Klasse an die Reihe kam, Dienst zu tun und zu opfern gehabt habe. Aber noch weniger konnte gesagt werden, jeder Hohepriester habe täglich im Dienst gestanden, dieselbigen Opfer oftmals darbringend, da es zur Zeit immer nur einen Hohenpriester gab, und dieser nicht täglich Opferdienst zu verrichten hatte. Außerdem kommt es bei πᾶς ἱερεύς nicht darauf an, ob jeder einzelne fortwährend im Dienste ist, sondern darauf, was der im Dienste befindliche zu tun hat. Es handelt sich um die Beschaffenheit des gesetzlichen priesterlichen Thuns, welches bei jedem Priester das gleiche ist (*Del.*, *Hofm.*). — Nach dem allen können wir die *LA.* ἀρχιερεύς nur für eine, aus Erinnerung an 5, 1 u. 8, 3 geflossene verfehlete Correctur halten, bei der man sich das καὶ

wird nicht bloß v. 11 an v. 10 angeknüpft und ἐφάπαξ v. 11 entwickelt, so daß καὶ das erläuternde ‚und zwar‘ wäre (*Lün., Kurtz*), sondern der ganze Abschnitt v. 11—18 wird mit dem Vorhergehenden (v. 1—11) verbunden. Denn in v. 11—14 kommt der Verf. nicht wieder auf den Hauptunterschied zwischen den jüdischen Hohenpriestern und Christus zurück (*Lün.*), so daß er die in dem ἐφάπαξ beschlossenen Gegensätze: des vergeblichen πολλὰκις der alttestl. Sünfestopfer und des εἰς τὸ διηνεχές der μία προσφορά des neuen Bundes (12—14) entfaltet (*Kurtz*), wobei nicht nur der Hauptgedanke v. 12, daß Christus nach Darbringung des einen Opfers für Sünden sich εἰς τὸ διηνεχές zur Rechten Gottes gesetzt hat, nicht zu seinem Rechte kommt, sondern auch unbeachtet bleibt; daß der Abschnitt in den Gedanken ausläuft: wo Vergebung der Sünde ist, da nicht mehr προσφορά περὶ ἁμαρτίας stattfindet. In v. 11—14 handelt es sich vielmehr um das ganze alttestl. Opfern, welches durch das einmalige Opfer Christi aufgehoben ist, oder darum, daß die wirksame einmalige Leistung des Opfers Christi auch eine abschließende ist. Während die Glieder der levit. Priesterschaft Tag für Tag dienend vor Gott stehen, um in steter Wiederholung den Opferdienst zu vollziehen; der doch nie die Sündenschuld abzunehmen vermag, ist dieser Priester (Christus) nach Darbringung eines einzigen Sündopfers für immer zur Rechten Gottes niedergesessen und damit in die Gemeinschaft seiner Herrscher-Macht und -Würde eingetreten, auch der noch erübrigenden Unterwerfung der ihm feindlichen Mächte ruhig entgegensehend. Denn mit einem einzigen Opfer hat er eine Wirkung für immer geübt, indem er abschließend diejenigen zu dem ihnen gesteckten Ziele geführt hat, welche die Aussonderung und Weihe (2, 11) durch sein Opfer erfahren (*Kaehler* S. 26; damit vgl. *Holtzh.* S. 177). — In v. 11 liegt der Ton darauf, daß jeder alttestl. Priester täglich in dem Dienste dasteht, der ihm gesetzlich obliegt, und daß er oftmals die nämlichen Opfer darbringt, die doch niemals Sünde wegnehmen können. περιελθῆναι ist stärker als ἀφαιρῆναι, eig. ringsum wegnehmen.

Wie hier die stete Wiederholung der nämlichen Opferdarbringung aus dem Unvermögen der gesetzlichen Opfer, Sünden wegzunehmen, erklärt wird, so wird in v. 12 f. die Tatsache, daß Christus nach seinem einmaligen Opfer für Sünden sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, wo er fortan nur noch der Unterwerfung seiner Feinde entgegenwartet, aus der Allgenugsamkeit seines Opfers erklärt. Hätte nämlich Christus durch sein einmaliges Opfer die ἀγιαζόμενοι nicht zu einer Vollkommenheit des Verhältnisses zu Gott von dauerndem Bestande hergestellt, so wäre auch die Absicht seines Opfers damit nicht erreicht gewesen, daß er fortan sich zur Rechten Gottes für immer setzen konnte. So gewiß nun das letztere der Fall ist, ebenso gewiß ist das erstere geschehen

ἡμέραν ebenso zurechtgelegt hat, wie bei 7, 27. — In v. 12 haben statt der Rec. αὐτός nach *D^cKL al. plur., Theodrt. Theophyl., Oecum. al., Griesb., Tisch., Gebh.* οὗτος aufgenommen, welches durch *ACD*EP al., Vulg. u. a.* Versionen u. Kehlrv. überwiegend bezeugt ist.

(vgl. *Hörm.*). Das εἰς τὸ διηνεχὲς ἐκάθισεν κτλ. v. 12 entspricht dem τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεχὲς τοὺς ἀγιαζομένους v. 14. Daraus ergibt sich, daß εἰς τὸ διηνεχὲς v. 12 nicht (mit *Oecum.*, *Theophyl.*, *Luth.*, *Beng.* u. A.) zum vorhergehenden προσενέγκας θυσίαν zu ziehen ist, sondern zum folgenden ἐκάθισεν gehört. Dieser Verbindung entspricht auch τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος κτλ. v. 13. Denn τὸ λοιπὸν übrigens = hernach, sodann, kann nicht mit *Kurtz* sachlich gefaßt und „auf die zu dem προσενέγκας θυσίαν und ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ noch nötige Ergänzung der Unterwerfung seiner Feinde bezogen werden, weil dabei die Unterwerfung der Feinde statt des Wartens auf dieselbe als das noch Rückständige genommen wird.“¹ Τὸ λοιπὸν ist die bis zum Eintritt der Parusie noch übrigbleibende Zeit (*Lün.*). Mit dem Eintreten Christi in die Welt (v. 5) hat das Ende der gegenwärtigen Weltzeit erst nur begonnen: sie wärt bis Gott ihn in die Menschenwelt wieder einführt, um ihm seine Feinde zu unterwerfen; vgl. 1, 6. 13 u. 9, 28. Mit τὸ λοιπὸν wird im Gegensatz zu der seiner Erhöhung auf Gottes Thron vorausgegangenen Zeit die auf seine Erhöhung folgende Zeit bis zu seiner sichtbaren Wiederkunft die noch übrige Zeit genannt. — Die aus Ps. 110, 1 genommenen Worte (s. zu 1, 13) sind nicht mit *Lün.* so zu verstehen, daß die Vernichtung der Feinde Christi noch vor seiner Wiederkunft zu erwarten sei, der Verf. also eine gewisse Verschiedenheit seiner Anschauung von der des Apostels Paulus bekunde, der 1 Kor. 15, 22–28 die Vernichtung der Christo feindlichen Gewalten erst in die Zeit nach seiner Parusie verlege. Denn das Eine ist so unrichtig wie das Andere. In 1 Kor. 15 wird die Parusie als der Anfang der schließlichen Vernichtung der Feinde genannt, one daß damit eine vorhergehende successive Ueberwindung derselben negirt wird, und hier ist das ἐκδεχόμενος begrenzende ἕως wie in Ps. 110, 1 auch nicht exclusiv gemeint, so daß bei der Wiederkunft die Vernichtung der Feinde schon vollbracht sei, sondern besagt nur, daß die Wiederkunft am Ende der Zeit, die mit Christi Eingang in den Himmel nach vollbrachtem Erlösungswerke auf Erden begonnen habe, erfolgen wird. Das Sitzen Christi zur Rechten Gottes hat der Verf. nach 2, 14 f. u. 9, 28 nicht als untätiges Ruhen gedacht. — Ungenügend ist die von *de W.* versuchte Ausgleichung der Stelle 1 Kor. 15, 22 ff. mit unserem Verse durch die Annahme, daß der Verf. unsers Briefes „an den Sieg des Evangeliums unter den Völkern gedacht habe, wie denn auch Paulus die allgemeine Verbreitung des Evangeliums und die Bekehrung der Juden vor der Wiedererscheinung Christi erwartete.“ Denn obgleich der Sieg des Evangeliums über die Völker sich durch fortgehende Ueberwindung der Feinde Christi vollzieht, so geschieht dies doch nicht bloß durch Bekehrung der Feinde, sondern zugleich durch das Gericht der Vertilgung der hartnäckigen Widersacher.

In v. 14 wird die Aussage über Christi Sitzen zur Rechten Gottes

1) Noch verfehlt er deutet *Holtzh.*: „hinsichtlich des Uebrigen, für welches die Beseitigung der Sünden keine Bedeutung erlangt.“

und Warten auf die Unterwerfung seiner Feinde (v. 12 f.) begründet mit dem Satze: „durch eine Dargabe hat er auf immer vollendet die, welche geheiligt werden“. — *μὴ προσφορᾶ* ist das für Sünden, zur Sünung derselben gebrachte Selbstopfer (v. 10 u. 12). *τετελειώκεν* hat vollendet, d. h. in den vollkommenen Stand der Gemeinschaft mit Gott gesetzt, s. zu 9, 9. Das Perfect. drückt eine Tatsache aus, die keiner Wiederholung bedarf, sondern für immer besteht. *τοὺς ἀγιαζομένους* steht substantivisch ohne Rücksichtnahme auf die Zeit, wie 2, 11. Das Geheiligtwerden ist, die imputative und faktische Reinigung von Sünden. So *Del.* mit der Erläuterung: „diejenigen, welche sich dem priesterlichen Walten des Erhöhten unterstellen, finden alles, was zu ihrer Vollendung dient, ohne daß es von Christi oder gar von ihrer Seite einer Nachhilfe bedurfte, in fertiger Bereitschaft“. Dem *τετελ.* εἰς τὸ διηγεσθὲς τοὺς ἀγιαζ., entsprechend ist das εἰς τὸ διηγεσθὲς ἐκάθισεν gemeint, nicht ein endloses, nie aufgehörendes Sitzen zur Rechten Gottes, sondern ein solches, das keine Unterbrechung erleidet. Der Stand, in welchem Christus mit seiner Erhöhung zu Gott eingetreten ist, wird durch keine Zurückversetzung in den früheren Stand, in welchem er sein Opfer zu bringen hatte, unterbrochen. Bei seiner Wiederkunft auf Erden wird er in der Macht und Herrlichkeit, in welche er bei seiner Rückkehr zu Gott eingetreten ist, erscheinen, um durch das Weltgericht die, welche auf seine Erscheinung warten, in die ewige Seligkeit einzuführen und seine Feinde der ewigen Pein zu übergeben.

V. 15—18. „Es bezeugt's uns aber auch der heilige Geist. Denn nachdem er gesagt hat: V. 16. Dies ist der Bund, den ich ihnen schließen werde nach jenen Tagen — spricht der Herr: Geben meine Gesetze in ihr Herz und in ihren Sinn will ich sie schreiben. V. 17. Und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten werde ich nicht mehr gedenken. V. 18. Wo aber Vergebung dieser, da ist nicht mehr Opfer für Sünden“.¹ — Was der heil. Geist bezeugt, ist die in v. 11—14 nachgewiesene Vollgenugsamkeit des einen Opfers Christi, nach dessen Darbringung er sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt hat, um die schließliche Unterwerfung seiner Feinde zu erwarten, weil er mit seinem Opfer die Sünde entmündigt und unsere Heiligung beschafft hat. Zeugnis des heiligen Geistes nennt der Verf. die in 8, 8 ff. aus Jerem. 31, 31 ff. angeführte Schriftstelle von der Schließung des neuen Bundes, insofern als in der Weißagung der Propheten der heil. Geist zu uns

1) In v. 15 ist τὸ εἰρηκεῖν durch *ACDEF al., It., Vulg. u. a. Verss., Chrys. u. a. Kchvy.* gegenüber der Rec. προαιρηκεῖν in *KL al., Theodrt al.* als die richtige Lesart geschützt, und προειρ. bloß verdeutlichende Emendation. — V. 16. Der Sing. ἐπὶ τὴν διάνοιαν ist nach *AD* 17. 31. 47. Vulg. al.* für ursprünglicher zu halten als ἐπὶ τῶν διανοιῶν in *D**EKL*, vielen *Minusk. u. Verss.*, welches nach dem Plur. καρδίας conformirt zu sein scheint. — In v. 18 ist das durch *ACD·KLP al. Chrys. Theodrt.* bezeugte *μνησθῶ* offenbar aus 8, 12 herübergenommen und *μνησθήσομαι* nach *ACD*E 17.* von *Lehm., Tisch. 8, Bl., Del. u. A.* mit Recht als die ursprüngliche Lesart vorgezogen worden.

redet. Aus dieser Weißagung hebt er den Hauptinhalt heraus, die Aussage über die Beschaffenheit des neuen Bundes, daß Gott sein Gesetz ins Herz schreiben und der Sünden nicht mehr gedenken werde, um in v. 18 daraus den Schluß zu ziehen, daß wo Vergebung der Sünden ist, da Opfer für Sünden nicht mehr stattfindet. — Die Beschreibung des neuen Bundes bei Jer. ist in zwei Hälften geteilt und der Satz *ἀὐτῆ ἡ διαθήκη* — — *ἡμέρας ἐξείνας* durch *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* als erste Hälfte angeführt, und das bei Jer. einen Bestandteil der Weißagung bildende *λέγει κύριος* als dem *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* entsprechend zur Einführung der zweiten Hälfte verwendet, so daß auch schon zu *εἰρηκέναι* Gott (*κύριος*) als Subject gedacht ist, dem Wortlaute der Weißagung gemäß, in welcher die Schließung des N. B. mit *λέγει κύριος* eingeführt ist. — Diese Abtheilung der Sätze, die seit *Beza* (3. Ausg. 1582) und *Camerarius* von der Mehrzahl der Ausll. angenommen ist, hat *Hofm.* für untunlich erklärt nicht bloß wegen der Verwendung des *λέγει κύριος* zur Einführung des Hauptgedankens, sondern auch deshalb, weil *διδοὺς νόμος* — — *ἐπιγράψω αὐτοῦς* nicht mit *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* — *μνησθήσομαι* ἔτι zusammengehören könne. Denn durch diese Zusammenschweißung des Verschiedenartigen entfremde man die angeführte Stelle dem ausgesprochenen Zwecke, zu dem sie angeführt ist. Gefolgt von v. 18 könne nur der letzte Satz derselben den Nachsatz bilden sollen, und *καὶ*, mit welchem statt *ὅτι* bei Jer. dieser Satz (v. 17) eingeführt wird, sei kein *und*, sondern ein *auch*, zu welchem sich *εἰρηκεν* aus *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* ergänzt. — Aber die Gründe für diese Annahme sind nicht so überzeugend, daß sie die Ergänzung des *εἰρηκεν* zu *καὶ* (v. 17), für die sich im ganzen Briefe keine entsprechende Parallele nachweisen läßt, rechtfertigen könnten. Die Verwendung des *λέγει κύριος* zur Einführung der zweiten Hälfte des Citats ist analog der Umsetzung des *ἠγάπησεν ἡμεῖς τότε εἶπον* des 8. Ps. in *τότε εἰρηκεν* oben in v. 9. Demgemäß hätte hier *εἰρηκεν* oder *εἶπον* nicht fehlen dürfen, wenn erst mit *καὶ* der Nachsatz zu *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* folgen sollte. Ferner wird durch die Verbindung des *διδοὺς νόμος* *cel.* mit *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν* *cel.* die angeführte Stelle dem Zwecke, zu dem sie angeführt ist, nicht entfremdet, da *Hofm.* selbst anerkennt, daß *διδοὺς νόμος* *cel.* die neuest. Ordnung des Verhältnisses Gottes zu seiner Gemeinde beschreibt, wo er seinen Willen nicht äußerlich kundgibt, sondern zum Inhalte des eigenen Willens der Seinen macht. Hiernach hat — wie *Del.* mit Recht bemerkt — der Verf., obgleich die absolute Sündenvergebung den Schwerpunkt in der Verheißung des N. B. bildet, wolbedacht *διδοὺς* (wozu *διαθήσομαι* zuzudenken) . . . *ἐπιγράψω αὐτοῦς* mit herübergenommen. Denn, absolute Sündenvergebung ohne weitere gesetzliche Vermittlung läßt sich nicht ohne Aufhebung des alttest. νόμος denken, welche aber keine reine Negation sein kann, weil Gott der Gesetzgeber dadurch in Widerspruch mit sich selbst treten würde; sie erfolgt also dadurch, daß die alttest. νόμοι ihrer Aeußerlichkeit entkleidet, auf ihr Wesen gebracht, daß sie vergeistigt und verinnerlicht werden. — Dieser innerliche Zusammenhang der beiden Aussagen wird dadurch nicht aufge-

hoben, daß die weitere Ausführung des διδοῦς νόμου; μου bei Jer. 31, 33 hier weggelassen ist (wie Hofm. behauptet), vielmehr wird dadurch die sachliche Zusammengehörigkeit der beiden genannten Momente nur deutlich gemacht; und die Copula καί ist nicht Vertauschung des ἔτι, sondern mit dem folgenden Satze aus der Weißagung herübergenommen, von der Weißagung aber nur dieser letzte Satz aufgenommen, weil es dem Verf. hier nur darauf ankam, die absolute Sündenvergebung als den wesentlichen Inhalt des N. B. anzugeben, woraus er dann v. 18 erweist, daß mit der Verwirklichung der Sündenvergebung ein weiteres Opfer für Sünden ausgeschlossen wird. — Τοῦτων v. 18 ist nicht Neutrum, sondern weist auf ἀμαρτιῶν und ἁνομιῶν zurück; und zu οὐκέτι ist einfach ἔστιν zu ergänzen.

Mit diesem aus v. 11—17 gezogenem Resultate ist nicht nur der Beweis dafür erbracht, daß mit der durch den Opfertod Christi inaugurierten Vermittlung des N. B. die Gültigkeit der Sünanstalt des Gesetzes aufgehoben ist, sondern zugleich die ganze Erörterung über den Vorzug des Hohepriestertums Christi vor dem levitischen Priestertum (von c. 7 an) zum Abschluß gebracht, so daß der Verf. mit der v. 19—39 noch folgenden erneuten Paränese zu dem Ausgangsgedanken dieses Abschnitts c. 4, 14—16 zurückkehren und damit den ganzen mittleren Teil seines Briefes abrunden kann.

V. 19—39. Ermunterung zu glaubensfreudigem Ergreifen und beharrlichem Festhalten des durch Christum dargebotenen Heils. — Auf Grund der vorhergehenden Anlegung der hohepriesterlichen Leistung Christi wird in v. 19—25 die Ermunterung zu glaubensvollem Hinzutreten zu Gott, zum Festhalten der christlichen Hoffnung und zu gegenseitiger Ermunterung zur Liebe und zu guten Werken erneuert, sodann in v. 26—31 durch ernste Warnung vor den Folgen des Abfalls verschärft, endlich durch eine Erinnerung der Leser an die Zeit der ersten Liebe und den Hinweis auf die Nähe der Parusie des Herrn die Notwendigkeit ihrer Befolgung klar gemacht.

V. 19—25. Beweggrund und Inhalt der Ermunterung. — V. 19. „Da wir nun, Brüder, Zuversicht haben zum Eingang in das Heiligtum im Blute Jesu, V. 20. welchen er uns eingeweiht hat als einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang d. i. sein Fleisch, V. 21. und einen großen Priester über das Haus Gottes haben; V. 22. so lasset uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in Glaubensvölligkeit, besprengt die Herzen reinab von bösem Gewissen, V. 23. und gewaschen den Leib mit reinem Wasser; lasset uns festhalten das Bekenntnis der Hoffnung unbeugsam, denn treu ist der die Verheißung gegeben hat, V. 24. und lasset uns achthaben auf einander zur Anreizung zu Liebe und guten Werken, V. 25. nicht verlassend unsere eigene Versammlung, wie Eitlicher Gewonheit ist, sondern Zuspruch tuend, und das um so mehr, als ihr den Tag herannahen sehet“. — Der Inhalt dieser Ermunterung ist der in 4, 14—16 sehr ähnlich, nur der dogmatischen Ausführung über das Hohepriestertum Christi entsprechend erweitert und modifiziert. Mit ἔχοντες οὖν wie 4, 14 anhebend lautet die Ermunterung

hier *προσερχώμεθα* — *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος* — καὶ *κατανοῶμεν ἀλλήλους* κτλ. v. 22. 23 u. 24, dagegen in 4, 14 u. 16: *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας* und *προσερχώμεθα* — *τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος*. Dort ist das Festhalten des Bekenntnisses vor dem Hinzutreten zum Gnadenthron, hier dagegen das *προσερχώμεθα* vor dem *κρατῶμεν* genannt und *κρατῶμεν τ. ὁμολ.* durch *κατανοῶμεν cel.* verstärkt. Denn bei 4, 14 ff. handelte es sich zunächst um das Bekenntnis zur Person Jesu des Sohnes Gottes und unsers Hohenpriesters, hier dagegen um die Zueignung der durch die hohepriesterliche Tätigkeit Christi erwirkten Tilgung der Sünden, kraft welcher wir Gemeinschaft mit Gott pflegen können und sollen. — Als Motiv der Ermahnung hebt der Verf. in v. 19 u. 20 aus der dogmatischen Darlegung des hohepriesterlichen Wirkens Christi, folgerungsweise (οὖν) zwei Hauptmomente heraus: daß wir Zutritt zum Eingang in das Heiligtum erlangt und daß wir an Christo einen großen Priester haben. Zur Anrede *ἀδελφοί* vgl. 3, 1. 12 u. 13, 22. — *παρρησία* freudige Zuversicht wie 3, 6. Mit Unrecht erklärt Kurtz die Uebersetzung Luthers: ‚da wir nun Freudigkeit zum Eingange haben‘, für unangemessen, weil sie eine Willensrichtung als schon vorhanden voraussetze, zu der der Verf. erst ermahnt. Denn *παρρησία* bedeutet ebenso wenig ‚verbürgte Gewißheit‘ (Kurtz), als ‚Berechtigung‘ (Grot., Schulz u. A.), sondern das Gut freudiger Zuversicht. Dieses ist aber keine Willensrichtung, sondern eine Gemütsverfassung, welche der Verf. als mit dem Christenstande gegeben hier wie 3, 6 bei den Lesern voraussetzt, und sie nicht zu erwerben, sondern festzuhalten ermahnt (Hofm.). *εἰσοδος τῶν ἁγίων* Eingang in das himmlische Heiligtum, wo Gott thronet; nicht der Eintritt, sondern der Weg in dasselbe, wie aus dem folgenden *ὁδόν* vgl. mit *τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν* 9, 8 erhellt. Diesen Eingang haben wir *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ* auf Grund d. i. kraft des Blutes Jesu, das er durch sein Selbstopfer für uns vergossen hat. Hiernach ist *ἐν τῷ αἵμ.* nicht mit *εἰσοδόν* so zu verbinden, wie 9, 25 vom levit. Hohenpriester gesagt ist *εἰσέρχεται ἐν αἵματι ἄλλοτρίῳ* (Bl.), weil nicht von Christi, sondern von unserem Eingang die Rede ist. *ἐν τ. αἵμ.* gehört vielmehr zu *ἔχοντες παρρησίαν*: kraft des zur Sünung unserer Sünden vergossenen Blutes Jesu haben wir freudige Zuversicht, zu Gott hinzutreten. Vgl. zur Sache Eph. 3, 12. Inwiefern wir diese Zuversicht gewonnen haben, sagt der folgende Satz: *ἦν sc. εἰσοδόν* — *ἐνεκαίνισεν sc. Ἰησοῦς* welchen Eingang Jesus uns eingeweiht hat, indem er als *πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν* ihn zuerst gegangen ist und für uns gebahnt hat als neuen und lebendigen Weg. *ἐγκαίνισαι* einweihen für sofortige Benutzung, was aber nicht voraussetzt, daß er vorher schon vorhanden war, wie ein Haus gebaut sein muß, um es durch Beziehen desselben für den Gebrauch zu weihen, sondern so, daß der Weg durch Jesu Opfergang entstanden ist (Hofm., Holtzh.). Denn es heißt ja: *ἐνεκαίνισεν ἡμῖν* er hat ihn uns, zu unserem Besten geweiht, daß wir ihn fortan gehen sollen. *πρόσφατος* eig. frisch geschlachtet, dann überhaupt: frisch, neu, *recens*; in Verbindung mit *ὁδός* neu eröffnet, da er vor kurzem noch nicht vorhanden war. *ζῶσα*

lebendig, lebenskräftig, der aus Gott geborenes Leben zum Grund und Boden hat, und dem, welcher ihn betritt Lebenskraft gewährt dahin zu kommen, wohin er will (*Lün., Del., Hofm.* u. *Weiß* bibl. Theol. S. 524).

Gebahnt hat ihn Jesus uns durch den Vorhang d. i. durch sein Fleisch. Für das Verständnis dieser Worte ist die Tatsache zu erwägen, daß nach Mtth. 27, 51 beim Tode Jesu der Vorhang im Tempel zerriß, zum Zeichen, daß nun der Eingang in das Allerheiligste geöffnet sei. Der Vorhang im Tempel, wie in der Stiftshütte verschloß den Eingang in das Allerheiligste, wo Gott thronte, der Gemeinde des A. Bundes, daß niemand zu Gott hinzutreten konnte. Nur der Hohepriester durfte ihn einmal im Jare heben, um mit Sünblut vor den Thron Gottes zu treten. Damit war aber der Vorhang nicht weggenommen. Der Zugang zum Allerheiligsten blieb verschlossen, bis der Vorhang beim Tode Christi zerriß. Durch die Hingabe seines Fleisches d. i. seines irdischen Leibes in den Tod brachte Jesus das vollgültige Sünopfer für die Sünden der Menschheit. Mit seinem Selbstopfer zerriß er den Vorhang, welcher das himmlische Heiligtum verdeckte. In diesem Sinne bezeichnet der Verf. das Fleisch Jesu als den Vorhang, der durch seinen Opfertod hinweggetan wurde, um den Eingang zum Throne Gottes zu eröffnen. *διὰ* ist nicht local: durch den Vorhang hindurch zu fassen, sondern drückt die Vermittlung aus, das Mittel durch welches etwas erzielt oder gewirkt wird. Der alttest. Hohepriester ging nicht durch den Vorhang hindurch, sondern dadurch, daß er den Vorhang beiseite schob, ins Allerheiligste. Ebenso ging Christus nicht durch sein Fleisch hindurch in das himmlische Heiligtum zu Gott, sondern dadurch daß er sein Fleisch in den Tod gab, um durch dieses Opfer uns den Zugang zu Gott zu bahnen. Von Durchgehen (*διελθεῖν*) *διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* ist nicht die Rede. Auch läßt sich *διὰ τοῦ καταπέτασματος* *cel.* nicht als mit *πρόσφατον* u. *ζῶσαν* parallel stehende Näherbestimmung mit *ὁδόν* verbinden, weil dabei *ὁδῶν* oder *ἀγούσων* sich nicht von selbst zur Ergänzung darbietet, wie mit vielen alten Ausll. noch *Bl., de W., Lün.* u. *Kurtz* meinen. — *διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* entspricht dem *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*, ähnlich wie Eph. 2, 13 f. *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* dem *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*; und *διὰ τοῦ καταπέτασματος* ist mit *ἐνκαίνισεν* zu verbinden (vgl. *Böhme, Del., Hofm.* u. A.). Es handelt sich ja um einen Weg, den zu gehen Jesus uns gebahnt hat; für uns aber geht der Weg zu Gott nicht durch den Vorhang d. i. das Fleisch, welches für Jesum, so lange er im irdischen Leben stand, ein ihn von Gott im Himmel scheidender Vorhang gewesen ist. Denn wenn gleich Jesus auf Erden in steter Gemeinschaft mit dem Vater stand, so war diese Gemeinschaft doch durch die Schwachheit des Fleisches eingeschränkt, keine unbedingte Gemeinschaft der überweltlichen Herrlichkeit Gottes (*Hofm.*). Erst mit seiner Erhöhung zur Rechten des Thrones Gottes ist er mit seiner verklärten menschlichen Natur in die Herrlichkeit, die er als Logos von Anbeginn hatte, eingegangen; aber nicht durch sein Fleisch hindurch, sondern mittelst der Hingabe des

Leibeslebens in den Tod, die für ihn der Weg zur Verklärung der angenommenen Menschennatur wurde.

In v. 21 folgt das zweite Motiv zur Ermanung: *καὶ σὺ ἔχοντες ἱερέα μέγαν* und haben einen großen Priester, der über das Haus Gottes waltet. *ἱερέα μέγαν* ist nicht nach der LXXÜbersetzung von ἱερεὶς ἡγεμὴν Bezeichnung des Hohenpriesters, sondern ist nach ἀρχιερέα μέγαν 4, 14 zu erklären, obschon ἱερέα nicht beliebig für ἀρχιερέα gewält und mit diesem gleichbedeutend ist (gegen *Klee*, *Ev.* u. A.). In Verbindung mit ἐπὶ τὸν οἶκον τ. θεοῦ war nicht ἀρχιερεὺς sondern ἱερεὺς die richtige Bezeichnung Jesu, weil er da nicht hinsichtlich dessen in betracht kommt, was ihn dem gesetzlichen Hohenpriester in der diesem sonderlich eignenden Dienstleistung gegenbildlich macht, sondern als Priester schlechthin' (*Hofm.*). — μέγαν wie 4, 14 als der Son, der nach Darbringung seines Selbstopfers sich zur Rechten Gottes gesetzt hat und als Priester und König die Gemeinde Gottes überwaltet. Die Verbindung mit ἐπὶ τὸν οἶκον τ. θεοῦ ist nach υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον 3, 6 zu erklären und οἶκος τοῦ θεοῦ hier wie dort die Gemeinde Gottes, nicht der Herrlichkeitshimmel als Behausung Gottes (*Theoph.*, *Bl.*, *de W.*, *Lün.* u. A.). Noch weniger lassen sich diese beiden Bedeutungen vereinigen, insofern als Haus nicht bloß die Wohnung einer Familie, sondern auch diese selbst ist (*Del.*). Für diese Combination fehlt jede Berechtigung. Für die Bezeichnung der Stiftshütte, des Tempels oder ihres himmlischen Gegenbildes als οἶκος τοῦ θεοῦ liefert der ganze Brief keinen Beleg. Auch folgt daraus, daß Jesus in den Himmel eingegangen ist (4, 14. 8, 2. 9, 11. 12. 24) nicht, daß ‚Haus Gottes‘ hier die vom Glauben zum Schauen gelangte Gemeinde der Vollendeten bezeichne; denn es handelt sich hier nicht darum, was Jesus im Himmel ist, sondern was wir auf Erden an ihm haben, und nicht darum, daß wir im Himmel Aufnahme finden (*Joh.* 14, 2), sondern daß wir auf Erden wol verwaltet sind, worauf v. 24 u. 25 hindeuten' (*Hofm.*, *Kurtz*).

In v. 22 ist zu προσερχόμεθα nach Analogie von v. 1 vgl. mit 7, 25 u. 11, 6 τῷ θεῷ hinzuzudenken: ‚laßt uns zu Gott hintreten‘. Sachlich ist dies zwar gleich τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος 4, 16; aber der Thron der Gnade ist hier nicht genannt und weder das Wohn noch der Zweck des προσερχομαι angegeben, weil beides aus dem Contexte klar ist, nach welchem das Hinzutreten dem Eingehen in das Heiligtum, wo Gott thronet (v. 19), entspricht. προσερχομαι ist sinnbildlicher Ausdruck für das Nahen zu Gott im Gebete. Dies soll geschehen μετὰ ἀληθινῆς καρδίας mit einem Herzen, das so beschaffen ist, wie es sein soll, one Scheinwesen und Heuchelei; ἐν πληροφῶρᾳ πίστεως in Vollgewisheit des Glaubens; nicht daran zweifelnd daß Gott vermöge der durch Christum verbürgten Gnade das Gebet erhört. — Bedingung für diese Herzensverfassung als die subjective Befähigung für das προσερχομαι ist Reinigung des inneren und äußeren Menschen von der Sünde.

Diese Bedingung ist in den Participialsätzen angegeben, die als Apposition zu προσερχόμεθα hinzugefügt sind. Zu Gott dem Heiligen

sollen wir treten als βραπτισμένοι κτλ.¹ besprengte an den Herzen vom bösen Gewissen, d. h. durch Besprengung mit dem Sünblute Jesu (vgl. v. 19 u. 12, 29 mit 1 Petr. 1, 2) gereinigt vom bösen Gewissen. βραπτίζειν ἀπό ist prägnanter Ausdruck für: besprengen und dadurch reinigen. συνείδησις πονηρά ist das Bewußtsein der Sünde und Schuld. Der Ausdruck ist bildlich. Wie Israel am Sinai durch Besprengung mit Opferblut für die Aufnahme in den Bund mit Gott geweiht wurde (s. zu 9, 19 f.), so sind wir durch Besprengung mit dem Bundesblute Christi in die Gemeinschaft des neuen Bundes aufgenommen, nicht äußerlich besprengt wie die Israeliten, sondern innerlich an den Herzen und dadurch von dem Bewußtsein unserer Sündenschuld befreit. — καὶ λουόμενοι und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser. Die Beziehung dieser Worte auf die christliche Taufe (τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι Eph. 5, 26) unterliegt keinem Zweifel. Der bildliche Ausdruck βραπτισμένοι im parallelen Gliede berechtigt nicht dazu, das Gewaschensein am Leibe mit Ausschluß der Taufe nach Ezech. 36, 25 mit *Calv.* u. A. auch bildlich zu erklären von der Mitteilung des heiligen Geistes, oder mit *Limborch*, *Ebr.* u. A. von dem Reingewaschensein von Sünden oder mit *Reuß* von der Reinigung durch das Blut Christi. Diese Deutungen werden schon durch τὸ σῶμα, welches auf einen äußerlichen Act hindeutet, als unrichtig erwiesen. Der Ausdruck: ‚Ich sprengte über euch reines Wasser, daß ihr rein werdet‘ bei Ezech. ist für die vorliegenden Worte ebenso wenig maßgebend, wie die Gesetzesvorschrift, daß die Priester sich für die Ausrichtung des Dienstes waschen sollten, Exod. 29, 4. 30, 19 ff. 40, 30 ff. Lev. 16, 4. — καθαρόν heißt das Wasser, sofern es reinigende Kraft besitzt. Doch handelt es sich hier nicht um Herstellung der Reinheit des Leibes, sondern um eine Reinigung geistlicher Art, dargestellt durch Waschung am Leibe, da gewaschen am Leibe der Reinigung des Herzens vom bösen Gewissen correspondirt und σῶμα neben καρδιά genannt ist, um den Menschen nach seinem inneren Wesen und seiner äußeren Erscheinung zu bezeichnen. Der καρδιά entspricht σῶμα, nicht σάρξ (vgl. 9, 13), weil zu diesem πνεῦμα den Gegensatz bildet.

Die Taufe ist nach Tit. 3, 5 λουτρὸν παλιγγενεσίας und nach 1 Petr. 3, 21 nicht Abtun des Unflats am Fleische, sondern Verlangen nach gutem Gewissen in bezug auf Gott. Durch sie werden wir von Sünden rein gewaschen (Act. 22, 16. 1 Kor. 6, 11). Hiernach läßt sich das Verhältnis der beiden Participialsätze nicht so bestimmen, daß der Verf. sich die Gotteswirkung auf unsere συνείδησις außersacramentlich und die Gotteswirkung auf unser σῶμα sacramentlich vermittelt gedacht habe (*Del.*). Denn ‚wenn sich auch die Schrift sonst nirgends so ausdrückt, daß wir bei der Taufe mit Christi Blut besprengt werden und deshalb βραπτισμὸς αἵματος 1 Petr. 1, 2 sich nicht auf die Taufe beziehen läßt, und wenn auch auf Grund von Joh. 6 neben der sacrament-

1) Ueber die Form βραπτισμένοι in *κ^cACD*P al.* statt der *Rec.* ἐβραπτισμένοι s. *Winer's* Gramm. S. 72 der 7. Ausg.

lichen Nießung des Leibes und Blutes Christi eine außersacramentliche, unmittelbar mit dem Glauben gegebene Besprengung mit dem Blute Christi, eine rein innerliche wiederholungsfähige Besiegelung des Gnadenstandes mittelst des Blutes, welches das fortgehend wirksame Mittel unserer Heiligung ist (1 Joh. 1, 7), anzuerkennen ist: so darf doch hier wegen der Correlation von καρδιά und σῶμα das Besprengtsein des Herzens nicht von dem Gewaschensein des Leibes getrennt und jenes als außersacramentliche, dieses als sacramentlich vermittelte göttliche Gnadenwirkung betrachtet werden, weil weder die unmittelbare, außersacramentliche göttliche Gnadenwirkung bloß das Herz, noch die sacramentlich vermittelte bloß den Leib von Sünden reinigt, wie denn Herz und Leib im lebenden Menschen sich nicht von einander scheiden lassen. Die beiden Vorgänge sind daher nur als die beiden Seiten der durch die Taufe vermittelten Aufnahme in die Gemeinschaft Christi zu denken und auf den Wesensbestand des Menschen so verteilt, daß die innere, das Gewissen von der Sündenschuld reinigende Gnadenwirkung nach dem Typus der alttestl. Bundesschließung als Besprengung des Herzens mit dem sündenden Bundesblute Jesu, und die Einwirkung derselben Gnade auf die Naturseite des Menschen als Abwaschung des Leibes dargestellt ist, um die in der Taufe sacramentlich besiegelte Wiedergeburt d. i. die Rechtfertigung und Heiligung des ganzen Menschen nach Geist und Leib auszudrücken. Da der Verf. die Taufe nicht ausdrücklich erwähnt, sondern nur von Waschung des Leibes redet und die sinnbildliche Bedeutung dieses Ausdrucks aus dem A. Test., besonders deutlich aus Ezech. 36, 25 bekannt voraussetzt, so berechtigt seine Ausdrucksweise nicht zu der Folgerung, daß er die Taufe als Besprengung mit Christi Blut gedacht habe, obgleich uns durch sie die durch Christi Sünopferblut erworbene Heilsgnade zugeeignet wird.

Als mit dem Blute Jesu Besprengte und mit reinem Wasser der Taufe Gewaschene sind wir geistlich befähigt, auf dem durch Christum als neuen Weg geweihten Eingang ins Heiligum vor Gott hinzutreten. So schließen sich die beiden Participialsätze passend an προσερχόμεθα an. Und der Participialsatz vor προσερχόμεθα gibt die objectiven Gnadengüter an, welche unsern Hinzutritt zu Gott ermöglichen, der Doppelsatz βεραντισμένοι — — καθαρῶ die uns persönlich zu eigen gewordenen Bedingnisse der Befähigung zum Hinzutritt. So hat schon *Del.* das Verhältnis des participialen Doppelsatzes v. 22 zu der dem προσερχόμεθα vorausgegangenen Begründung (ἐχόντες παύρησιαν *et.* richtig bestimmt und folgendermaßen erläutert: „Der Zugang zum Allerheiligsten ist zu freier und frühlicher Nutzung offen und der jenseits waltende Priester ist unser Versöner. Dadurch ist uns ermöglicht, in Gottes Nähe zu treten; aber wie könnten wir es, wenn wir als Unheilige das Heiligum zu betreten fürchten müßten? Die beiden Participie besagen, wie wir vor ihm erscheinen können und sollen: Eine zwiefache Heilswirkung, die an uns geschehen, hat uns ein für allemal in den Stand gesetzt, heilig dem Heiligen zu nahen. Dazwischen benennt μετὰ ἀληθ. καρδίας ἐν πληροφ. πίστει den jenem

objectiven und diesem persönlichen Tatbestande entsprechenden Seelenzustand, in welchem das Herzukommen geschehen soll⁴.

Gegen die Verbindung der Participp. *βεραντισμένοι* und *λελουμένοι* mit *προσερχόμεθα* hat *Hofm.* eingewandt: „Wenn sich einer durch vorausgegangenen Participialsatz begründeten Ermanung ein anderer Participialsatz anschließt, so sollte man meinen, er benenne im Unterschiede von dem Vorausgegangenen, hier also auf gleicher Linie mit *μετὰ ἀληθ. καρδίας* und *ἐν πληροφορίᾳ πίστεως* die Art und Weise, wie das geschehen solle, wozu ermant wird. Dazu sei aber weder *βεραντισμένοι κτλ.* noch *λελουμένοι κτλ.* geeignet, wol aber ebenso geeignet, die folgende Ermanung zu begründen, wie die vorhergehende in dem Participialsatze v. 19 f. ihre Begründung hat⁴. Allein sollten die Participialsätze v. 22 f. auch für die Begründung des folgenden *κατέγωμεν* ganz geeignet sein, so hat doch *Hofm.* nicht erwiesen, daß sie für den Anschluß an *προσερχόμεθα* ungeeignet seien, sondern nur die Trennung der beiden Participia durch Verbindung des *βεραντισμένοι* mit dem Vorhergehenden und des *λελουμένοι κτλ.* mit dem Nachfolgenden als unstatthaft dargetan.¹ Aber um die oben nach *Del.* angenommene Bestimmung des Verhältnisses dieser Sätze zum Vorhergehenden zu entkräften, dazu reicht der Einwand nicht hin, daß „der Apostel nicht vor Gott hinzutreten, sondern mit wahrhaftigem Herzen und Völligkeit des Glaubens ihn anzugehen ermant und diese Ermanung nicht durch den Hinweis auf objective Gnadengüter begründet“, und „daß die Zuversicht, die wir besitzen, kein objectives Gnadengut sei, sondern ein uns persönlich zu eigen gewordenes Bedingnis der Befähigung, so zu Gott zu beten“ (*Hofm.*). Denn diese Zuversicht gründet sich ja auf die objective Heilstatsache der durch die Taufe uns verbürgten Reinigung von unserer

Die Trennung des *βεραντισμένοι κτλ.* von *καὶ λελουμένοι cet.*, für welche *Lün.* u. *Kurtz* sich entschieden haben, um *καὶ* vor *λελουμ.* als Copula der beiden Hauptsätze *προσερχόμεθα* und *κατέγωμεν* zu gewinnen, scheidet schon daran, daß — wie selbst *Kurtz* zugestehet — dadurch „sachlich offenbar Zusammenhängendes auseinandergerissen wird — eine Zusammengehörigkeit, die sich in dem gemeinsamen initiatorischen Charakter der beiden Verba *βαντίσειν* und *λούειν* sowol wie in der gegenseitigen Ergänzung der Reinigungsobjecte *καρδία* und *σῶμα* (Inneres und Aeußeres) ausspricht; wozu noch kommt, daß das *λελουμένοι*, da im alttest. Cultus, zu welchem doch hier die Ausdrücke in gegenbildliche Beziehung gestellt sind, die Waschung durchweg als Vorbereitung zum Gottesdienst gilt, offenbar besser als Vorbedingung des *προσερχόμεθα* denn das *κατέγωμεν* angesehen werden kann⁴. — Der Versuch, trotz dieses engen Zusammenhangs die Trennung der beiden Sätze durch die Vermutung zu rechtfertigen, daß der Verf. nach ursprünglicher Absicht die Ermanung mit *καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῶ* habe schließen wollen und nur dadurch, daß ihn das Wasserbad der Taufe an das Bekenntnis der christlichen Hoffnung erinnerte, veranlaßt worden sei, auch noch zum Festhalten dieses Bekenntnisses zu ermanen, wodurch sich dieser Participialsatz unvermerkt von der Ermanung, zu der er gehörte, ablöste und mit der anfänglich berücksichtigten verknüpfte (*Kurtz*) — dieser Versuch ist nichts weiter als ein Auskunftsmittel der Verlegenheit, wobei die allgemein anerkannte Sorgfalt des Verf. in der Gedankengliederung, Satzbildung und Wortstellung außer Acht gelassen worden.

Sündenschuld. Die beiden Participialsätze sind demnach für die Verbindung mit *προσερχόμεθα* vollkommen geeignet, wie dies auch *Hofm.* anerkennt, indem er bemerkt, daß, was die Participia *perf.* als ein für allemal geschehen besagen, eins ist mit unserer Einverleibung in die Gemeinde Christi. Diese Tatsache befähigt uns, mit Freudigkeit in völliger Glaubensgewisheit vor Gott hinzutreten. Die folgende Ermanung aber: das Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten, gründet der Verf. nicht bloß auf unsere Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi, sondern darauf, daß wir durch Christum freien Zugang zu Gott erlangt haben und als Zugehörige seiner Gemeinde dazu befähigt sind. Diesen beiden Tatsachen soll unser Verhalten entsprechen. Der Anschluß des *κατέχωμεν* ohne Copula an den gesamten Inhalt von v. 19—22 ist weniger hart, als die Verbindung der Participialsätze *βεραντισμένοι* und *λελουμένοι* mit *κατέχωμεν*. Die Anreihung des dem *προσερχόμεθα* correspondirenden *κατέχωμεν* ohne *καί* erklärt sich daraus, daß in v. 24 noch *καί κατανοῶμεν* folgt; und die Ungleichmäßigkeit der beiden Sätze *κατέχωμεν . . .* und *καί κατανοῶμεν* ist nicht größer als die dem *προσερχόμεθα* vorausgegangene Begründung durch die Sätze: *ἔχοντες παθήσασιν . . . τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* und *καί ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ*.

„Lasset uns festhalten das Bekenntnis der Hoffnung unbeugsam.“ Zum Festhalten des Bekenntnisses hat der Verf. schon 4, 14 ermahnt, dort aber zum Bekenntnisse Jesu als großen Hohenpriesters. Hier mahnt er zum Festhalten des Bekenntnisses der Hoffnung d. h. nicht „das Bekenntnis der Hoffnung“ (*Läm.*), denn das kann man nicht festhalten, sondern das Bekenntnis, in welchem die Christen Hoffnung sich ausspricht, wenn wir der Gemeinde Christi angehören (3, 6). *ἀκλινη* als unbeugsam, daß wir uns durch nichts daran irre machen oder davon abwenden lassen. Das Bekenntnis der Hoffnung nennt aber der Verf. nicht, weil es „nach seiner Anschauung der wesentlichste Teil des Bekenntnisses ist, auf welches und zu welchem wir getauft sind“ (*Kurtz*), sondern weil seinen Lesern, obgleich sie an Jesum glaubten, die Hoffnung wankend werden wollte, welche dieser Glaube in sich schließt (*Hofm.*). Dies erhellt aus der Begründung *πιστός* treu, zuverlässig in dem was er verspricht, ist *ὁ ἐπαγγελιάμενος* der die Verheißung, welche den Gegenstand der christlichen Hoffnung bildet, gegeben hat, nämlich Gott, vgl. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. 1 Kor. 1, 9.

V. 24. Der Völligkeit des Glaubens und dem Festhalten am Bekenntnisse soll auch der Lebenswandel entsprechen. So schließt sich *καί κατανοῶμεν* an, die Manung: achtzuhaben auf einander *εἰς παροξυσμὸν κτλ.*, zu gegenseitiger Anreizung zu Liebe und guten Werken. *παροξυσμός* findet sich im N. T. noch Act. 15, 39, aber im üblen Sinne: Aufreizung, Erbitterung; so auch Deut. 29, 28. Jer. 32, 37 und bei den Klassikern. Doch kommt bei diesen das Verb. *παροξύνειν* auch im guten Sinne vor; so *Xenoph. Memor. III, 3, 13. Thucyd. VI, 28* und so hier *παροξυσμός* Anreizung, Anregung *ἀγάπης* zu Liebe, Liebe zu üben und in guten Werken zu betätigen. Die Verbindung *καλῶν ἔργων* mit *ἀγάπης* zeigt, daß *ἀγάπη* nicht auf die Bruderliebe zu beschränken, sondern allgemein christliche Liebe gegen den Nächsten gemeint ist.

Diese Manung wird v. 25 verstärkt durch die Erläuterung: nicht verlassend die gemeinsame Versammlung. ἐπισυναγωγή Versammlung an einem Ort oder zu einem bestimmten Zweck ist nicht die Christenheit oder christliche Gemeinde (*Calv., Bl.* u. A.), sondern die an einem Orte versammelte Gemeinde, die durch ἐαυτῶν als die eigene gottesdienstliche Versammlung der Leser des Briefes bezeichnet ist. Dies fordert nicht nur ἐγκαταλείπειν verlassen, im Stiche lassen, sondern auch der Gegensatz ἀλλὰ παρακαλοῦντες, wozu sich one Schwierigkeit aus v. 24 ἀλλήλους ergänzen läßt, vgl. 3, 13. Keiner soll sich der Versammlung zu gemeinsamer Erbauung entziehen, sie seiner Beteiligung und Mitwirkung entraten lassen (*Hofm.*), vielmehr soll jeder durch geistlichen Zuspruch den Zweck dieser Versammlungen zu fördern suchen. Das ἐαυτῶν statt des einfachen ἡμῶν hat besonderen Nachdruck, im Gegensatz gegen die fremden d. h. die jüdischen religiösen Versammlungen. Doch läßt sich daraus nicht folgern, daß die τινές, welche dies zu tun gewont waren, den Synagogenversammlungen den Vorzug gaben, wie *Lün.* meint und παρακαλεῖν von der Ermunterung zum ununterbrochenen Besuche der eigenen d. h. christlichen Versammlungen versteht. Dies kann παρακαλοῦντες ἀλλήλους oder ἐαυτούς one nähere Bestimmung unmöglich bedeuten. Gegenstand und Zweck des παρακαλεῖν läßt sich nicht sowol aus dem negativen ἐγκαταλείπειν, als vielmehr aus dem Hauptsatz κατανοῶμεν κτλ. entnehmen. Die Leser werden ermant, die Gemeindeversammlung nicht im Stich zu lassen, sondern in derselben einander durch geistlichen Zuspruch in Eifer zu Liebe und guten Werken zu stärken. So gefaßt entspricht παρακαλοῦντες der Parallelstelle 3, 13, auf welche auch die Schärfung der Ermanung durch die Erinnerung an die Nähe des Tages des Herrn zurückweist. Wie dort παρακαλεῖτε ἐαυτούς durch den Zusatz ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται verstärkt ist, so hier durch τοσοῦτον μᾶλλον κτλ. und dies um so mehr, als ihr den Tag nahen sehet. ἡ ἡμέρα ist der Tag der Zukunft Christi zum Gericht. Mit dem Uebergang in die Anrede βλέπετε beruft sich der Verf. auf das eigene Urteil der Leser: ihr sehet den Tag herankommen sc. an den Zeichen der Zeit, um seiner Ermanung Nachdruck zu geben. Zur Sache bemerkt *Del.* treffend: ‚der Tag Christi ist zwar seit seiner Auffart immer nahe, mit jedem Augenblick, den wir erleben, rückt er näher und wir müssen allezeit auf seinen Anbruch gefaßt sein; aber wie nahe lag der Gedanke an diese Nähe zur Zeit unseres Briefes, wo das Gericht über die heilige Stadt bevorstand, welches zwar noch nicht der große Tag selbst, aber doch seine blutige und feurige Morgenröte gewesen ist‘.

V. 26—31. Warnung vor dem Abfall von Christo. Wie der Verf. schon in 3, 7—19 u. 4, 11—13 die Manung zum Festhalten der christlichen Hoffnung durch die Erinnerung an das Gericht, welches Israel in der Wüste durch seinen Unglauben sich zugezogen, begründet und in 6, 4—8 schon ausgesprochen hat, daß die von der erkannten christlichen Wahrheit Abfallenden durch kein Sünopfer wieder zur Sinnesänderung erneuert werden können, so verstärkt er hier die in v. 19—25

erneuerte Ermanung zu glaubensfreudiger Benutzung des Zugangs zu Gott durch den Beweis aus der Schrift, welch furchtbarem Gerichte die Abtrünnigen entgegengehen.

V. 26. „Denn wenn wir eigenwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, so ist nicht mehr für Sünden ein Opfer übrig, V. 27. sondern *ein* furchtbares Erwarten des Gerichts und eines Feuers Eifer, das die Widerwärtigen verzehren wird. V. 28. Hat einer das Gesetz Mose's gebrochen, so muß er one Erbarmen auf zwei oder drei Zeugen hin sterben. V. 29. Einer um wie viel, meint ihr, ärgeren Strafe wird der wertgeachtet werden, der den Son Gottes mit Füßen getreten hat, und das Blut des Bundes für gemein geachtet, in welchem er geheiligt worden, und den Geist der Gnade geschmähet hat?“ — Durch γάρ wird die folgende Warnung weder an ἐγκαταλείποντες angeknüpft, noch als Begründung der sittlichen Ermanung v. 19–25 eingeführt. γάρ knüpft an den letzten Satz von v. 25 τοσοῦτω μᾶλλον *cet. an.* Die Erinnerung an den nahenden Tag des Gerichts ist als Motiv zur Beherzigung des Wortes der Ermanungen zugesetzt. Dieses Motiv wird in v. 26 f. begründet durch den Satz, daß es für eigenwilliges Sündigen nach erkannter Wahrheit kein Sündopfer mehr gibt, sondern nur furchtbares Erwarten des Gerichts. Dieser Satz wird dann v. 28 aus dem Gesetz bewiesen und v. 29 f. auf den Abfall vom christlichen Glauben angewandt. — Die Sünde, welche dieses Gericht nach sich zieht, charakterisirt der Verf. v. 26 als ἐκούσιως ἀμαρτάνειν, eigenwilliges Sündigen, und zwar wie aus dem Partic. Präs. sich ergibt, als andauerndes, nicht bloß momentanes Sündigen, nach Empfang der Erkenntnis der Wahrheit, also als bewußte Auflehnung wider die erkannte Wahrheit. ἐκούσιως eigenwillig, von *Luther* populär durch mutwillig verdeutsch, ist der Gegensatz von ἀκούσιως. Im mos. Gesetze werden die Sünden, welche durch Opfer gesünt werden können, als הַשְׁקֵיפָה oder רֵצַח בְּרֵלֵי רֵצַח begeben bezeichnet (Lev. 4, 22. 27. 5, 15. Num. 15, 27 ff. Deut. 19, 4). Dieses Merkmal ist in der LXX durch ἀκούσιως wiedergegeben. Dagegen sollen die בְּרֵי רֵמִיָה, LXX ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας Num. 15, 30 begangenen mit dem Tode bestraft werden. Vgl. *m. bibl. Archäol.* §. 44. S. 231. Dieses Sündigen mit willentlicher Auflehnung oder Empörung gegen Gottes Willen und Gebot nennt unser Verf. ἐκούσιως ἀμαρτάνειν, weil er die LXXübersetzung des בְּרֵי רֵמִיָה für zu eng, den Begriff der Empörungssünden auf Uebermuts- oder Hoffartssünden beschränkend hielt. Näher bestimmte er dasselbe aber durch den Zusatz μετα τὸ λαβεῖν κτλ. nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben. Die Wahrheit ist die Heilswahrheit des Evangeliums, und die Erkenntnis derselben kein bloß verstandesmäßiges, sondern ein durch Herzenserfarung gewonnenes Erkennen, oder Innewordensein seiner beseligenden Gotteskraft, wie es in der Parallelstelle 6, 4. 5 beschrieben ist, und hier in der Schilderung des Abfalls v. 29 vorausgesetzt wird. Für solches Sündigen ist kein sündendes Opfer übrig, weil außer dem alle Sünde wirklich tilgenden Sündopfer Christi kein anderes Opfer in Aussicht steht, welches dem, der das Sündopfer

Christi, nachdem er es sich angeeignet hatte, wieder verleugnet, zur Vergebung seiner Sünde gereichen könnte. Solche wieder zu Sinnesänderung zu erneuern ist nach 6, 4 f. unmöglich. Ihnen bleibt aber ein Doppeltes übrig; subjectiv φοβερά τις έκδοχή κρίσεως, und objectiv πωρός ζήλος ἐσθίου — ὕπεναντίου. Die Erwartung des Gerichts wird durch φοβερά τις als gar furchtbar bezeichnet. Das *indef.* τις wird zu Adjectiven der Qualität und Quantität gesetzt mit rhetorischem Nachdruck; hier in dem Sinne: recht oder gar furchtbar, und läßt sich deutsch durch das emphatische *ein* wiedergeben, vgl. *Winer* S. 160 u. *Kühner II* S. 571.

Dagegen meint *Hofm.*: da der Nachdruck weniger auf φοβερά als auf έκδοχή liege, so dürfte τις vielmehr zu έκδοχή gehören, da von einem Warten auf Gericht doch nur uneigentlicher Weise die Rede sein könne, und dürfte dann nicht blos zu έκδοχή κρίσεως sondern auch zu πωρός ζήλος gehören. Möglich ist die Verbindung des τις mit έκδοχή, da es, obgleich es als Enclitika dem Worte, zu dem es gehört, gewöhnlich nachfolgt, doch in zusammenhängender Rede auch demselben vorangeht und wol auch zwei Wörtern gemeinschaftlich ist (*Kühner II* S. 572 Anm. b); aber hier nicht wahrscheinlich. Denn warum sollte von einem Warten auf Gericht nur in uneigentlicher Weise die Rede sein können? Die Verbindung des τις aber auch mit πωρός ζήλος ist sicher unstatthaft, weil es dazu nicht paßt. Denn mag auch das, was einem solchen Menschen bevorsteht, so geschildert werden, daß die Gemütsstimmung, in der er die Schrecken des zukünftigen Gerichts vorausempfindet, one sich darüber Rechenschaft zu geben, als ein angstvolles Warten auf dasselbe vorgestellt wird, so läßt sich doch πωρός ζήλος nicht, als die Brunst eines die Widersacher Gottes verzehrenden Feuers vorstellen, welches ungeduldig darnach verlangt, in ihnen aufzulodern, wie *Hofm.* den Sinn angibt. — Bei πωρός ζήλος ist πωρός mit Nachdruck vorangestellt, nach dem sich auch der Casus des folgenden Particips gerichtet hat; also nicht Feuereifer (*Luth.*), sondern Eifer eines die Widersacher verzehrenden Feuers. Das Feuer ist als das Feuer des göttlichen Zorns personifizirt, wie denn 12, 29 Gott selbst ein verzehrendes Feuer genannt wird. Dem Verf. scheint bei diesem letzten Satzgliede Jes. 26, 11: ζήλος λήψεται λαόν ἀπαίδευτον καὶ νῦν πῦρ τοὺς ὕπεναντίους ἔδεται vorgeschwebt zu haben. Mit μέλλοντος wird auf den Tag v. 25 hingewiesen, an welchem das lange durch die Langmut zurückgehaltene Zornfeuer mit um so intensiverer Macht hervorbrechen und die Widergöttlichen verzehren wird' (*Del.*).

In v. 28 u. 29 wird das den Abtrünnigen bevorstehende Gericht aus dem Gesetze Mose's durch einen Schluß *a minore ad majus* erläutert. — Bei den Worten ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως nimmt der Verf. nicht auf Stellen des Gesetzes bezug, in welchen für einzelne Verbrechen, z. B. Mord, Mensehndiebstahl, Ehebruch Todesstrafe festgesetzt ist, sondern auf das Gesetz Deut. 17, 2—7, welches einen durch zwei oder drei Zeugen des Götzendienstes überführten Israeliten mit dem Tode zu bestrafen, gebietet. In dieser Stelle ist nicht nur das ἐπὶ δύοίς

ἢ ἑπίσιν μάρτυσιν als Vorbedingung des Todesurteils genannt, sondern auch die Verstündigung als Uebertretung des Bundes (v. 2) bezeichnet, die der Verf. als ἀθετεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως abtun, für nicht verbindlich erklären des Gesetzes Mose's, nicht bloß eines einzelnen Gebotes bezeichnen konnte. Götzendienst war tatsächliche Verleugnung des Bundes, welchen Gott mit Israel geschlossen hatte. — ἐπὶ δύοσιν — μάρτυσιν bei zwei oder drei Zeugen d. h. auf Grund ihrer Aussagen. — Dem Götzendienste als tatsächlicher Lossagung von dem Bunde mit Gott auf dem Boden des A. T. entspricht auf dem Gebiete des N. T. der Abfall vom christlichen Glauben, der aber nach Maßgabe der größeren Fülle des in Christo geoffenbarten Heils viel schwerer gestraft wird. Dies gibt der Verf. durch das zwischen πόσῳ und χεῖρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας eingeschobene δοκσεῖς dem Urteil der Leser zur Erwägung anheim. Da die Todesstrafe die höchste und schwerste ist, welche in diesem Leben ein Missetäter erleiden kann, so kann die schlimmere Strafe sich nur auf den jenseitigen Zustand der Abtrünnigen beziehen. In ἀξιωθήσεται ist Gott als ἀξιῶν zu denken, der als gerechter Richter das Maß der Strafe nach der Größe der Verschuldung abwägt und bestimmt. — Wie schwer aber die Verschuldung dessen ist, der nach empfangener Erkenntnis der Wahrheit vom christlichen Glauben abfällt, das wird in drei Sätzen durch Darlegung des Tatbestandes der Sünde entfaltet. Der vom Glauben Abfallende tritt den Son Gottes mit Füßen. Der Ausdruck καταπατεῖν ist Bild nicht der Mishandlung einer Person mit Fußritten, um sie von sich zu stoßen (*Bl. u. A.*), sondern der Behandlung wie einer unbrauchbaren Sache, die man für nichts achtet und zertritt (*Mth. 5, 13. 7, 6*), also Bild schändester Misachtung, und zwar dessen der als Son gleich Gott seinem Vater geehrt werden soll. Wie die Person des Erlösers so schmätzt der Abtrünnige auch das Heilswerk unserer Versöhnung mit Gott. Das Blut des Bundes ist das Blut, welches Christus zur Stiftung des neuen Bundes, um die Menschheit von der Sünde zu erlösen, vergossen hat (*9, 15 ff.*). Dessen heiligende Kraft achtet ein solcher, nachdem er sie doch selbst an sich erfahren hat, durch seinen Abfall für κοινόν d. h. für profanes Blut eines Menschen, der als Missetäter den Kreuzestod erlitten hat. κοινόν übersetzen *It. u. Pesch. communem*, gemein oder profan; dagegen *Vulg. u. Luth. impurum*, unrein. Zwischen beiden Erklärungen schwanken die alten wie die neueren Ausl., so daß *Del. u. Hofm.* der Bedeutung *gemein, Reichm., Lün., Kurtz* der: *unrein* den Vorzug geben und für letztere Bed. auf 1 Makk. 1, 50. 65 (43 u. 63). Mrk. 7, 2. Act. 10, 14. 28. 11, 8. u. Röm. 14, 14 verweisen. Aber die Verbindung κοινόν ἢ ἀκάθαρτον in den angeff. Stellen der Acta und ἀκάθαρτον ἢ κοινόν in 1 Makk. zeigen schon, daß κοινόν nicht die Bed. unrein hat, sondern zwischen heilig und rein einer- und rein und gemein andererseits zu unterscheiden ist, wie schon im A. T. zwischen diesen beiden Gegensätzen scharf unterschieden wird, vgl. Lev. 10, 10 u. Ezech. 42, 20. Auch in Mrk. 7, 2 ist κοινῶς χερσίν für mit den jüdisch-pharisäischen Satzungen unbekannte griechische Leser durch τούτέστιν ἀνίπταις, nicht ἀκαθάρταις oder μεμιασμένας verdeut-

licht, und aus Röm. 14, 14 läßt sich für κοινόν noch weniger die Bed. unrein begründen. Κοινός gemein, gemeinsam bezeichnet im N. T. das Allgemeine und Gewöhnliche, das mit allen in Berührung kommt, und entspricht dem hebr. כִּי als Gegensatz von שְׂרָפָה אֱלֹהִים, dem Heiligen, Gottgeweihten oder für Gott Ausgesonderten, und erhält kraft dieses Gegensatzes die Bed. *profan* im theokratischen Sinne, in LXX. βέβηλος, d. h. für gottesdienstliche Zwecke nicht tauglich, wenn es auch seiner natürlichen Beschaffenheit nach rein war. So wird z. B. 1 Sam. 21, 5 das gewöhnliche Brot der Israeliten als כִּי שֶׁרָפָה אֱלֹהִים βέβηλος (LXX) gemeines Brot, von den für den Gottesdienst bestimmten s. g. Schaubrotten als heiligem Brot שְׂרָפָה אֱלֹהִים אֱלֹהִים unterschieden, und dadurch das gewöhnliche Brot als für alle zugängliche Nahrung, nicht aber für unrein erklärt. Infolge dieses theokratischen Gegensatzes erhielt dann κοινός im Volksleben die Bed. unrein, dem hebr. נָפֶשׁ entsprechend, so daß das theokratisch gewertete κοινόν eben des Gegensatzes wegen ἀκάθαρτον ist, was an sich nicht notwendig, auch nicht richtig ist (Cremer S. 458). Daraus folgt aber nicht, daß das Thierblut, dessen Genuß den Israeliten verboten war, weil Gott das Blut der Opfertiere zum Sünnmittel für den Altar bestimmt hatte, für unrein geachtet wurde. Vermöge dieser seiner Bestimmung war es vielmehr ἅγιον heilig. In noch höherem Grade als Thieropferblut war das Blut, welches Jesus der Son Gottes zu unserer Heiligung vergossen hat, heiliges Blut. Wer dieses Blut für gemein achtete, wie das Blut eines als Uebeltäter hingerichteten Menschen, der verfälscht einen Erbarmen der göttlichen Strafgerechtigkeit. Er hat den Geist der Gnade verhönt. ἐνοβρίζειν übermütig schmähen. πνεῦμα χάριτος heißt der heilige Geist, sofern er die Gnade Gottes in Christo den Gläubigen vermittelt. Das Schmähen dieses Gnadengutes ist sonach eine Sünde, welche Christus Mth. 12, 31 f. als Lästerung des heiligen Geistes bezeichnet, die weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben wird. — Die drei aorist. Participle καταπατήσας, ἠγγησάμενος und ἐνοβρίσας drücken nicht einmalige oder momentane Handlungen aus, sondern sind nach dem Futur ἀξιώθησεται zu beurteilen, Tatsachen aussagend, die bei dem Gericht, wenn es eintreten wird, als vorhergegangen und abgeschlossen in betracht kommen. Als Aeüßerungen des ἐκουσίως ἀμαρτάνειν sind sie dem Partic. präs. ἀμαρτανόντων v. 26 entsprechend dauernd und zuständig zu denken, in dem Sinne: Alles dies hat der getan, welcher nach erlangter Erkenntnis der Wahrheit eigenwillig sündigt, nicht bloß einmal gesündigt hat, sondern dauernd sündigt (vgl. Kurtz u. Hofm.).

Vergleichen wir nun mit dieser Warnung vor der Sünde des Abfalls von Christo die Aussage in 6, 4–8 über die Unmöglichkeit der Wiedererneuerung der aus dem Gnadenstand Gefallenen, so ist die Sünde in beiden Stellen der Sache nach gleich beschrieben, aber in c. 6 hauptsächlich als eine Verleugnung der köstlichen, von Christo empfangenen Gnadengabe, hier mehr als Verhöhnung der Person des Heilmittlers und des durch seinen Tod uns erwirkten und durch den heiligen Geist zugesicherten Heils der Erlösung von der Sünde und

Versöhnung mit Gott geschildert. Dieser Unterschied hängt damit zusammen, daß der Verf. in c. 6 die Leser seines Briefs zu tieferer Aneignung der Heilswahrheiten ermant, hier dagegen der unter den Christen; an die er sein Schreiben richtet, sich kundgebenden Neigung zum Abfalle vom christlichen Glauben warnend entgegentritt. Dieser Neigung konnte er durch ernste Warnung vor dem furchtbaren Gericht, dem die Abtrünnigen verfallen, erst mit Erfolg entgegenwirken, nachdem er vorher in 7, 1—10, 18 dargetan hat, daß Christus als großer Hoherpriester durch sein Selbstopfer ewige Erlösung erwirkt und damit nicht nur die Sünopfer des A. B., sondern auch den A. B. selbst, als nichts zur Vollendung förend, aufgehoben hat. — Dem entsprechend schließt auch die Warnung in v. 30 f. mit der Erinnerung an den richterlichen Ernst Gottes.

V. 30. „Denn wir kennen den, der gesagt hat: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr; und wiederum: Richten wird der Herr sein Volk. V. 31. Schrecklich ist es zu fallen in die Hände des lebendigen Gottes“. — V. 30 liefert nicht den Beweis aus der Schrift, daß für solche, wie v. 29 geschilderte, die verdiente Strafe nicht ausbleiben kann. οἶδαμεν τὸν εἰπόντα heißt nicht: „wir wissen was es auf sich hat, wenn Gott Vorausverkündigungen wie im Folgenden gibt“ (*Lün.*), oder „wir wissen, daß mit den Drohungen Gottes nicht zu scherzen ist“ (*Kurtz*), sondern: wir kennen den, der die Rache und das Gericht über sein Volk sich vindicirt. Nimmt man dazu, daß nach den angeführten Schriftworten noch folgt: φοβερόν τὸ ἐμπροσθεν κτλ., so besagt οἶδαμεν *cet.*: wir kennen den der solches gesagt hat, als den lebendigen Gott, der ein furchtbarer Richter ist. Und dieser Gedanke dient zur Begründung der Aussage v. 29, wie schwere Strafe die dort geschilderten Abtrünnigen treffen wird. — Der Ton in der ersten Schriftstelle liegt auf ἐμοί und ἐγώ d. i. auf Gott, welcher v. 31 θεός ζῶν genannt wird. — Die beiden Schriftworte sind aus Deut. 32 v. 35 u. 36. Das erste lautet im Grundtexte: עֲשֵׂה נֶקֶם יְיָ מֵעַתָּה und Vergelten; in der LXX nach freier Paraphrase: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀναποδώσω, one λέγει κύριος, das sich zwar aus dem Contexte ergibt, aber in Röm. 12, 19 ebenso wie hier zugesetzt ist.¹ — Mit καὶ πάλιν wird

1) Dieses λέγει κύριος fehlt in unserm V. zwar im *8^oD^c*, etlichen Minusk., Vulg., Copt., Armen., Philox., auch bei *Ambros.* u. *Primas.*, wonach es *Tisch.* in *ed. I. II* u. *VIII* aus dem Texte gestrichen hat, und schon *Beng.* u. *Griesb.* es für eine Glosse hielten. Aber da es doch in *8^oAD^cEKL*, in vielen armen., kopt. u. syr. Handschriften, und bei *Chrys.* u. *Theodrt.* sich findet, so ist es nicht schwach beglaubigt, und kann mit *Del.*, *Alf.*, *Reiche*, *Hofm.* für echt gehalten und die Weglassung mit *Hofm.* daraus erklärt werden, daß es hinter τὸν εἰπόντα, womit Gott als Urheber der Schrift gemeint ist, unpassend erscheinen mochte, dagegen in Röm. 12 hinter γέγραπται γάρ unanständig war. — Der Umstand aber, daß es weder im Grundtexte steht, noch aus der LXX genommen sein kann, hier aber ganz so wie in Röm. 12, 19 vorkommt, würde, falls unser Brief von Paulus verfaßt wäre, kein Bedenken erregen, will aber bei dem nicht paulinischen Ursprung unsers Briefs erklärt sein. *Bl.*, *de W.* nehmen daher an, daß

das zweite Schriftwort eingeführt, wie 1, 5, 2, 13. Dieses lautet κρινεῖ κύριος (s**ADEK* al.) oder κύριος κρινεῖ (nach s**LP* al.) τὸν λαὸν αὐτοῦ, und findet sich gleichlautend außer Deut. 32, 36 noch in Ps. 135, 14, ist aber ohne Zweifel aus der Hauptstelle Deut., nicht aus der Lehnstelle des Ps. genommen. Nach der Meinung von *Lün.* u. A. soll es vom Verf. unsers Briefes in einem vom Originale abweichenden Sinne verwendet sein. Im Originale soll κρινεῖ τὸν λαὸν αὐτοῦ den Sinn haben: „der Herr wird seinem Volke Recht verschaffen; von unserem Verf. aber in der allgemeinen Bedeutung des Gerichtshaltens über sein Volk, so daß die abtrünnigen Glieder desselben der Strafe nicht entrinnen werden, gebraucht sein. Aber κρινεῖν (κῆ) *c. accus. pers.* heißt nirgends: jemandem Recht verschaffen, sondern nur richten oder Gericht halten; und die Erklärung Recht verschaffen, ist auch in Deut. 32, 36 nicht begründet, s. *m. bibl. Comm.* zu d. St. — V. 31. In die Hände Gottes fallen heißt: dem Gerichte Gottes anheim fallen. Dafür entschied sich David 2 Sam. 24, 14 vgl. Sir. 2, 18, als einem gerechten, der Schuld entsprechenden Gerichte, im Gegensatz zu dem Gerichte, wie es von Haß und Ingrimmbeseelte Feinde üben. Im vorliegenden Satze wird es aber in bezug auf die frechen Verächter der göttlichen Gnade furchtbar genannt und Gott der Richter θεὸς ζῶν, als der, welcher mit der ganzen Energie seines absoluten Lebens die verstockten Sünder strafen wird.

V. 32—39. Ermunterung zur Standhaftigkeit im Leidenskampfe. —

Wie 6, 9 lenkt hier der Verf. nach der ersten Warnung vor den schrecklichen Folgen des Abfalls wieder ein zu freundlicher Anerkennung der von den Lesern zur Zeit ihrer Bekehrung zu Christo mit Freudigkeit ertragenen Leiden, um sie zum Ausharren im Kampfe bis zur nahen Zukunft des Herrn aufzufordern. Dort (c. 6) hat er aber die Hoffnung, daß sie nicht aus dem Gnadenstande fallen würden, auf die Gerechtigkeit Gottes, der ihrer Liebesbetätigung gegen seinen Namen nicht vergessen werde, gesetzt; hier dagegen ruft er ihnen die schweren Leiden, welche sie nach ihrer Bekehrung mit Glaubensfreudigkeit ertragen, ins Gedächtnis, um sie aufzufordern, diese Glaubenszuversicht, die großen Lohn habe, in dem gegenwärtigen Leidenskampfe nicht wegzuerwerfen.

V. 32. „Erinnert euch aber der früheren Tage, in welchen ihr nach eurer Erleuchtung vielen [Kampf in Leiden bestanden habt, V. 33. indem ihr teils durch Schmähungen und Drangsale zum Schau-

der Verf. ihn aus dem Römerbrief entlehnt habe, dagegen *Lün.*, daß der Ausspruch in der hier und bei Paulus vorliegenden Gestalt zum Sprichworte, oder wie *Kurtz* mit *Del.* lieber sagen will, ein stereotyper Bestandteil der Kirchensprache geworden war, obwol *Del.* der Entlehnung aus Pauli Mund oder Schrift den Vorzug gibt. Diese Annahme ist jedenfalls der von *Meyer* u. *Kautzsch* (*de V. Ti. locis a Paulo allegatis p. 77*) vorzuziehen, daß sowol Paulus als unser Briefschreiber ihn nach der Paraphrase des Onkelos כְּרִיבֵי נִשְׁבָּחֵי gebildet habe, weil dabei die Uebereinstimmung Beider in dem Satze λέγει κύριος unerklärt bleibt.

sie spielen würdet, teils Genossen der also Wandelnden geworden seid. V. 34. Denn ihr habt sowol den Gefangenen Mitleid bewiesen, als auch den Raub eurer Besitztümer mit Freuden aufgenommen, wol wissend, daß ihr für euch einen besseren und bleibenden Besitz habet¹. — Die Partikel δέ vermittelt den Uebergang zu einem andern Gegenstand. Die Abtrünnigen haben furchtbares Gericht zu erwarten; die Leser aber sollen sich ihrer Vergangenheit erinnern, in der sie mit Glaubenszuversicht schwere Leiden ertragen haben. Die früheren Tage sind durch das folgende φωτισθέντες als die Zeit nach ihrer Bekehrung, als sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt waren (v. 26), näher bestimmt. Zu φωτισθέντες vgl. 6, 4. — ἄλλοις wird durch παθημάτων als Leidenskampf charakterisirt. Die Leiden, welche sie um des Bekenntnisses zu Christo willen trafen, bestanden laut v. 33 teils in ὀνειδιζομῶς Schmähungen, Beschimpfungen, in Angriffen der Ehre und des guten Namens, teils in θλίψεων Bedrängnissen d. h. Kränkungen an Gut, Leib und Leben, die sie bald in eigener Person erleiden, bald an Anderen miterleiden mußten. τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ teils — teils, einerseits — andererseits; im N. T. nur hier, häufig bei *Herodot.* — θρατριζεσθαι = θέατρον γίνεσθαι 1 Kor. 4, 9, bedeutet eig. zu öffentlicher Verhöhnung im Theater aufgestellt oder auf die Bühne gebracht werden; hier trop. zum schmachvollen Schauspiel der Welt werden. Das Wort findet sich nicht in der älteren Gräcität, sondern nur ἐκθρατριζεσθαι oft bei Polybios. — Κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρ. Genossen,

1) In v. 34 haben *Griesb., Lchm.' Scholz, Tisch.* τοὺς δεσμοῖς aus *AD**, *Minusk., Syr., Vulg., Arabs Erp., Copt., Armen., Chrys., Theodrt., Oecum., Pelag., Ambros.* u. A. aufgenommen, anstatt der *Rec. τοὺς δεσμοῖς μου* in *AD² EKL P al.*, während bei *Orig. exhort. ad mart. p. 44* sich τοὺς δεσμοῖς (one μου) findet und die latein. Uebersetzung von *DE vinculis eorum* hat. Aber τοὺς δεσμοῖς allein gibt gar keinen Sinn und ist offenbar nur durch Schreibfehler aus δεσμοῖς entstanden, und dann von solchen, die den Brief für paulinisch hielten, auf die Gefangenschaft des Ap. Paulus bezogen und durch μου ergänzt worden. Mit Recht haben daher *Bl., Lün., Del., Kurtz* u. A. sich für τοὺς δεσμοῖς als ursprünglich entschieden, wogegen *Hofm.* τοὺς δεσμοῖς auch one μου für ursprünglich hält, weil *Cod. B C Sin.* es hat und die Aenderung von δεσμοῖς in δεσμοῖς sich aus dem Anstoß erkläre, den man daran nahm, daß in diesem Zusammenhange einer Haft des Apostels, für dessen Schrift der Brief galt, gedacht sein sollte, während namentlich angesichts von 13, 3 τοὺς δεσμοῖς ebenso angemessen scheinen mußte, als die Meinung (von *Del.*): die Erinnerung an Stellen wie Kol. 4, 18 habe bei der Voraussetzung, daß Paulus der Verf. sei, τοὺς δεσμοῖς zu schreiben veranlaßt, in diesem Zusammenhange unwahrscheinlich sei. — Allein *Cod. Sin.* kann in diesem Falle nicht für entscheidend erachtet werden, da wir nicht wissen, was in den ebenso alten *Codd. B C* stand, indem *Cod. B* uns nur bis 9, 14 erhalten ist und in *Cod. C* 10, 24—12, 15 fehlt. Daß aber Leser, welche den Brief für eine Schrift des Paulus hielten, daran, daß er hier in diesem Zusammenhange seiner Fesseln gedacht habe, Anstoß genommen und deshalb δεσμοῖς μου in δεσμοῖς geändert haben sollten, hat ebenso wenig Wahrscheinlichkeit als die Meinung, daß die Vergleichung von 13, 3 dazu Anlaß gegeben habe. Der Zusammenhang der vorliegenden Stelle fordert τοὺς δεσμοῖς μου durchaus nicht. S. die folg. Anmerkung.

Mitteilnehmer derer, die also d. h. unter Schmach und Trübsal ihren Christenwandel fürten; nicht: die also standhaft wandelten, nach *Böhme*, *Storr* u. A., welche οὕτως aus dem Satze πολλὴν ἄλλοθιν ὑπερ. παθῆμ. ergänzen. Denn bei der Teilung der beiden Sätze τοῦτο μὲν und τοῦτο δὲ läßt sich der zweite nur aus dem ersten, nicht aus dem entfernten v. 32 ergänzen. Auch bedeutet οὕτως ἀναστρέφασθαι nicht: sich in solcher Lage befinden (*Lün.*). — Die beiden Aussagen v. 33¹ werden in v. 34 mit Tatsachen belegt, und zwar so daß καὶ — — συνπαθήσατε der zweiten, und καὶ — — προσεδέξασθε der ersten Hälfte von v. 33 entspricht: καὶ — καὶ sowol — als auch. Mit den Gefangenen habt ihr Mitleid gehabt, nämlich durch Besuch, Zuspruch und tätige Unterstützung ihre Lage zu mildern gesucht.¹ Den Raub eurer Besitztümer, nämlich durch Geldstrafen, Auspfändung und Plünderungen habt ihr mit Freuden auf- oder hingenommen, indem ihr wußtet d. h. die Glaubenszuversicht hattet, daß eine bessere und bleibende Habe, die keine irdische Macht rauben kann, euch behalten ist.

Wenn der Verf. hier die Gemeinden, für die er seinen Brief bestimmt, an den Leidenskampf, den sie nach ihrer Bekehrung zu Christo

1) Gegen obige Erklärung hat *Hofm.* eingewandt: „So kann es wol kaum gemeint sein, auch nicht wenn τοὺς δεσμίους zu lesen ist, weil τὴν ἀρπαγὴν — — προσεδέξασθε ebenso weit über ἀνειδισμοῖς τε — — θεατριζόμενοι hinausgeht, als τοὺς δεσμίους συνπαθήσατε hinter κοινῶν τῶν — — γενηθέντες zurückbleibt, da συμπάθειν nicht tätige Teilnahme, Besuch und Unterstützung der Gefangenen oder sogar Verwendung für sie bedeutet. Man wird nur sagen können, wessen Mitgefühl gerümt werde, der müsse es geäußert, kundgegeben haben.“ — Aber kann denn Kundgebung des Mitgeföls nur in Worten, kann sie nicht auch in tätiger Teilnahme bestehen? συμπάθειν heißt zwar: mitempfunden, dieselbe Empfindung haben, in 4, 15; aber es bedeutet auch: Mitleid haben, und ist in dieser Bedeutung sogar häufiger als συμπάσχειν; s. die Belege hiefür bei *Cremer* S. 619. Das Mitleidhaben aber beschränkt sich nicht auf Geföle und Empfindungen, sondern äußert sich auch in Beistand und Hilfsleistung zur Milderung des Loses der in Not und Bedrängnis Befindlichen. — Ferner die Behauptung, daß die beiden durch καὶ — καὶ verbundenen Sätze v. 34 nicht als Doppelbegründung für v. 33 gefaßt werden können, also καὶ — καὶ nicht sowol — als auch heißen könne, weil der Apostel nicht im Sinn einer Steigerung sagen kann: denn auch mit den Gefangenen habt ihr Mitgeföle gehabt, nachdem er Stärkeres vorher gesagt hat — diese Behauptung stützt sich darauf, daß καὶ γάρ nichts weiter als *nam etiam* ‚denn auch‘ bedeuten, καὶ also eine Steigerung ausdrücke, und der zweite mit καὶ angeknüpfte Satz dem φωτισθέντες πολλὴν ἄλλοθιν ὑπερμαίνατε παθ. und seiner ganzen bis συνπαθήσατε reichenden Entwicklung einen zweiten selbständigen Gedanken hinzuffüge. Aber diese unnatürliche Lostrennung des zweiten καὶ von dem ihm dicht voranstehenden Satze hat selbst *Holtzheuer* als unstatthaft abgelehnt, weil sie hätte markirt werden müssen, da man zunächst an Verbindung denken müsse. Wir müssen aber auch sowol die Verbindung des ersten καὶ mit δεσμίους als Steigerung wegen der Correspondenz mit dem zweiten καὶ, als zugleich die aus dieser emphatischen Deutung jenes καὶ gefolgerte Vergleichung der beiden Aussagen v. 34 mit den beiden Sätzen v. 33 nach dem Gewichte ihres Inhaltes als irrig abweisen, weil diese Schätzung mit der Voraussetzung, daß συμπάθειν nur mitfülen bedeute, hinfällig wird.

zu bestehen hatten und bestanden. haben, erinnert, um sie zum Festhalten der damals bewiesenen *καρρησία* zu ermuntern, so liegt darin, daß es denselben in der Gegenwart jedenfalls nicht schlimmer, vielmehr weniger schlimm als in jenen früheren Tagen erging. Hiernach sind die Empfänger des Briefs nicht für eine zweite, von jenen ersten, verschiedene Generation zu halten (gegen *Lün.*). — Weshalb aber nicht an die Anfangszeit der Gemeinde Jerusalems oder des jüdischen Landes gedacht werden könne, weil deren Anfangszeit, da von ihr das Licht der Heilsbotschaft ausgegangen ist, nicht als die Zeit nach ihrer Erleuchtung durch dasselbe bezeichnet sein würde' (*Hofm.*), ist nicht einzusehen. Würde denn die Urgemeinde nicht selbst zuerst durch das Licht des Evangeliums erleuchtet, ehe dieses Licht von ihr weiter ausgehen, weiter verbreitet werden konnte? Oder wurde der jerusalemischen Urgemeinde der Leidenkampf erspart? Bezeugen denn die Einkerkierungen der Apostel (Act. 4, 3. 5, 12), die Verpönung des Bekenntnisses Jesu (4, 18), die große Verfolgung, die sich an den Märtyrertod des Stephanus knüpfte (Act. 8, 1. 11, 19), das fanatische Wüten des Saulus (8, 3), das Verfahren des Herodes gegen Glieder der Gemeinde und die Tötung des Jakobus des Älteren durch das Schwert und die Gefangensetzung des Petrus (Act. 12, 1 ff.) nicht deutlich genug, welchen Kampf der Leiden die jerusalemische Gemeinde der ersten Zeit zu bestehen hatte? Von diesem Leidenkampfe konnte der Verf. wol schreiben, daß die Glieder der Gemeinde teils durch Schmähungen und Trübsale öffentlich zur Schau gestellt wurden, und daß sie Genossen derer geworden, die unter Schmähungen und Trübsalen ihren Wandel führten (vgl. *Del.* u. *Holtzh.*). — Wie in Judäa so blieb auch die Verfolgung in den heidnischen Städten nicht aus, in welchen durch die Predigt des Evangeliums christliche Gemeinden gesammelt wurden, wie aus dem zweiten Teil der Apostelgeschichte zu ersehen ist. Und Paulus constatirt im 1. Br. an die Thessal. 2, 14 ausdrücklich die Solidarität zwischen den Leiden der Gemeinden in Judäa, deren Centrum eben Jerusalem war, einerseits und den Erfahrungen, welche die Christen in jener Heidenstadt gemacht haben, andererseits' (*Holtzh.*).

V. 35. „So werfet nun nicht weg eure Zuversicht, als welche großen Lohn hat. V. 36. Denn Ausdauer habt ihr nötig, damit ihr den Willen Gottes getan habend die Verheißung davon tragen werdet“. — An die Erinnerung an die Ausdauer im Leidenkampfe der früheren Tage knüpft der Verf. die Manung, die freudige Zuversicht, mit der sie ehemals alle Widerwärtigkeiten standhaft ertrugen, auch unter den Anfechtungen der Gegenwart nicht wegzuwerfen, d. h. als eine wertlose Sache anzusehen. Durch *οὐν* wird diese Ermanung aus dem *γνώσκοντες ἔχετε* cet. v. 34 gefolgert. Aus der Erkenntnis, daß wir im Himmel einen besseren und bleibenden Besitz haben, schöpfen wir Kraft und Freudigkeit, um Christi willen Schmach und Trübsal zu erdulden und die vergänglichen Güter dieser Welt hinzugeben. Daher sollen wir das aus dieser Erkenntnis gewonnene Gut der freudigen Zu-

der Verf. durch $\xi\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}\ \delta\sigma.\ \delta\sigma.$ ersetzt, dessen $\xi\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ noch dem עַד כִּי entspricht, und dessen an Jes. 26, 20 anklingendes $\mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}\ \delta\sigma.$ $\delta\sigma\sigma\omicron\upsilon\upsilon$ den Inhalt von Habak. 2, 3^a, daß das Gericht one Verzug kommen werde, recht passend kurz ausdrückt. $\mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}$ von der Zeit gebraucht, wie Joh. 14, 19. 16, 16, wird durch $\delta\sigma\sigma\omicron\upsilon\upsilon\ \delta\sigma\sigma\omicron\upsilon\upsilon$ wie viel d. h. wie wenig es ist, als eine kurze Zeitfrist bezeichnet, vgl. *Winer* S. 232. Anm. 1. Das $\mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}$ *cet.* ist nicht als Accusativ der Zeit zu fassen, sondern als ein Satz, zu dem $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\upsilon$ zu ergänzen; vgl. *Winer* S. 544. Schon aus dem $\xi\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ statt $\delta\iota\omicron\tau\iota\ \xi\tau\iota$ der LXX ersieht man, daß der Verf. den Grundtext kannte. Noch deutlicher wird dies aus der Art und Weise, wie er die Uebersetzung der LXX mit Sachkenntnis für seinen Zweck verwertet. — Zu $\acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\upsilon\sigma\omicron\varsigma\ \eta\zeta\epsilon\iota$ (בָּרַחַב הָיָה) kommend kommen wird, ist im Grundtexte Subject $\text{וַיִּהְיֶה וִּזְרָאִים}$, *visio*, das Geschaute als Inhalt der Vision, nämlich das Gericht über die chaldäische Weltmacht, das bald kommen werde. Die LXX aber haben, wie aus $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\mu\alpha\iota\upsilon\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ zu ersehen, den zum Gericht Kommenden (Jehova) zum Subjecte gemacht, und unser Verf. hat durch Vorsetzung des Artikels $\acute{\omicron}$ vor $\acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ auf den Messias als Weltrichter hingewiesen. $\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ war zu Christi Zeiten eine gangbare Benennung des Messias, weil sein Kommen auf Grund messianischer Weißagung allgemein erwartet wurde, s. zu Mth. 11, 3. Der Sinn der Weißagung wird dadurch nicht geändert, sondern nur verdeutlicht, da schon im A. T. einerseits Jehova andererseits der Messias als das schließliche Gericht über die gottfeindliche Weltmacht vollziehend genannt ist; s. S. 43. — Wichtiger ist die Umstellung der beiden Hälften von v. 38. Während in der LXX $\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta\tau\alpha\iota$ — — $\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varphi$ vor $\acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ — $\zeta\acute{\eta}\sigma\tau\alpha\iota$ steht, hat unser Verf. $\acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ — $\zeta\acute{\eta}\sigma\tau\alpha\iota$ vor $\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta\tau\alpha\iota$ *cet.* gestellt. Zu dieser Umstellung wurde er durch einen doppelten Grund veranlaßt. Einmal dadurch, daß durch die falsche Uebersetzung des $\text{הַיָּשָׁר הַיָּשָׁר}$ $\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta\tau\alpha\iota$ unklar geworden war, wer als Subject zu $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda.$ zu denken sei, da das durch $\acute{\omicron}$ determinirte $\acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ unmöglich Subject sein kann, um diese Unklarheit zu beseitigen; sodann um den Satz $\acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ — $\zeta\acute{\eta}\sigma\tau\alpha\iota$ zu

ist aufgebläht in $\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta\tau\alpha\iota$ infolge einer Verwechslung von הַיָּשָׁר mit הַיָּשָׁר unverständlich geworden. Der Uebersetzer scheint zwar diese Worte auf den kommenden Feind (den Chaldäer) bezogen, aber den folgenden Satz, der im Grundtexte die Gesinnung des Feindes weiter charakterisirt, als Urtheil Gottes über denselben gefaßt zu haben, da er וַיִּשְׁפָּר seine Seele in ihm in $\eta\ \psi\omega\chi\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varphi$ umgedeutet und weiter im letzten Satze: „der Gerechte wird $\text{וַיִּחְיֶה אֱדָמָה}$ leben“ durch $\acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$ ausgedrückt hat. So lautet nämlich dieser Satz nach *Cod. Vatic.*, während in *Cod. Alex.* $\mu\omicron\upsilon$ umgestellt und zu $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ gezogen ist. — Diese Lesart: $\acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \zeta\acute{\eta}\sigma\tau\alpha\iota$ haben auch in unserem Verse s u. *AD**, *Syr.*, *Vulg.* u. *Armen.*, auch *Kchvv.* hie u. da, wonach *Lchm.*, *Tisch.*, *Gebh.* sie recipirt haben, u. *Bl.*, *Lün.*, *Kurtz.*, *Hofm.* sie für ursprünglich halten. Aber da $\mu\omicron\upsilon$ bei $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ und bei $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ sowol in den Citaten *Röm.* 1, 17 u. *Gal.* 3, 11, als auch in unserem Brief in *DEH*KLK al.* und der *Recepta* fehlt, so ist es wol erst aus der LXX in die eben genannten Hdschr. u. *Verss.* gekommen.

betonen, und ihm zugleich eine bestimmte Beziehung auf die christlichen Leser des Briefs, die es an der ὑπομονή fehlen ließen, zu geben, indem ὁ δίκαιος zugleich Subject für ὑποστείληται wurde.

In dem Satze: ὁ δίκαιος — ζήσεται ἐκ πίστεως nicht zu δίκαιος, wie es in den Citaten Röm. 1, 17. u. Gal. 3, 11 von den meisten Ausl. bezogen wird, sondern zu ζήσεται. Denn nach dem Zusammenhange soll nicht angegeben werden, wodurch jemand δίκαιος wird, sondern wodurch er die Verheißung davontragen, d. h. die ζωὴ αἰώνιος, erlangen wird. Sollte nun μου zwischen δίκαιος und πίστεως echt sein, so würde man es mit δίκαιος verbinden müssen; denn die Verbindung mit ἐκ πίστεως (*Hofm.*) läßt sich durch den Hinweis auf Mtth. 8, 8. Joh. 9, 15 nicht hinreichend rechtfertigen, weil in jenen Stellen μου in subjectiven Sinne steht, hier aber in Verbindung mit πίστεως in objectivem Sinne gebraucht wäre, nur den ‚Glauben an mich‘ bezeichnen könnte. Aber auch der Verbindung des μου mit ὁ δίκαιος (*Lün., Kurtz*) stehen gewichtige Bedenken entgegen, indem der Ausdruck: mein (d. i. Gottes oder Christi) Gerechter meines Wissens in der Schrift sonst nicht vorkommt (sondern nur ׀ִיִּי Ps. 50, 5 in der LXX ὁσίους αὐτοῦ lautend), und die Umschreibung: ‚der mir angehörende Fromme (*Lün.*)‘ weder dem Grundtexte noch dem Begriffe des δίκαιος in diesem Spruche entspricht, daher μου auch in den Citaten Röm. 1, 17 u. Gal. 3, 11 fehlt. — Die Uebersetzung des ׀ִיִּי durch ἐκ πίστεως ist sachlich richtig. ׀ִיִּי der Zustand oder die Eigenschaft eines ׀ִיִּי oder ׀ִיִּיִּי ist ‚das unabreißbare Haften an Gottes Wort und Gnade, die an ihn hingeebene Treue, die in ihm ruhende und geborgene Zuversicht. Ist von göttlicher Verheißung die Rede, so ist ׀ִיִּיִּי das Bleiben am Worte, das Beruhen im Worte, kurz in allen Fällen der Glaube, welchen ׀ִיִּיִּי tiefer als das griechische πίστις bezeichnet‘ (*Del.*). ‘Ὁ δίκαιος ist in diesem Zusammenhange gleichbedeutend mit ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ v. 36. — ζήσεται ist emphatisch, das Leben, welches auch beim Hereinbrechen des Gerichts fortbesteht. ὑποστελεσθαι Med. sich schön oder feig zurückziehen. — Da nun ὁ δίκαιος auch zu ὑποστείλ. Subject ist, so erhält der angeführte Spruch folgenden Sinn: In der Kürze wird der Kommende (nämlich Christus) wiederkommen als Richter; dann wird aber nur der Gerechte das Leben haben, der mit gläubigem Vertrauen sich an Gott und sein Wort hält; wenn er aber sich zurückzieht, im Leidenkampfe nicht ausharrt, so hat Gott kein Wohlgefallen an ihm. — In dieser Weise hat unser Verf. den Prophetenspruch für seinen Zweck so gestaltet, daß er ein Schriftzeugnis zur Bestätigung der Aussage des 35. V. liefert.

Wir aber — setzt der Verf. v. 39 hinzu — οὐκ ἐσμεν ὑποστολής wir (ich und ihr) gehören nicht zu denen, die aus Feigheit sich zurückziehen, εἰς ἀπώλειαν um dem Verderben anheimzufallen. εἶναι mit dem Genitiv eines Nomens ist der echt griechische Ausdruck für das Angehörigkeitsverhältnis, vgl. *Winer* S. 184. *Kühner* II S. 316 f. — ἀλλὰ πίστεως sondern zu denen, welche Glauben halten; εἰς περιποίησιν ψυχῆς zu Seelenerwerbung, d. h. um die Seele d. i. das Leben zu ge-

winnen; vgl. 1 Thess. 5, 9: εἰς περιποίησιν σωτηρίας. — Mit dieser Aeußerung des Vertrauens schließt der Verf., die der Sache nach eindringlicher ist als eine nochmalige direkte Ermanung. Zugleich aber bahnt er sich mit dieser Wendung den Uebergang zu der folgenden Entwicklung der Natur des Glaubens.

III. Der Glaube als gewisse Zuversicht die Bedingung für Ausdauer im Kampfe gegen die Sünde zur Erlangung des verheissenen ewigen Erbes.

Cap. XI—XIII.

Um den Zuspruch: wir gehören zu denen, welche kraft des Glaubens leben (10, 39), den Lesern zu rechter Erwägung ans Herz zu legen, entfaltet der Verf. in c. 11 durch Vorfürung einer langen Reihe von Glaubenszeugen aus dem A. T. Natur und Wesen des Glaubens, geht dann in c. 12 über zur Ermanung, im Rückblick auf eine solche Wolke von Zeugen und im Aufblicke auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens, im Kampfe wider die Sünde nicht zu ermatten, der in den Züchtigungsleiden sich kundgebenden göttlichen Liebe nicht zu vergessen, und mit dem Hinweise auf die Herrlichkeit der neutestamentlichen Offenbarung vor Abfall zu warnen; worauf er in c. 13 mit speziellen Ermanungen zu christlichen Tugenden, mit Segenswünschen und Grüßen seinen Brief schließt.

Cap. XI. Die Glaubenszeugen im A. Testamente.

Natur und Wesen des Glaubens (v. 1 u. 2); Tatsachen und Zeugnisse des Glaubens (v. 3—38); Lohn des Glaubens (v. 39 u. 40).

V. 1 u. 2. „Es ist aber Glaube Zuversicht dessen das man hofft, Erweisung von Tatsachen, die man nicht sieht. (V. 2) Denn in demselben überkamen die Alten Zeugnis“. — Ἔστιν ist nachdrucksvoll vorangestellte Copula des Satzes, wie z. B. 1 Tim. 6, 6. Luk. 8, 11; δέ Uebergangspartikel und πῶς Subject. In engem Anschluß an 10, 38 f. will der Verf. durch Voranstellung des Verbuns hervorheben, was es um den dort erwänten Glauben ist, worin derselbe besteht. Die Definition, die er gibt, ist nicht den Begriff erschöpfend, sondern hebt nur die wesentlichen Merkmale des Glaubens hervor, auf die es im Zusammenhange ankommt, die aber hinreichen, um die innerste Natur des Glaubens als eine auf das Zukünftige und Uebersinnliche gerichtete

Gemütsstellung zu kennzeichnen. Glaube ist Zuversicht des Gehofften. ὑπόστασις bed. hier nicht *substantia*, Wesen wie 1, 3, Wesenheit (*Chrys., Theodrt., Oecum.* u. v. A.), sondern wie 3, 14 Zuversicht (s. oben S. 30), gewisse oder feste Zuversicht (*Luth., Grot.* und die meisten Neueren). ἐλπίζομένων auf Gehofftes, was Gegenstand des Hoffens, noch nicht in Wirklichkeit getreten ist. — Dem entspricht auch die zweite Bestimmung: πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλέπ. Erweisung von Tatsachen, die nicht sichtbar oder sinnlich wahrnehmbar sind. ἔλεγχος ist Beweis, Erweisung; nicht passivisch: Ueberführtsein, Ueberzeugung (*Lün., Kurtz* u. A.), sondern Vergewisserung, das was den Glaubenden vergewissert (*Del., Riehm, Hofm.* u. A.). *πράγματα* Tatsachen, nicht Dinge, sondern theils geschichtlich Tatsächliches (6, 18), theils übersinnlich Reales, so hier und 10, 1. Objecte des Glaubens sind demnach theils ἐλπίζόμενα theils *πράγματα οὐ βλέπούμενα*. Gegenstände der Hoffnung sind die Wiederkunft Christi und die damit erfolgende Heilsvollendung durch Weltgericht, Totenaufstehung und Aufrichtung des Reichs der Herrlichkeit; *πράγματα οὐ βλέπ.* sind Tatsachen, wie die Weltschöpfung durch das Wort Gottes, das Sitzen Christi zur Rechten Gottes und sein hoheprieesterliches Walten daselbst, die zwar gegenwärtig schon real, aber nicht sinnenfällig sind, also nur mittelst Glaubens erkannt werden können. Diese beiden Merkmale der πίστις hängen eng zusammen; das zweite dient zur Ergänzung des ersten; aber sie decken sich doch nicht, so daß der Begriff des Glaubens in den der Hoffnung überzugehen scheint. Zwar liegt alles Gehoffte in dem Bereich des Unsichtbaren, weil es zur Zeit noch nicht in die Erscheinung getreten ist; aber nicht alles Unsichtbare liegt in dem Bereich des Gehofften, sondern kann bereits realisirt sein, one sinnlich wahrgenommen zu werden.¹

In v. 2 wird diese Definition des Glaubens begründet (γάρ) aus der Tatsache, daß die in diesem Glauben Wandelnden gutes Zeugnis von Gott empfangen haben. ἐν ταύτῃ sc. πίστει nicht — διὰ πίστεως oder instrumental = πίστει v. 3 ff., sondern im Bereiche dieses Glaubens, weil sie in diesem Glauben lebten und wandelten, aber ταύτῃ nicht in dem so beschaffenen Glauben im Gegensatz zu anders geartetem. Dieser Gegensatz liegt nicht in ταύτῃ, so daß man mit *Kurtz* sagen könnte, γάρ begründe die Richtigkeit der v. 1 gegebenen Definition. ἐμαρτυρήθησαν sie erhielten Zeugnis; das Passivum von μαρτυρεῖν τῷ τι, wobei der Dativ in den Nominativ übergeht, mit ἐν construiert, wie 1 Tim.

1) Ueber die enge Beziehung des Glaubens zur Hoffnung bemerkt zwar auch *B. Weiss* noch in der 3. A. seiner *Theol. des N. T.* S. 532, daß sie dem Glaubensbegriff unsers Briefs seine eigentümliche Färbung gebe und ihn dem petrinischen am nächsten stelle, fügt dann aber weiter ganz richtig hinzu: „Weder schließt die πίστις die Hoffnung ein (*Usteri*), noch nimmt letztere ihre Stellung ein (vgl. *Baur*); aber sie ist auch nicht eine Aeußerung und Beweisung oder die Blüte und Krone des Glaubens (vgl. *Riehm* S. 709. 752); denn der Glaube setzt ja die Hoffnung bereits voraus, wenn er ein Verhalten zu den ἐλπίζόμενα ist.“

5, 10 und μαρτυρεῖσθαι im Sinne günstigen Zeugnisses, wie 3 Joh. 12. 1 Tim. 5, 10. Act. 6, 3. 10, 22 u. a. οἱ πρεσβύτεροι die Vorfahren im A. Bunde, wie sonst οἱ πατέρες. — Das ἐμαρτ. οἱ πρεσβ. wird im Folgenden mit geschichtlichen Tatsachen belegt, aus welchen erhellt, wie dem Glauben rümliches Zeugnis zuteil geworden. — Die Aufzählung dieser Tatsachen beginnt mit der Schöpfung der Welt.

V. 3. „Vermöge Glaubens erkennen wir, daß die Welten durch Gottes Wort hergestellt wurden, auf daß nicht aus Erscheinendem das Sichtbare geworden sei“.¹ — Der Plur. τοὺς αἰῶνας bezeichnet das Weltall oder Himmel und Erde mit dem, was sie erfüllt, nach ihrer successiven Erschaffung; s. zu 1, 2. S. 29. Dem entspricht auch καταρτίσκειν herstellen, zurecht machen, in Ordnung bringen. ῥήματι θεοῦ ist das schöpferische Wort Gottes, nach Gen. 1, nicht der λόγος nach Joh. 1, 1. 3. Zwar lehrt auch der Verf. unseres Briefes die Schöpfung durch den Son (1, 2); aber hier galt es nur, das Wort Gottes nach dem עֲשֶׂה וַיִּבְרָא Gen. 1, 3 ff. als die nicht sinnenfällige Causalität der Schöpfung zu erwähen. εἰς τὸ μὴ — γεγονέαι ist Satz der Absicht oder Abzielung (*Lün., Hofm.*), nicht des Erfolgs oder der Folge. Die Behauptung: εἰς τὸ mit substantivirtem Infinitiv könne ebensogut eine bloße Folge ausdrücken (*Kurtz*), ist durch keine einzige der dafür beigebrachten Stellen (Luk. 5, 17. Röm. 1, 17 u. s. w.) erwiesen; und die Meinung, daß die finale Fassung keinen irgend erträglichen Sinn ergebe, wird durch Widerlegung unzureichender Rechtfertigung der finalen Erklärung nicht zur Wahrheit erhoben. — Die grammatische Observation aber, daß μὴ, wenn die Negation, statt unmittelbar vor dem Nomen zu stehen, vor dem Artikel oder der Präposition eintritt, dabei das Gegenteil hinzuzudenken sei — also hier: μὴ ἐκ φαινόμενων, ἀλλ' ἐξ οὐ φαινόμενων oder positiv ausgedrückt: ἀλλ' ἐκ νοητῶν — läßt sich auf den vorliegenden Fall nicht anwenden. Denn eine sogenannte, nicht wirkliche Trajection findet nur dann und deswegen statt, wenn und weil in Gedanken ein Gegensatz ergänzt sein will; vgl. *Kühner II* S. 740. Hier aber wird die Ergänzung des Gegensatzes ἀλλ' ἐκ νοητῶν durch das vorhergehende ῥήματι θεοῦ ausgeschlossen. Nachdem der Verf. gesagt hat, daß die Welt ῥήματι θεοῦ entstanden ist, kann er nicht noch sagen wollen, daß sie ἐκ νοητῶν hervorgegangen sei (vgl. *Hofm.*) Diese Ansicht alexandrinischer Speculation ist der Schrift fremd und steht mit der Lehre unsers Briefes über die Weltschöpfung 1, 2 in

1) Die Lesart des griech. Textes μὴ ἐκ φαινόμενων ist nicht nach der Peschito: *ex illis quae non cernuntur*, der Vulg.: *ex invisibilibus*, und in den latein. Codd. *DE: ex non apparentibus* als Trajection des μὴ zu fassen und in ἐκ μὴ φαινομ. umzusetzen. Denn jene Uebertragungen sind bloßes Interpretament, woraus sich nicht ἐκ μὴ φαινομ. als ursprüngliche Lesart folgern läßt. — Statt der Rec. τὰ βλέπομενα (nach *DcE**KL* al. u. Verss.) haben *Lchm., Tisch. u. Gebh.* den schon von *Griesb.* gebilligten Sing. τὸ βλέπομενον aufgenommen, weil er durch *NAD*E 17. It., Copt., Diäsym., Athan., Cyrill.* besser bezeugt ist, und auch eine Umsetzung des Singular in den Plural näher liegt als das Gegenteil.

unvereinbarem Widerspruch. μή gehört also nicht blòs zu ἐκ φαινομ. und nicht unmittelbar zum Verb. γεγονέναι, sondern zum ganzen Satz, die Entstehung der sichtbaren Welt aus φαινόμενων verneinend, vgl. 2 Thess. 2, 2. „Und ῥήματι θεοῦ steht deshalb hinter κατηρτίσθαι τοῦς αἰῶνας, um den Zwecksatz unmittelbar hinter sich zu haben, welcher den durch die wirkliche Entstehung der uns gegenwärtigen Welt ausgeschlossenen Ursprung derselben benennt. Durch Gottes Wort ist die Welt hergestellt worden, durch sein Geheiß unmittelbar, damit das was den Menschen sichtbar umgibt (τὸ βλεπόμενον) nicht aus Gleichartigem, seinem Wesen nach Sinnenfälligem hervorgehe“ (*Hofm.*). Nicht die Herstellung der Welt durch Gottes Wort an und für sich, sondern daß sie zu diesem Zweck so und nicht anders hergestellt worden, bildet das Object von πιστεῖ νοούμεν. Und dies erkennen oder verstehen wir nur aus dem Zeugnisse der Schrift, wenn wir den biblischen Schöpfungsbericht im Glauben erfassen. Denn dieser Bericht läßt nicht immer eins aus dem andern hervorgehen, sondern jedes neu Entstehende durch einen schöpferischen Akt Gottes hervorgebracht werden.

Gleich das Allererste der in der Schrift beurkundeten Geschichte ist also der Art, daß es one Glauben unverständlich bleibt. Wenn aber der Verf. die in der Schrift berichtete Entstehung der Welt als eine nur kraft des Glaubens verständliche bezeichnet, so kann man nicht mit *Lün.* sagen, daß diese Tatsache hier vor der beabsichtigten Aufzählung der historischen Beispiele alttestamentlicher Glaubensvorbilder nicht sehr passend erwähnt sei, da v. 3 nicht wie v. 4 ff. zum Erweise der Behauptung v. 2 dienen könne, sondern etwas im Verhältnis zu v. 4 ff. Ungleichartiges in die Erörterung hereinbringe. Denn unpassend wäre die Tatsache nur in dem Falle eingeschoben, wenn der Verf. im Begriff stände, diejenigen alttestamentlichen Glaubensmuster, in deren Leben sich seine Definition des Glaubens als richtig erwiesen habe, der Reihe nach vorzuführen. Dagegen erscheint es ganz angemessen, das Verständnis gleich des Allerersten, was die Schrift berichtet, das Verständnis ihres Welt schöpfungsberichts für eine Sache des Glaubens zu erklären und an die Spitze zu stellen, um dann alles menschliche Tun und Lassen, welches der Schrift Zeugnis für sich hat, gleichermaßen als Sache des Glaubens anzureihen. Zwar ist Glaube dort das zum Verständnis einer Tatsache, von der kein Mensch Zeuge war, Erforderte; hier die Voraussetzung für die richtige Beurteilung menschlicher Handlungen und Erlebnisse. „Aber in dem einen wie in dem anderen Falle wird Glaube, und zwar im Sinne der gegebenen Begriffsbestimmung als dasjenige vorgestellt, was die ganze heil. Geschichte für das von der Welt schöpfung an von der heil. Schrift geforderte Verhalten erkennen lehrt, obgleich die Schrift selbst des Glaubens nur selten erwähnt“ (*Hofm.*).

V. 4—7. Der Glaube Abels, Henochs und Noahs. — V. 4. „Vermöge Glaubens brachte Abel ein größeres Opfer als Kain Gotte dar, durch welches ihm bezeugt wurde, ein Gerechter zu sein, indem über seinen Gaben Gott Zeugnis gab; und durch denselben redet er noch,

nachdem er gestorben“.¹ Vgl. Gen. 4, 3 ff. — Πλείονα θυσίαν ein größeres d. h. vorzüglicheres Opfer, das besser als Kains Opfer war. Nach Gen. 4, 3 f. war Kain ein Landbauer und brachte von der Frucht des Erdbodens eine Gabe dem Herrn, und Abel, ein Schafhirt, von den Erstlingen seiner Herde und zwar von ihren Fettstücken, d. h. von den fettesten Erstlingsthieren, eine Gabe. Jeder also ein Opfer von dem Ertrage seines irdischen Berufes. Beider Opfer werden תרומה *Gabe* genannt, in der LXX θυσία nach ungenauer Uebersetzung (s. S. 125). Diese Opfer waren Ausdruck dankbarer Gesinnung gegen Gott, dem beide Leben, Hab und Gut verdankten, verbunden mit dem Gefühle, sich der göttlichen Huld und Segnung zu versichern, also Dank- und Bittopfer, und darin, daß jeder seine Gabe von seinem Erwerbe brachte, einander gleich. Abels Opfer aber hatte darin einen Vorzug vor Kains, daß es von den besten Erstlingsthieren seiner Herde genommen war, während Kain das seine nur von der Frucht des Erdbodens, nicht von den Erstlingen der Feldfrucht (קְבוֹצֵי) brachte. Darin gab sich die Herzensstellung beider zu Gott kund. Abels Dank kam aus der Tiefe des Herzens, Kain opferte nur, um sich mit Gott abzufinden. — Diese Gesinnung, vermöge welcher Abel gleichsam sein Herz in die Gabe legte und es in ihr Gott hingab, war Glaube, πίστις, wie der Verf. unser Briefs sie nach ihrer Wurzel bezeichnet, indem er sagt, daß Abel vermöge Glaubens ein vorzüglicheres Opfer als Kain brachte, durch welches (ὅτι ἤσ. θυσίας) er das Zeugnis eines Gerechten erhielt. ἐμαρτυρήθη wird durch μαρτυροῦντος — — τοῦ θεοῦ näher bestimmt. Was Gott über Abels Gaben bezeugte, ist in den Schriftworten: Jehova blickte auf Abel und seine Gaben (ἐπίβλεψεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἀβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ. LXX) und auf Kain und seine Gabe blickte er nicht (Gen. 4, 4 u. 5) enthalten. Dieses Schauen Gottes auf Abel und seine Opfergabe schloß die Anerkennung in sich, daß er δίκαιος sei, in Gesinnung und Tat so beschaffen, wie es dem Heilswillen Gottes entspricht. In der Schrift (A. T.) ist wie der Glaube Abels so auch sein δίκαιον εἶναι nicht erwänt; wol aber bezeugt Christus ihn Mtth. 23, 35 als δίκαιον und seine Werke werden 1 Joh. 3, 12 δίκαια genannt. Wie aber der Blick Gottes auf sein Opfer ihm kundgetan wurde, darüber verlautet in der Schrift nichts. Nach alter exegetischer Ueberlieferung, schon bei *Theodotion*, welcher καὶ ἐνεπύρισεν ὁ θεός erklärt, geschah es durch einen Feuerblick, welcher das Opfer entzündete, nach Analogie von Exod. 14, 24. Jedenfalls war der Blick Gottes für Abel eine Be-

1) Die von *Lchm.* aus *AD**, auch *κ**, aufgenommene Lesart μαρτυροῦντος — τῷ θεῷ indem er hinsichtlich seiner Gaben Gott Zeugnis gab, paßt nicht zu dem vorausgegangenen ἐμαρτυρήθη, und ist wol durch das Abirren des Auges eines Abschreibers auf τῷ θεῷ zu Anfang des Verses entstanden. Sinn und Zusammenhang fordert τοῦ θεοῦ der Rec., die von *κ* D* EKL P* und fast allen Codd., Verss. u. Kchvv. bezeugt ist. — Ganz unpassend ist die Rec. λαλεῖται, der *Lchm.* u. *Tisch.*, *Reiche*, *Bl.* u. *A.* λαλεῖ nach *κAP al.*, Vulg. u. Kchvv. mit Recht als ursprünglich vorgezogen haben.

zeugung göttlichen Wolgefalleus, da ἐμαρτορήθη auf ἐμαρτορήθησαν v. 2 zurückweist. — Weiter ist gesagt: durch denselben Glauben (αὐτῆς sc. πίστεως) redet Abel noch, nachdem er gestorben. Dies ist aus den Worten, welche Gott zu Kain sprach: „die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde“ (Gen. 4, 4) entnommen, woraus sich ergibt, daß er auch nach seinem Tode noch ein Gegenstand göttlicher Fürsorge war, also ein Unvergessener, Lebendiger ist' (*Del.*). Dies ist dann hier darauf, daß er Glauben hatte, zurückgeführt.¹ — Das Präsens λαλεῖ ist nicht das veranschaulichende Präsens historicum (*Lün.*), sondern ist in Rücksicht darauf gewält, daß das Rufen des Blutes Abels in der Schrift vorliegt, in der es noch zu uns redet.

V. 5 u. 6. „Vermöge Glaubens ward Henoch entrückt, daß er den Tod nicht sah, und ward nicht gefunden, dieweil Gott ihn entrückt hatte; denn vor der Entrückung erhielt er das Zeugnis, Gotte wolgefallen zu haben. V. 6. One Glauben aber ist es unmöglich wolzugefallen; denn glauben muß der zu Gott Hinzutretende, daß Er ist und den ihn Suchenden ein Vergelter wird“. Vgl. Gen. 5, 22 u. 24. — Von Henoch bezeugt die Schrift: עֲוֹלָדָיו הִלְכוּ אִתּוֹ er wandelte mit Gott, d. h. er fürte ein Leben in innigstem Umgange und Verkehre mit Gott, in der LXX durch εὐηρέστησε τῷ θεῷ wiedergegeben, sodann וַיִּקְרָא אֱלֹהִים יְהוָה וַיִּהְיֶה וַיִּקְרָא וַיִּהְיֶה und war nicht mehr da, denn Gott hatte ihn genommen, in der LXX καὶ οὐκ εὐρίσκατο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός lautend. μετατιθέναι versetzen aus dem Diesseits in das himmlische Jenseits. Daraus entnimmt unser Verf. Ἐνώχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον — den Tod sehen d. h. ihn erfahren. Dies begründet er damit, daß Henoch vor seiner Entrückung das Zeugnis erhalten, Gott wolgefallen zu haben, d. h. da εὐηρεστηκέναι Uebersetzung des hebr. הִלְכוּ ist, einen Gott wolgefälligen Wandel geführt zu haben. Damit ist die Frage, ob πρὸ τῆς μεταθέσεως zu μεμαρτύρηται oder zu εὐηρεστηκέναι zu ziehen sei, dahin entschieden, daß es zu beiden gehört; also πρὸ nicht örtlich gemeint ist, sofern in Gen. 4, 22 das Zeugnis εὐασπιστῶν τῷ θεῷ = וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיִּבְרָא אֶת הָאָדָם vor seiner Entrückung erwänt ist, sondern zeitlich, den Gott wolgefälligen Wandel als der Entrückung vorhergehend ausdrückend.² — In v. 6 wird die Aussage, daß Henochs gottgefälliger

1) Da in diesem Tat- und Wortzeugnisse Gottes über Abel die beiden in v. 1 genannten Merkmale des Glaubens nicht bestimmt hervortreten, so wollte Kurtz das Zeugnis über Henoch v. 5 mit dem über Abel einheitlich verbinden und aus der Schlußbemerkung über Henoch v. 6 die Merkmale eruiren: Abels Glaube habe sich darin manifestirt, daß derselbe als ἐλεγχος οὐ βλεπομένων ihn von dem Dasein Gottes überzeugte, und als ὑπόστασις ἐπιζομένων ihm die Zuversicht gab, daß Gott auch ihm ein Vergelter sein werde. — Zur Widerlegung dieser wunderlichen Schriftdeutung wird es genügen, darauf aufmerksam zu machen, daß ja auch Kain vom Dasein Gottes überzeugt war, da er laut Gen. 4, 3 הִלְכוּ ein Opfer brachte. Denn wer an Gottes Dasein zweifelt, der bringt Gotte nicht Opfer dar.

2) Die Behauptung, daß in Gen. 5 von einer Bezeugung des göttlichen Wolgefalleus an oder über Henoch vor seiner Entrückung nichts zu lesen

Wandel mit seinem Erfolge in seinem Glauben begründet war, aus der allgemein anerkannten Wahrheit, daß one Glauben unmöglich ist, Gott wohlgefällig zu wandeln, gerechtfertigt. Zu εὐαρεστῆσαι ist aus dem Vorhergehenden τῷ θεῷ zu ergänzen. Denn ὁ προσερχόμενος θεῷ der, welcher in ein gottesdienstliches Verhältnis zu Gott tritt (vgl. 7, 25. 10, 1), muß glauben ὅτι ἔστιν daß Gott existirt und den ihn angelegentlich Suchenden ein Lohnerteiler wird, d. h. er muß von Gottes wirklichem Dasein sowie davon, daß diesem Gott dienen Segen bringt, überzeugt sein. ἐκζητεῖν ein verstärktes ζητεῖν angelegentlich suchen. Der Glaube an Gottes Dasein ist ein πρᾶγμα οὐ βλεπόμενον und als Ueberzeugung von Gott als μισθαποδότης Lohnerteiler, Vergelter auch ἐπιζομένων ὑπόστασις.

V. 7. „Vermöge Glaubens richtete Noah, als er Offenbarung empfangen über die Dinge, die noch nicht zu sehen waren, in Gottesfurcht die Arche her zur Rettung seines Hauses. Durch denselben verurteilte er die Welt und wurde der glaubensgemäßen Gerechtigkeit Erbe“. Vgl. Gen. 6, 8 ff. — Πίσται ist nicht mit χρηματισθεῖς zu verbinden, wozu es gar nicht paßt, sondern gehört zu dem Hauptsatze: εὐλαβηθεῖς κατεσκεύασεν, und χρηματισθεῖς gehört zu Nöe und wird durch περί τῶν μηδέπω βλεπομένων näher bestimmt: durch göttliche Offenbarung unterrichtet (vgl. zu 8, 5) über die noch nicht sichtbaren Dinge, nämlich die bevorstehende Wasserflut und die Vertilgung des Menschengeschlechts mit allen auf dem Erdboden lebenden Wesen. Denn περί τῶν κτλ. mit εὐλαβηθεῖς zu verbinden (*Grot.*, *Hofm.*) ist unstatthaft, weil χρηματισθεῖς einer näheren Bestimmung bedarf, während die Verbindung von εὐλαβεῖσθαι mit περί τινος nicht vorkommt und durch die Bemerkung: daß die Verba des Fürchtens und der Sorge so verbunden werden können (*Hofm.*), nicht gerechtfertigt wird. Denn εὐλαβεῖσθαι heißt nicht einfach fürchten oder sorgen, sondern vorsichtig, bedächtig sein, sich in Acht nehmen, und wird mit dem Accus. oder mit περί τι construiert. Sollte aber auch mit εὐλαβεῖσθαι im Sinne von φοβεῖσθαι περί τινος, weder sorgliche noch fromme Vorsicht gemeint sein, sondern Furcht um das was kommen sollte' (*Hofm.*), so gibt doch Furcht um Künftiges keinen dem πίσται entsprechenden Gedanken. Wenn Noah nach empfangener göttlicher Offenbarung kraft Glaubens die Arche zur Rettung seines Hauses vor dem Untergang in der angekündigten Flut baute, so tat er dies nicht aus Furcht um das noch nicht Sichtbare. Nach dem an der Spitze des Satzes stehenden πίσται kann das adverbialisch mit κατεσκ. verbundene εὐλαβηθεῖς auch nicht sorgliche oder fromme Vorsicht ausdrücken, sondern nur gottesfürchtig

sei (*Kurtz*), ist ganz falsch. *K.* hat weder beachtet, daß εὐαρεστῆσαι als dem עָרַבְתָּ לֵאלֹהֶיךָ entsprechend nicht von Bezeugung des göttlichen Wohlgefallens, sondern von Gott wohlgefälligem Verhalten gemeint ist. Noch scheint er den Bericht Gen. 5, 22—24 genau gelesen zu haben, da dort ja der gottgefällige Wandel Henochs vor seiner Entrückung erwähnt, und in v. 24 vgl. mit v. 22 u. 23 so deutlich wie möglich auch für die 300 Jare, die Henoch nach der Geburt Metusala's noch lebte, bezeugt ist.

oder gottfürchtend bedeuten, wie εὐλαβής Luk. 2, 25 und εὐλάβεια Gottesfurcht, s. zu 5, 7. Daß aber dazu τὸν θεόν zu ergänzen und schwerlich fortgelassen wäre (*Linn.*), dieser Einwand reicht zur Ablehnung dieser Bedeutung nicht hin. — δι' ἧς geht auf πίστει zurück, nicht auf κιβωτόν (*Bisp.* mit v. Alten). Denn nicht die Arche, sondern der im Glauben ausgeführte Bau derselben war eine tatsächliche Verurteilung der ungöttlichen Welt. Zu κατέκρινεν vgl. Mtth. 12, 41 f. — Von δι' ἧς hängt auch noch der folgende Satz καὶ τῆς — κληρονόμος ab. κληρονόμος Erbe, nicht Eigner oder Besitzer. Denn die δικαιοσύνη ist nicht ein Gut, das er sich erwirkt hat, sondern ein von Gott überkommenes Gut, welches Paulus Röm. 1, 17 δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν nennt, die im Evangelium geoffenbart wird. Erbe der δικαιοσύνη ist gewält im Hinblick darauf, daß Noah in der Schrift (Gen. 6, 9) ausdrücklich ῥηξ δίκαιος genannt ist; vgl. Ezech. 14, 14. 20. Sir. 44, 17. — Von Noah heißt es auch Gen. 6, 9: er wandelte mit Gott, wie von Henoch. Sein Wandel war der aus dem Glauben gewonnenen Gerechtigkeit gemäß. Denn δικαιοσύνη ἐκ πίστεως unterscheidet sich von δικαιοσύνη κατὰ πίστιν so, daß jenes den Glauben als die Quelle, aus welcher der Mensch die Gerechtigkeit schöpft, dieses die Glaubensgerechtigkeit nach ihrer Bewährung im Lebenswandel bezeichnet.

V. 8—22. Der Glaube der Erzväter Israels. — V. 8—10. „Vermöge Glaubens gehorchte Abraham, als er berufen ward, daß er auszog an den Ort, den er zum Erbe erhalten sollte, und zog aus, one zu wissen, wohin er komme. V. 9. Vermöge Glaubens kam er als Beisatz in das Land der Verheißung als ein fremdes, in Zelten wohnend, mit Isaak und Jakob, den Miterben derselbigen Verheißung. V. 10. Denn er erwartete die ihre Grundfesten habende Stadt, deren Bildner und Werkmeister Gott ist“. — Die Geschichte der Erzväter des alttestamentlichen Bundesvolks beginnt mit dem an Abraham ergehenden Ruf Jehova's, des Gottes des Hells, aus seinem Lande, seiner Verwandtschaft und seinem Vaterhause auszuziehen in ein Land, welches Jehova ihm zeigen werde (Gen. 12, 1 f.). Daß Abraham diesem Rufe Gottes folgte und auszog, obgleich ihm das Land, wohin er ziehen sollte, nicht schon bei seiner Berufung, sondern erst nach seiner Ankunft in Canaan als das Land bezeichnet wurde, welches Gott seinen Nachkommen geben werde (Gen. 12, 7), das wird hier als ein Akt des Glaubens hervorgehoben. Καλούμενος gerufen, bezieht sich auf die göttliche Aufforderung, aus seinem Vaterlande und Vaterhause auszuziehen.¹ ἐξελθεῖν εἰς τόπον ist als exegetischer Infinitiv mit ὑπήκουσεν, nicht mit καλούμενος zu verbinden. Der Verf. schreibt aber καλούμενος, nicht κληθείς, um durch das Participium imperf. auszudrücken, daß Abraham, so wie er den

1) Der Artikel ὁ vor καλούμενος, den *Lchm.* mit *AD* 17.* Armen. Theodrt. aufgenommen hat, ist nach *ND*EKL P al.* zu streichen. Er gibt den ganz unpassenden Sinn: der genannte Abraham, und würde auf die Umnennung Abrams hinweisen, die ja nicht bei seiner Berufung, sondern erst viel später erfolgt ist. — Auch τὸν vor τόπον in der Rec. nach *ND*EKL al.* ist grammatischer Zusatz, der in *N*AD*P* fehlt und entbehrlich ist.

Ruf vernahm, sofort Folge leistete. Er zog aus nicht wissend, wohin er komme, weil ihm das Ziel der Reise von Gott noch nicht genannt war. πού für ποῦ wie ὅ, vgl. *Winer* Gr. S. 239; und die Construction mit dem Indicativ, wie bei ὅπου (10, 18), πῶς u. a. ist im Griechischen die gewöhnliche; vgl. *Winer* S. 279. — V. 9. Ebenso bewährte Abraham Glauben bei seinem Aufenthalte in Canaan. παρώκησεν εἰς γῆν er zog als Beisaß ins Land. παροικεῖν ist im Hellenistischen Uebersetzung von πᾶ umherpilgern, in einem Lande ohne Bürger- oder Besitzrecht sich aufhalten. So ὅ. von den Patriarchen, Gen. 17, 8. 21, 23. 34. 24, 37 u. a., wonach sie selbst sich παροικοὶ nennen (Gen. 23, 4 *al.*). Die Construction mit εἰς ist prägnant, den Begriff des Pilgerns im Lande mit befassend. εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας, in ein Land, welches das der ihm gewordenen Verheißung war (*Hofm.*). ὡς ἄλλοτριαν als ein Andern gehörendes Land. ἐν σκηναῖς κατοικήσας in Zelten, nicht in zu bleibendem Wonsitz gebauten Häusern, wonend. Mit Isaak und Jakob u. s. w. ist nicht (mit *Theophyl.*, *Beng.* u. A.) zu παρώκησεν zu ziehen, sondern gehört nur zu κατοικήσας. Miterben derselben Verheißung werden Isaak und Jakob genannt, weil die Verheißung dem Abraham nicht bloß für seine Person, sondern auch für seinen Samen gegeben war, Gen. 12, 7. 13, 15. 17, 8.

In v. 10 wird der innere Beweggrund für πίστις παρώκησεν Abrahams angegeben. Er erwartete τὴν τοῦς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν die mit den für festen, unerschütterlichen Bestand erforderlichen Fundamenten versehene Stadt.¹ Daß nicht das irdische Jerusalem gemeint ist, zeigt der folgende Relativsatz: deren τεχνίτης Künstler, der den Bauplan entwirft, und δημιουργός Baumeister, der den Entwurf ausführt, Gott (ὁ θεός) ist. Zu denken ist an die πόλις θεοῦ ζῶντος, das himmlische Jerusalem (12, 22), die μέλλουσα πόλις (13, 14), von Paulus ἄνω Ἱερουσαλήμ Gal. 4, 26 genannt. Die Verheißung des Erbes, welche Abraham empfing, lautete zwar nur auf den Besitz des Landes Canaan. Als aber David Jerusalem zur Hauptstadt des Reichs und durch Ueberführung der Bundeslade auf den Zion zur Stätte des Thrones Jehova's unter seinem Volke erhoben hatte, und infolge der von Gott empfangenen Verheißung des ewigen Bestandes seines Königthums dem Herrn einen Tempel zu bauen beabsichtigt, und Salomo diesen Bau ausgeführt

1) Sachlich betrachtet sind τοῦς θεμελίους die rechten oder die allein waren Grundfesten (*Del.*, *Kurtz*) der von Gott erbauten Stadt. Nur ist damit der Gebrauch des Artikels in diesem Sinne sprachlich nicht gerechtfertigt. Dies hat erst *Hofm.* (im Comment.) durch den Hinweis auf *Kühner's* Grammatik II S. 515 getan, daß der Artikel im Griechischen häufig zu Gattungsnamen tritt, um dieselben als den einem Gegenstande zugehörigen, eigenen, zukommenden, mit ihm in einer notwendigen Beziehung oder Verbindung stehenden zu bezeichnen; daher häufig die Stelle eines Possessivpronomens vertritt. — Aus dem Gegensatz zu den Zelten, die nur eine temporäre Behausung bilden, leicht abgebrochen und fortbewegt werden können (*Län.*), läßt sich der Artikel τοῦς nicht erklären. — Die Masculin-form θεμελίω neben τὰ θεμέλια findet sich auch bei *Thucyd.*, *Xenoph.* u. a. Griechen.

hatte, wurde bei der weiteren Entwickelung der messianischen Idee sowol David Vorbild des Messias als auch Jerusalem mit dem Tempel Typus des in Israel gegründeten Reiches Gottes, und die Vollendung des Reiches Gottes durch den Messias von den Propheten als Erneuerung und Verherrlichung Jerusalems verkündigt. Aus dieser prophetischen Schilderung Jerusalems als Stätte des Thrones Gottes entwickelte die jüdische Theologie nach dem Exile das Theologumenon vom himmlischen Jerusalem als Stätte der Verwirklichung des den Patriarchen verheißenen ewigen Erbes.

Die Bezeichnung dieses Erbes als Stadt Gottes und als oberes oder himmlisches Jerusalem ist älter als die apostolische Verkündigung, ist aber von den Aposteln nicht aus der jüdisch-rabbinischen Unterscheidung eines oberen d. i. himmlischen und eines unteren d. i. irdischen oder vormessianischen Jerusalems, sondern aus der prophetischen Verkündigung des A. T. abgeleitet, und im Gegensatz gegen die kosmologisch materialistische Doctrin der jüdischen Schriftgelehrten über das obere und untere Jerusalem¹, nach Maßgabe der mit der Erscheinung und dem Wirken

1) Der jüdisch-synagogalen Lehre von dem oberen und unteren Jerusalem liegt die nachprophetische Anschauung von der absoluten Jenseitigkeit Gottes mit der daraus gefolgerten scharfen Scheidung des Himmels und der Erde als einer Zweifelt göttlicher Schöpfungswerke, einer unteren und einer oberen Welt zu Grunde. Jene ist die Welt des Menschen, diese die Welt Gottes. Ueber der Erde gibt es einen siebenfachen Himmel, deren oberster die Wohnung Gottes und der Gerechten sowie der Gott dienenden Engel ist. In der Mitte der Wohnung Gottes steht der Thron der Herrlichkeit, laut *Bereschit rabba* c. 1 gleich der Thora vor der Welt erschaffen, also die ewige Stätte Gottes. In dem vierten Himmel befinden sich der Tempel, der Altar und Michael, der dort täglich opfert. Zwar fehlt es nicht an Zeugnissen für eine der biblischen Lehre entsprechende Auffassung des Verhältnisses zwischen Himmel und Erde, wie z. B. in *Schemot rabb.* die Ausföhrung über das Thema: Alles was Gott oben schafft, schafft er auch unten, d. h. allem, was oben ist, entspricht etwas in der unteren Welt; und so lieb ist Gott die untere Welt, daß er die obere verläßt und sich in der unteren ein Heiligtum errichten läßt, in dem er wonen will; vgl. *Weber*, System der altsynagog. palästinischen Theologie (1880) S. 157 ff. u. 197 ff. Aber dies wird doch in *Chagiga* c. 2 so gefaßt: *R. Simeon dicit: ea hora qua jussit Deus Israelitas erigere tabernaculum, indicavit angelis ministerii, ut et ipsi facerent tabernaculum. Cum itaque erigeretur tabernaculum inferius, erectum quoque fuit superius tabernaculum Metatroni seu angeli Metatoris, in quo offert animas justorum ad expiationem faciendam pro Israele tempore captivitatis ipsorum* (s. die Stelle bei *J. Buxtorf fl., hist. arcae foederis* c. 6 p. 85). — Die Unterscheidung des unteren Jerusalems von dem oberen wird dann nach den messianischen Weißagungen der Propheten auch so gefaßt, daß jenes d. i. das vormessianische als Jerusalem des *עילם דרוז* diesem als dem Jerusalem des *עילם דרמא* entgegengesetzt und das letztere als aus dem kostbarsten Material der Erde (Sapphir, Edelsteinen und Perlen) erbaut mit einem alles überragenden Heiligtum (Tempel mit Opferdienst) beschrieben und als Metropolis der ganzen Welt gedacht wird, wo der Messias residiren und seine Herrschaft über die Weltvölker ausbreiten wird (vgl. *Weber* S. 356 ff.). Endlich nach der Neuschaffung Himmels und der Erde wird dann das obere Jerusalem auf die neue Erde herabföhren (*Taanit* 5^a). Auch

Jesu Christi begonnenen Erfüllung der alttest. Hoffnung und Weißagung heilsgeschichtlich so entwickelt, daß die richtige Erkenntnis des typischen Charakters der prophetischen Schilderungen deutlich durchscheint. Selbst in der Apok. Joh. c. 21 f. ist das nach dem Weltgerichte und der Neuschöpfung Himmels und der Erde aus dem Himmel auf die Erde herabfahrende Jerusalem laut v. 2 wie eine für ihren Mann geschmückte Braut zubereitet¹ und in v. 3 die Hütte Gottes genannt, in welcher Gott bei ihnen wohnt und bei ihnen ihr Gott sein wird und sie sein Volk sein werden. Damit ist es als die vollendete Verwirklichung der in der Stifftshütte und im Tempel des A. B. symbolisch abgeschatteten Lebensgemeinschaft der Gemeinde des Herrn mit ihrem Gotte gekennzeichnet. Auf den 12 Fundamenten ihrer Mauern sind die Namen der 12 Apostel des Lammes (der Stifter der Gemeinde) geschrieben (v. 14); in den Maßen der Stadt — der gleichen Länge, Breite und Höhe ist die Cubusform des Allerheiligsten dargestellt (v. 16) und ihr Tempel ist der Allherrscher und das Lamm (v. 22). Von dem Throne Gottes und des Lammes geht ein Strom Lebenswasser aus und die in ihr Wohnenden werden Gottes Angesicht schauen und ewig herrschen (22, 1—5).

Wie hier die Gemeinde der vollendeten Gerechten nach ihrem Wonorte als die Braut des Lammes geschildert ist, so ist in unserem Briefe das verheißene Erbe, nach welchem die Patriarchen sich sehnten, nicht nur als Stadt, die Gott gegründet und erbaut hat, sondern zugleich als ihr wares Vaterland (*πατρίς* v. 14) bezeichnet. Das himmlische Jerusalem ist aber nicht dem irdischen, sondern den unstät wechselnden, leicht zerstörbaren Nomadenzelten der Patriarchen im irdischen Canaan gegenübergestellt. S. zu v. 13 ff. Im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung nennt der Verf. den Gegenstand ihrer Sehnsucht, die Stadt mit festen Gründen, die Gott erbaut hat und in 12, 22 himmlisches Jerusalem, dessen schattenhaftes Vorbild das irdische Jerusalem mit dem Tempel war. Wie das himmlische Heiligtum, in welches Christus bei seiner Himmelfahrt eingegangen ist, eine von Gott selber aufgeschlagene *οικηνή ἀληθινή* ist, so ist die himmlische Stadt ein Gebilde und Bau von Gott, in welchem das Leben bei Gott, das im irdischen Jerusalem als *οικία τῶν μελλόντων* dargestellt war, zur ewigen Seligkeit der vollendeten Gemeinde verklärt sein wird. Der Eingang in

dieses Jerusalem der Zukunft wird aus Sapphir erbaut sein und ein Heiligtum in seiner Mitte haben, in welchem Aaron Priester ist und die Thorma empfängt. Dankopfer werden dargebracht. Die Gerechten schauen Gott und loben ihn, und Gott seinerseits lehrt das Volk in eigener Person die Thora. Solcher Art ist die Gemeinschaft zwischen Gott und den Gerechten (*Weber* S. 385 f.). Vgl. hiezu *Schöttgen de Hierosol. coelesti* in *s. Horae hebr.* I p. 1205 sqq.

1) Schon hier — bemerkt *Düsterdieck* zu v. 2 — geht die Vorstellung, nach welcher das neue Jerusalem als der Wonort für die Braut des Lammes d. h. für die Gemeinde der seligen Gläubigen (19, 7 f.) erscheint, in die über, nach welcher das neue Jerusalem selbst — samt den darin Wohnenden — als die Braut betrachtet wird⁴.

diese Gottesstadt ist uns durch Christum gebahnt und eröffnet, wie 12, 22—24 ausgeführt wird.

V. 11 u. 12. „Vermöge Glaubens empfing auch sie, die Sara, Kraft zur Gründung von Nachkommenschaft, sogar wider die Zeit des Lebensalters, weil sie den für treu erachtete, der die Verheißung gegeben. Darum sind auch von Einem, und dazu Abgestorbenen, geboren worden wie die Sterne des Himmels an Menge, und wie der Sand am Ufer des Meeres, der zallos ist“.¹ — Neben dem Glauben Abrahams hebt der Verf. noch den Glauben der Sara hervor. Durch καὶ αὐτῆ wird bemerklich gemacht, daß von der Sara ein Gleiches wie von Abraham zu sagen ist (*Chrys., Oecum., Theophyl.* u. v. A.). Die Uebersetzung: ‚auch selbst‘ ist unpassend, weil sie eine ungehörige Nebenbeziehung einträgt; entweder: selbst Sara die unfruchtbare (*Schlicht., Schulz*), gegen den Context, nach welchem Sara nicht wegen ihrer Unfruchtbarkeit, sondern *κατὰ καιρὸν ἡλικίας* die Kraft, einen Son zu empfangen und zu gebären, mittelst des Glaubens erlangte. Noch unpassender ist der Nebengedanke: ‚die eine Zeitlang zweifelnde‘ (*Bl., de W., Lün.*), weil im Widerspruch mit der Betonung der πίστις; oder gar: ‚Sara selbst und keine andere‘, nämlich nicht die ‚Hagar‘ (*Kurtz*), wodurch in αὐτῆ statt der Gleichsetzung ein Gegensatz eingelegt wird. δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ist nicht das Vermögen für geschlechtliche Besamung (*Del., Kurtz* u. A.); denn καταβολὴ σπέρματος könnte nur die männliche Function bei der Begattung bezeichnen; hier aber ist von der Kraft die Rede, welche Sara für die Empfängnis und Geburt des verheißenen Samens empfing. Man müßte also annehmen, καταβολὴ σπ. sei die Kraft zur Aufnahme des semen virile oder, wie *Kurtz* paraphrasirt, die Kraft, den in ihren Mutterleib niedergelegten Samen sich zu fruchtbarer Zeugung anzueignen, d. h. die Hauptsache in das Wort eintragen. καταβολὴ hat nicht die passive Bed. Niedergelegtsein, und selbst wenn es so gefaßt werden könnte, würde immer noch der Begriff *fruchtbar* eingetragen sein. Zwar erklärt *Chrys.* die Worte: εἰς τὸ καταχεῖν τὸ σπέρμα, εἰς ὑποδοχὴν δύναμιν ἔλαβεν, aber unleugbar nicht sprachlich-physiologisch, sondern sachlich-theologisch. Dies gilt auch von den ähnlichen Erklärungen des *Oecum.* u. *Theophyl.* und von dem *ad conceptionem seminis* der Vulg. u. a. Verss. Theologisch betrachtet ist auch σπέρμα nicht semen virile, sondern *soboles*, Nachkommenschaft nach bekanntem bibl. Sprachgebrauch. Sonach ist nur die Erklärung: Gründung einer Nachkommenschaft richtig und sachlich allerdings die Empfängnis und Geburt Isaaks gemeint. So schon *Calov.* u. *Gusset. (commentar. in ling. hebr. ed. 2. 1738 p. 436)*, *Lösner, Chr. Fr. Schmidt, Storr, Böhme, Bl.* und die meisten Neueren. Daß dazu auch Sara die Kraft mittelst des Glaubens empfing, wird noch be-

1) Der Zusatz *στείρα* oder *στείρα ὄσα* oder *ἡ στείρα* in *D* It., Vulg. Syr.* u. A. zu *Σάρρα* fehlt in *AD*EKL al.* und ist ohne Zweifel nur ein Glossem. — Auch *ἔνεσεν* hinter *ἡλικίας* in *BCD*EKL P al.* fehlt in *AD* It., Vulg.* u. a. Verss. und wurde schon von *Beza, Grot., Mill., Beng.* als unecht erkannt. Seit *Griesb.* ist es aus dem Texte gestrichen.

sonders hervorgehoben durch den Zusatz: *καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας* sogar wider die rechte Zeit des für Gebären naturgemäßen Lebensalters (*παρὰ* wie Röm. 1, 26. 11, 24 *παρὰ φύσιν*). Sara war damals 90 Jare alt (Gen. 17, 17). Im folgenden Satze: *ἐπεὶ πιστὸν κτλ.* wird das *πίσται* *ἔλαβεν* begründet; vgl. dazu 10, 23. *ὁ ἐπαγγελάμενος* ist hier wie dort Gott. Die Verheißung ist in Gen. 18, 10 u. 14 und ihre Erfüllung Gen. 21, 1 f. berichtet.

V. 12. *Διό* darum *sc.* weil auch die Sara wie Abraham Glauben bewies (*Bl., Del., Hofm.*), nicht: weil Sara durch den Glauben empfängnisfähig geworden war (*Kurtz*). Denn daß *διό* sich nicht blos auf v. 11, sondern zugleich auf die Aussage über den Glauben Abrahams v. 8 u. 10 mitbezieht, zeigt das folgende *ἀφ' ἑνὸς ἐγεννήθησαν κτλ.* Denn der Eine und dies (oder dazu) Erstorbene ist nicht Sara, sondern Abraham, der hier wie Röm. 4, 19 als hundertjähriger Greis in bezug auf die Zeugungskraft *νενεκρωμένος* genannt wird. *καὶ ταῦτα* und dies = und zwar, das auch im Griechischen mit *καὶ τοῦτο* abwechselt, vgl. *Winer* §. 23, 5. *Kühner* S. 60. Von dem Einem (Abraham) her wurden geboren gleichwie die Sterne des Himmels an Menge *sc.* Nachkommen, one daß *τέκνα* ergänzt zu werden braucht. Die Bezeichnung der zallosen Menge ist aus der Verheißung Gen. 13, 16. 15, 5 u. 22, 17 genommen:

V. 13—16. Dem Leben im Glauben, welches die Patriarchen im verheißenen Lande führten, entsprach auch ihr Sterben. — V. 13. „Glaubensgemäß starben diese alle, als solche die nicht die Verheißungen empfangen, sondern von ferne sie gesehen und begrüßt und bekannt hatten, daß sie Pilgrime und Beisaßén seien auf Erden. V. 14. Denn die solches sagen, geben kund, daß sie nach einem Vaterlande suchen. V. 15. Und wenn sie jenes meinten, von welchem sie ausgegangen, so hatten sie ja doch Zeit umzukehren. V. 16. Nun aber begehren sie nach einem besseren, d. i. nach einem himmlischen. Darum schämet sich auch Gott nicht ihr Gott zu heißen; denn bereitet hat er für sie eine Stadt“.¹ — Es heißt in v. 13 nicht *πίσται*, sondern *κατὰ πίστιν* gemäß Glaubens, d. h. sie starben so, wie ein im Glauben geführtes Leben das Sterben mit sich bringt (*Del., Hofm.* u. A.). *κατὰ πίστιν* ist nicht eng mit *ἀπέθανον* zu verbinden, als einen selbständigen Gedanken enthaltend, der in den folgenden Participialsätzen begründet würde: sie starben im Glauben, nicht im Schauen, da sie die Verheißungen nicht

1) Statt der Rec. *μὴ λαβόντες* in *ε^cDEKL al. plur.* hat *Lehm.* aus *A* *μὴ πρόσδεξάμενοι* und *Tisch. 8* aus *ε^cP*, Minusk. u. etl. Codd. den Kchvv. *μὴ κομισάμενοι* aufgenommen. Aber diese beiden Lesarten sind zu schwach bezeugt und *μὴ κομισάμενοι* ist offenbar aus 10, 36 u. 11, 39 eingetragen. — Der Zusatz zu *ιδόντες* bei *Elzev.*: *καὶ πισθέντες* fehlt in sämtlichen Majuskeln und ist erläuternde Glosse in 2 oder 3 Minuskeln. — In v. 15 ist *ἐμνημόνεον* durch *ε^cAD^cKLP etc.* besser bezeugt als das von *Tisch. 8* aus *ε^cD** und einigen Minuskeln aufgenommene *μνημονεύουσιν*. — Auch *ἐξέβησαν* in *ε^cAD^cE** 17. 73. 80 u. Kchvv. ist dem *ἐξήλθον* in *ε^cD^cE**KL al.* vorzuziehen.

empfangen hatten, sondern nur von ferne sie sahen (*Bl.*). Dieser Gedanke würde statt der subjectiven Negation μή vor λαβόντες, namentlich bei dem mit αλλά folgendem Gegensatze (s. *Kühner II S. 408*) das objective οὐ erfordern. κατὰ πίστιν gehört demnach nebst ἀπέθανον zu den folgenden Participialsätzen (*Schulz, Kurtz, Hofm.*, mit *Bl.* in den Vorless. u. A.). Diese Sätze geben an, was ihrem Sterben vorausgegangen ist und demselben den Charakter jenes auf das Unsichtbare und Zukünftige gerichteten Glaubens, den sie im Leben bewährt hatten, verlieh (*Del.*). οὗτοι πάντες die v. 8—12 genannten: Abraham und Sara; Isaak und Jakob. Die ἐπαγγελίαι beginnen mit Abraham. Dadurch wird die Beziehung des οὗτοι π. auf alle von Abel an Genannten (*Occum., Theophyl.* u. A.) ausgeschlossen. Aber die Sara auszuschließen liegt kein Grund vor, da ihr ja die Geburt Isaaks, des Erben der Verheißungen angekündigt wurde (Gen. 18, 10 ff. 21, 1). In betreff des λαβῶσιν ἐπαγγ. vgl. 9, 15 mit 6, 15. Der Plur. τὰς ἐπαγγελίας wie 7, 6 ist nicht aus der einen, den einzelnen Patriarchen wiederholten Verheißung des Besitzes von Canaan zu erklären, sondern erklärt sich aus dem Umfang der einen Verheißung: Mehrung des Samens, Besitz Canaans und Segnung aller Völker, die schon dem Abraham erteilt und dem Isaak und Jakob erneuert wurde. μή λαβόντες heißt es, nicht οὐ λαβ., weil der Empfang des Verheißenen in bezug auf das Sterben der Patriarchen verneint wird. Ihr Sterben war ein solches, wie es damit gegeben ist, daß sie die Verheißungen nicht zuvor empfangen, sondern nur von ferne gesehen und begrüßt und sich als Fremdlinge auf Erden bekannt hatten (*Hofm.*). πῶρρωθεν gehört sowol zu ἰδόντες als zu ἀσπασάμενοι. Von ferne sahen sie das Verheißene mit den Augen des Glaubens und begrüßten es, das Nichtsichtbare, mit Glaubenszuversicht, wie ein Wanderer die ersehnte Heimat begrüßt. Eine solche Begrüßung des Heils aus der Ferne enthält das Wort Jakobs: „auf dein Heil Jehova, harre ich Gen. 49, 18 (*Del.*). Das ὁμολογήσαντες cet. ist in der Schrift von Abraham (Gen. 23, 4) und von Jakob (Gen. 47, 9) bezeugt. ἐπὶ τῆς γῆς auf der Erde (nicht: im Lande Canaan) setzt der Verf. des Briefs hinzu, und rechtfertigt es v. 14 f. mit der Bemerkung, daß die, welche sich ζένοι und παρεπίδημοι nennen, damit zu erkennen geben, daß sie ein Vaterland aufsuchen (ἐπιζητεῖν verstärktes Simplex), die Patriarchen aber nicht das Vaterland, aus welchem sie ausgewandert waren, meinten, weil sie dahin ja zurückkehren konnten. μνημονεύειν nicht intransitiv: eingedenk sein, wie 13, 7 (*Hofm.*), sondern transitiv commemorare Erwähnung tun, sc. in den angeführten Aussprüchen (*Bl., Del., Ltn.* u. A.). Daraus zieht er v. 16 die Folgerung: „nun aber begehren sie eines besseren, d. i. des himmlischen“.

Die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung meint *Kurtz* beanstanden zu müssen. Wenn nämlich Abraham Gen. 23, 4 zu den Hethitern sage: Ich bin ein Fremdling und Beisäße bei euch, so suche er zwar ein Vaterland, aber dieses nicht im Himmel, sondern bei den Hethitern in Canaan, zu dessen Gewinnung er mit dem Ankauf eines Erbackers den Anfang machen wollte, und wenn Jakob Gen. 47, 9 von seiner und seiner

Väter Lebenszeit den Ausdruck: ‚die Tage der Jare meiner Pilgrimschaft‘ und ‚die Tage der Lebensjare meiner Väter in den Tagen ihrer Pilgrimschaft‘ gebrauche, so habe er die bleibende Wonstätte, die er auf der Erde nicht hatte, nicht im Himmel zu finden erwartet, sondern vielmehr in der Ruhe des Hades, in dem Versammeltwerden daselbst zu seinen Vätern. Aber die Unrichtigkeit dieser Deutung der angeführten Aussprüche Abrahams und Jakobs erhellt schon daraus, daß der Hades im A. T. keine Wonstätte des Lebens ist und das Versammeltwerden zu seinen Vätern oder Volksgenossen (Gen. 25, 8. 35, 29 u. ö.) die Vereinigung des Gestorbenen mit seinen im Tode ihm vorausgegangenen Angehörigen bezeichnet und den Glauben an eine persönliche Fortdauer des Menschen nach dem zeitlichen Tode als Ahnung voraussetzt. Diese Ahnung wurde den Patriarchen durch die göttlichen Verheißungen zu fester Glaubenszuversicht verklärt. Da nämlich Gott dem Abraham gleich bei seiner Berufung die Verheißung gegeben hat, ihn zu einem großen Volke zu machen und zum Segen für alle Geschlechter der Erde zu setzen (Gen. 12, 2 f.), und durch Schließung eines Bundes mit ihm als *sein* Gott ihm die Erfüllung derselben verbürgte, sodann sich dem Isaak als der Gott seines Vaters Abraham (Gen. 26, 24) und dem Jakob als Gott Abrahams und Isaaks (Gen. 28, 13) bezeugte und ihnen diese Verheißungen erneuerte, so konnten schon die Patriarchen des Glaubens leben, daß die Gemeinschaft, in welche Gott zu ihnen getreten war, mit ihrem Tode nicht aufhören, sondern über den zeitlichen Tod hinaus fortbestehen, und das verheißene Erbe, das sie im Lande Canaan nicht empfangen, ihnen bei Gott d. i. im Himmel aufbehalten sein werde. Erwägen wir außerdem noch, daß diese Verheißungen mit aller vorgängigen Offenbarung Gottes im Zusammenhange stehen, und daß Abraham Träger der Ueberlieferung der Urzeit war, und ihm nicht nur die Entrückung Henochs, ohne den Tod zu schmecken, sondern auch der Segensspruch Noahs über Sem und die Verheißung von dem Siege des Weibessamens über den Verführer der Stammeltern des Menschengeschlechts bekannt war, so können die Patriarchen das ihnen verheißene Vaterland nicht in der Ruhe des Hades, sondern nur bei Gott im Himmel gesucht haben.¹ — Die Worte: Fremdling und Beisatz bin ich bei euch,

1) Mit vollem Rechte bemerkt daher *Hofm.* gegen *Kurtz*: ‚Nichts kann verkehrter sein, als die Behauptung, Abraham habe ein neues Vaterland nicht im Himmel, sondern bei den Hethitern gesucht, und sein Kaufvertrag mit ihnen habe der Anfang zur Gewinnung desselben sein sollen. Nicht dazu hat Abraham das Land verlassen, wo er bei den Seinen war, um sich anderwärts anzukaufen, sondern um der ihm gewordenen Verheißung entgegenzugehen. Und wenn er den Bewohnern Canaans ihr ganzes Land abgekauft hätte, so hätte er zwar ein Land besessen, aber das nicht sein Vaterland, seine πατρίς war. Es kommt daher dem Apostel mit Recht nicht darauf an, die Worte Abrahams oder Jakobs so zu verstehen, als hätten sie beklagt, das Land, in welchem sie der Erfüllung ihrer Verheißung warteten, nicht zu eigen zu haben; mit Recht unterscheidet er nur zwischen dem Vaterlande, aus welchem Abraham ausgewandert war, und dem, nach welchem sie auf Grund der ihnen gegebenen Verheißung verlangten‘.

mit welchen Abraham die an die Hethiter gerichtete Bitte einleitete, ihm ein Fleck Landes zu verkaufen, wohin er sein Weib begrabe, sind zwar ein schmerzlicher Ausdruck der Lage, in der er sich befand, in einem Lande zu leben, das nicht seine Heimat war, lassen aber in keiner Weise die Absicht durchblicken, sich mit dem Kaufe einer Grabstätte ein Anrecht auf den Besitz dieses Landes erwerben zu wollen. Und wenn Jakob seine und seiner Väter Lebenszeit ein Leben in der Fremdlingschaft nennt, so will er damit nicht entfernt die Ruhe des Grabes für das Vaterland, nach dem er verlange, erklären, sondern nur sagen, daß sein Vaterland nicht auf dieser Erde zu finden sei. Mit Recht nennt daher der Verf. das Vaterland, nach welchem sie begehren, ein besseres als das irdische, aus welchem sie ausgegangen waren, nämlich ein himmlisches. Hiezu ist er, so gewiß berechtigt, als ihr Verlangen nicht darauf ausging, das Land Canaan so zu eigen zu haben, wie es jetzt Eigentum der Canaaniter war, sondern darauf, daß ihr Geschlecht in diesem Lande das Volk Gottes sei, bei welchem Gott wone und von welchem aus der Segen Gottes über alle Geschlechter des Erdbodens sich erstrecke, daß also Gott vom Himmel ihrem Geschlechte dies Land zu einem Vaterlande in ganz anderem Sinne mache, als was in irdischer Weise so heißt' (*Hofm.*).

Δὲ darum, weil sie nach einem himmlischen Vaterlande beehrten, schämt sich Gott nicht d. h. sind sie ihm nicht zu gering, ihr Gott zu heißen. So nennt sich Gott selbst, indem er Exod. 3, 15 zu Mose spricht, er solle seinem Volke sagen: Jehova, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt: dies ist mein Name in Ewigkeit und dies mein Gedächtnis für Geschlecht und Geschlecht. Dazu vgl. Gen. 26, 24 u. 28, 13, wo er sich dem Isaak und Jakob als Gott Abrahams nennt, mit Gen. 31, 5 u. 32, 10 wo Jakob ihn den Gott seiner Väter Abraham und Isaak nennt. Mag auch diese Benennung im Munde Jakobs zunächst nur soviel besagen, daß er der Gott ist, welchen die Väter als ihren Gott verehrt haben (vgl. Gen. 31, 42 f.), so liegt doch darin, daß Gott selbst sich den Israeliten zu Mose's Zeit so bezeichnet viel mehr als dies, nämlich, daß Gott zu den Patriarchen in ein Verhältnis getreten ist, welches mit ihrem Tode nicht zu Ende geht, sondern fortbesteht, indem er die den Patriarchen erzeigten Bundesgnaden ihren Nachkommen vollkommener Weise erfüllen wird. — Diese heilsgeschichtliche Verwirklichung ist in den Satz: ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν gefaßt. Der Aor. ἡτοίμασεν im Nebensatze nach voraufgegangenem Präsens im Hauptsatze ist nicht plusquamperfectisch zu fassen, sondern historische Zeitform: er bereitete, oder deutsch: er hat ihnen bereitet. Der Sinn ist nicht, daß er ihnen eine Stadt bereitet hatte, in die sie, als sie starben, als selige Himmelsbürger aufgenommen wurden (*Bl.* u. A.), oder in die er sie aufzunehmen gedachte (*Grot.*, *Böhme* u. A.), sondern: er hielt sie nicht für zu gering, ihr Gott zu heißen, denn er bereitete ihnen eine Stadt, in welche sie dereinst aufgenommen werden sollten. Diese Stadt ist das himmlische Jerusalem, welches erst bei der Vollendung des Reiches Gottes

nach dem Weltgerichte vom Himmel auf die neue Erde herabkommen wird.

In v. 17—22 bringt der Verf. zu dem was er v. 8—16 über die auf die göttliche Verheißung sich gründende Glaubenszuversicht der Patriarchen gesagt hat, noch einige Vorgänge bei, welche zeigen, wie sie ihren Glauben auch durch die Tat bewiesen. — Zuerst in v. 17—19 die Opferung Isaaks, in welcher Abraham seinen Glaubensgehorsam in schwerer Prüfung bewährte.

V. 17. „Vermöge Glaubens hat Abraham den Isaak dargebracht, da er versucht ward, und zwar den Einzigen brachte dar der die Verheißungen aufgenommen hatte; V. 18. zu welchem geredet war: In Isaak wird dir Same genannt werden; V. 19. indem er erwog, daß auch aus den Toten zu erwecken Gott vermöge; daher er ihn auch als Gleichnis davontrug“. — Das Factum ist Gen. 22 erzählt. Das Perf. *προσ-ενήνοχεν* bezeichnet die Opferung Isaaks nach ihrer Geltung für Abraham als eine vollendete Tatsache. Abraham hatte ja schon das Messer zur Schlachtung des Sones ergriffen, als der Engel des Herrn durch Zuruf vom Himmel den tatsächlichen Vollzug hemmte. *πειραζόμενος* entspricht einem synchronistischen Imperfect, die der Opferung Isaaks von ihrer Vorbereitung bis zu ihrer Vollführung parallel laufende Prüfung Abrahams vonseiten Gottes, vgl. Gen. 22, 1. Es gehört noch zu *προσ-ενήνοχεν*, nicht zu *καὶ τὸν μονογ. προσέφερεν*: versucht opferte er sogar den einzigen Son, wie *Hofm.* sehr künstlich erklärt. *καὶ* ist explicativ und das Imperf. *προσέφερεν* veranschaulicht den Vorgang. *τὸν μονογενῆ* den einzigen Son, auf welchen die Verheißung sich bezog, da Ismael als Son der Magd von der Verheißung ausgeschlossen war. *ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος* ist das Subject zu *προσέφερεν*, und Abraham ist so umschrieben, um die Größe der Versuchung, die sein Glaube zu bestehen hatte, hervorzuheben. *ἀναδεξάμενος* nicht: empfangen, sondern aufgenommen habend. Die Verheißungen der zallosen Vermehrung der Nachkommenschaft, des Besitzes von Canaan und der Segnung aller Völker waren an Isaak, den verheißenen Son geknüpft, wie v. 18 noch besonders erwähnt ist. *Ἰπρὸς ὃν* übersetzt *Luther*: von dem, eig. in bezug auf welchen geredet war. Sprachlich ist diese Uebersetzung begründet, vgl. z. B. 1, 7. 13 und gibt auch einen passenden Sinn. Sie entspricht aber nicht der Wortstellung, weil *ὃν* dann an das entfernte *τὸν μονογενῆ* anknüpfen würde. Richtiger wird es daher schon von der Vulg. *ad quem* übersezt und von der Mehrzal der Ausl. auf Abraham bezogen: zu welchem geredet war. Vgl. für diese Bed. *des λαλεῖν* mit *πρὸς τινα* 5, 5. Act. 4, 1. 21, 39. 26, 26 u. a.; *λαλεῖν* von göttlicher Rede, wie 1, 1. Die citirten Worte stehen Gen. 21, 12 und *ὅτι* ist dort causal, hier aber recitativ verwendet. In Isaak wird dir Nachkommenschaft genannt werden d. h. die verheißene Nachkommenschaft soll dir in der Person Isaaks zuteil werden und als solche gelten; denn *καλεῖσθαι* schließt das Sein und das Anerkanntwerden des Seins in sich; vgl. *m.* Comm. zu Gen. 21, 12.

Die schwere Glaubensprüfung, den einzigen Son, an welchen Gott

alle Heilsverheißungen geknüpft hatte, zu opfern, bestand Abraham v. 19, indem er bedachte, daß Gott auch von Toten zu erwecken mächtig sei. ἐκ νεκρῶν ganz allgemein: von Toten überhaupt, also auch den Isaak, wenn Gott seinen Tod forderte. Ὅθεν daher, woher, das Ergebnis des λογισάμενος einfürend; nicht local: von woher (ὅθεν sc. ἐκ νεκρῶν) oder causal: weshalb, s. zu 3, 1. — ἐν παραβολῇ wird verschieden gedeutet. παραβολή bed. in der bibl. Gräcität Vergleichung, Gleichnis, s. zu 9, 9. Diese Bedeutung wird mit Recht von den meisten Ausll. beibehalten¹ und ἐν παραβ. entweder in *similitudine* oder gleichnisweise (nach Analogie von ἐν αἰνίγματι 1 Kor. 13, 12) gefaßt. So schon von *Theod. Mops.* u. *Calvin, Bl., de W., Del., Kurtz* u. A., wobei *Calv.* u. *Kurtz* ἀναστάσεως zu παραβολῇ ergänzen, wozu das voranstehende ἐκ νεκρῶν berechtigt. Der Sinn wird dann so bestimmt: Abraham erhielt den Son aus den Toten zurück, denn für Abraham war Isaak schon tot, als er das Opferrmesser gegen ihn erhoben hatte, aber freilich nur in *similitudine mortis*; Isaak war ihm gleich einem Toten, darum nahm er ihn auch aus den Toten nur in *similitudine resurrectionis* zurück, *gleich als ob* er ihm aus den Toten erstanden wäre'. Dies wird von *Hofm.* dahin ergänzt: ,καί vor ἐν παραβολῇ, das zugleich zu ἐκομίσατο mit gehört, drücke keine Steigerung aus, sondern bezeichne dies, daß Abraham den Geopferten gleichnisweise aus dem Totenreiche wiederbekam, als den entsprechenden Lohn seiner Zuversicht, daß Gott aus dem Totenreiche wiederzubringen vermögend sei. Er hat ihn wirklich von dort wiederbekommen, aber so, daß die Art und Weise, wie er ihn wiederbekam, ein Gleichnis der Auferstehung Jesu war, wo Gott seinen einigen Son, den er nicht verschont, sondern in den Tod gegeben hatte, im eigentlichen Sinne des Worts aus dem Totenreiche wiedernahm'. *Luther* in der Uebersetzung: ,daher er ihn auch zum Vorbilde wiedernahm' folgte der Erklärung der Kehrv., daß

1) Die Erklärungen nach παράβολος und παραβάλλεσθαι, welche *Thol.* u. *Lün.* versucht haben, sind weder sprachlich gerechtfertigt, noch ergeben sie einen dem Contexte entsprechenden Gedanken. Von dem Adjectiv. παράβολος daransetzend, wägend, kühn, waghalsig (bei *Polyb.*) ausgehend, soll nach *Thol.* παραβολή Wagnis bedeuten und ἐν παραβολῇ = παραβόλιως ,in kühnem Wagnis' heißen. Aber wenn auch diese Bedeutung sich irgendwo nachweisen ließe, was nicht der Fall ist, da sie in der angef. Stelle *Arat.* 22 nicht gesichert ist (vgl. *Del.*): so würde doch bei dieser Annahme die Hervorhebung des ἐν παραβολῇ als eines besonderen Momentes des ἐκομίσατο unerklärt bleiben. Denn, wie schon *Hofm.* richtig bemerkt hat, nicht das Davontragen oder Zurückbekommen des Geopferten war ein Wagnis, sondern die Opferung (vgl. auch *Cremer* S. 183). — Ebenso wenig bedeutet παραβολή das Preisgeben, wonach *Lün.* den Sinn so bestimmt: ,weshalb er ihn sogar auf dem Grunde (oder vermitteltst) der Dahingabe davontrug' und erläuternd hinzufügt: ,Aber er trug den Isaak als Belohnung davon, erhielt ihn zum Besitz zurück eben dadurch, daß er ihn aufs Spiel setzte, in den Opfertod dahingab'. — Aber wenn auch παραβολή Dahingabe bedeuten könnte, so kann doch das Wiederbekommen nicht als Belohnung des Aufspielssetzens gedacht sein, da ἐν = vermitteltst nicht mit ,zur Belohnung' identisch ist.

Abraham den Isaak als Typus der Passion (*Chrys., Oecum., Primas.* u. A.) oder der Auferstehung Christi (*Theodrt.* u. A., wie neuerdings *Ebrard*) zurückempfang. — Diese typische Bedeutung des Vorgangs unterliegt keinem Zweifel. Aber παραβολή ist doch begrifflich von τύπος verschieden, trotzdem daß Mysterien des Reiches Gottes in Parabeln gelehrt werden. Gegen die Erklärung des ἐν παραβολῇ als Gleichnis der Auferstehung Jesu hat schon *Cremer* erinnert, daß es hier darauf ankomme, was die Art und Weise, wie Abraham seinen Sohn wiederbekam, dem Abraham war, nicht was sie im Zusammenhange der ganzen Heilsgeschichte resp. für uns ist. Außerdem bemerkt derselbe noch: „daß die Errettung Isaaks eine Art Wiederkehr von den Toten war, ist ein zu matter Gedanke gegenüber der vorhergegangenen Beschreibung des Glaubens Abrahams, vgl. Röm. 4, 17, und das ἐν παραβολῇ ist noch besser zu erklären in Rücksicht auf den durch diesen Wiederempfang Isaaks veranlaßten Ausdruck des Glaubens und der messianischen Hoffnung Abrahams אֱבְרָהָם אֱמָנָה Gen. 22, 14 und auf die darauf folgende erneuerte Bestätigung der messianischen Verheißung“. Denn darin liege die Bedeutung des Vorgangs, um dessen eigentliche Bedeutung es sich eben in καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσαστο handelt. Hiernach ist ἐν παραβολῇ nicht adverbialisch zu deuten, sondern zu übersetzen: daher er ihn auch in Gleichnis davon trug, und der Sinn so zu bestimmen: die Wiedernahme des im Glauben Gott geopfertem Sohnes war ihm tatsächliche Veranschaulichung der Wahrheit, daß Gott die ihm infolge der Bewährung seines Glaubens bestätigten Heilsverheißungen in ihrem ganzen Umfange verwirklichen werde.

V. 20. An die Glaubenstat Abrahams wird ein Glaubenserweis aus dem Leben Isaaks angereicht. — V. 20. „Vermöge Glaubens segnete auch über Zukünftiges Isaak den Jakob und den Esau“. ¹ — Das καὶ nach πίστει gehört zu περὶ μελλόντων und ist nicht das explic. „und zwar“ (*Lün., Kurtz*), da es doch nur zu ἠδολόγησεν nicht zu πίστει eine Näherbestimmung bringen könnte, dann aber hinter ἠδολόγησεν stehen müßte. Als intensives *auch* hebt es hervor, daß Isaak auch Zukünftiges zum Gegenstand seines Segens gemacht habe (*Hofm.*). Glauben bekundete er bei der Segnung seiner Söhne darin, daß sich die Segenteilung auf Zukünftiges, in der Gegenwart noch nicht Vorhandenes bezog. Τὰ μέλλοντα betrifft das künftige Schicksal der beiden Söhne und den Vorrang des jüngeren Sohnes vor dem älteren. Der Segen über Jakob steht in Gen. 27, 27—29 und der über Esau in Gen. 27, 37—40. Wenn Isaak zu Jakob sprach: „Völker sollen dir dienen und Nationen dir sich beugen“ (v. 29), und zu Esau: „Deinem Bruder wirst du dienen und es wird geschehen, sowie du schüttelst wirst du brechen sein Joch von deinem Halse“, so lagen die Voraussetzungen zu solchem Segnen

1) Das καὶ hinter πίστει haben *Fisch. 8, Gebh.* u. A. gestrichen, weil es in *AD^cEKLP* u. in oriental. Verss. fehlt; aber es findet sich in *AD^a*, mehrern Minusk., It., Vulg., *Chrysost.* u. a. Zeugen; daher hat es *Lchm.* mit Recht beibehalten. Denn, wie auch *Lün.* bemerkt: καὶ konnte überflüssig erscheinen und deshalb leichter fortgelassen als hinzugesetzt werden.

nicht in der Gegenwart vor, sondern einzig in der dem Abraham gegebenen Verheißung: Zum Vater einer Menge von Völkern werde ich dich machen (Gen. 17, 5), welche Isaak im Glauben erfaßt hatte. In den Personen seiner Söhne legte Isaak segnend das zukunftsgerichtliche Verhältnis ihrer Nachkommen — Israels und Edoms dar (s. den geschichtlichen Nachweis in *m. Comm.* zu Gen. 27, 40). In dieser Beziehung ist sein Segnen ein Glaubensakt. Zwar meint *Kurtz*: wenn man die Worte: Isaak segnete den Jakob, mit dem in Gen. 27, 27—29 vorliegenden Segen vergleiche, so gerate die Aussage mit dem vorangestellten $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$ gewissermaßen in Conflict; denn als Isaak diesen Segen sprach, beruhte seine $\acute{\omicron}\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ τῶν ἐλπίζομένων darauf, daß Esau's Nachkommenschaft über die des Jakob, und nicht umgekehrt, herrschen werde. Doch schwinde diese Schwierigkeit, wenn man die Segnung Jakobs in Gen. 28, 3 u. 4 hinzunehme, durch welche Isaak von der Person des zu Segnenden sich klar bewußt, dem Jakob den Segen erneuert und erweitert, den er früher unbewußt ihm statt Esau erteilt hatte. Allein nicht erst aus c. 28, 3 f., sondern schon aus c. 27 erhellt klar, daß Isaak seinen unbewußt über Jakob gesprochenen Segen als eine von Gott gefügte Tatsache für unabänderlich ansah. Denn nur im Glauben konnte er gegen Esau erklären: Bevor du kamst, segnete ich Jakob, auch wird er gesegnet bleiben (27, 33), und konnte er auch auf Esau's flehentliches Bitten den über Jakob gesprochenen Segen: „ich habe ihn gesetzt über dich und alle deine Brüder ihm zu Knechten geben“ (v. 37) bestätigen, und noch in dem Segen, den er Esau auf dessen flehentliches Bitten erteilte, das Wort: ‚deinem Bruder wirst du dienen‘ wiederholen und ihm nur die Abschüttelung des Joches in Aussicht stellen.

V. 21. An den Segen Isaaks ist der Segen Jakobs über die beiden Söhne Josephs angereiht. V. 21. „Vermöge Glaubens segnete Jakob sterbend jeden der Söhne Josephs und beugte anbetend sich nieder auf die Spitze seines Stabes“. — Von Jakob wird die Segnung der Söhne Josephs Gen. 48, nicht der über seine zwölf Söhne gesprochene Segen erwähnt, nicht aus dem Grunde, weil auch hier bei Isaaks Segnung wider Natur und Herkommen dem jüngeren Söhne der Vorrang vor dem älteren verliehen wurde. Denn dies ist weder in dem einen noch in dem anderen Falle in betracht gezogen. Das Motiv zur Erwähnung der Segnung der Söhne Josephs ist in dem zu Jakob zugesetzten ἀποθνήσκων angedeutet und darin zu suchen, daß Jakob die vor seiner Uebersiedelung nach Aegypten dem Joseph dort geborenen Söhne durch den ihnen erteilten Segen als seine Söhne adoptirte und dadurch zu Ahnherren von Stämmen des Volks erhob, zu welchem seine Nachkommenschaft erwachsen sollte (vgl. *Hofm.*). Dies war ein Akt des Glaubens als fester Zuversicht auf die Verwirklichung der göttlichen Heilsverheißung. Das ἀποθνήσκων entnahm der Verf. aus der Angabe Gen. 48, 21, daß Jakob nach der Segnung Ephraims und Manasse's zu Joseph gesprochen hat: „Siehe ich sterbe und Gott wird mit euch sein und wird euch ins Land eurer Väter zurückführen“. — Die andere Aussage über Jakob: καὶ προσκύ-

ἠγαγεν κτλ. steht mit der Segnung der Söhne Josephs nicht in Verbindung. Sie ist in Gen. 47, 31 nach Empfang des eidlichen Versprechens von Joseph, ihn nicht in Aegypten, sondern bei seinen Vätern im Lande der Verheißung zu bestatten, berichtet. Aus der Verbindung dieses Factums durch καί mit der Segnung der Söhne Josephs läßt sich nicht schließen, daß der Verf. irrtümlich die προσκύνησις erst nach der Segnung geschehen lasse, während sie nach dem Originalbericht vor derselben geschah (*Bl., Lün., Kurtz* u. A.). Denn καί heißt nicht: sodann, darauf oder hernach, sondern drückt nur die logische Verbindung zweier Sätze aus. Dem Verf. kam es nicht darauf an, die Zeit zu bestimmen, wann der Erzvater sich anbetend auf die Spitze seines Stabes beugte. Dies konnten die Leser seines Briefs aus der Schrift ersehen, sondern nur darauf, was der seinem Lebensende nahe Erzvater damals getan hat. Die Segnung war seine letztwillige Verfügung, die προσκύνησις sein Abschied vom Leben. „So ist Letzteres gemeint, da ihm, nachdem er gewiß war, im Grabe seiner Väter bestattet zu werden, für ihn selbst nichts mehr zu wünschen blieb“ (*Hofm.*). — Die Worte sind nach der LXX angeführt. Im Grundtexte lauten sie: „Und Israel betete an אֲנַחְתִּי אֶת־רֹאשׁוֹ am Haupt des Bettes“ d. h. gegen dasselbe hingewendet, *conversus ad lectuli caput* (*Hieron.*), während er auf dem Bette sitzend, so lange er mit Joseph redete, das Gesicht diesem zugewendet hatte. Die LXX haben אֲנַחְתִּי mit אֲנַחְתִּי verwechselnd ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ übersetzt, und der Apostel hat αὐτοῦ richtig = εἰς αὐτοῦ gefaßt, nach Gen. 32, 11 ἐν τῇ ῥάβδῳ μου διέβην τὸν Ἰορδάνην τοῦτον, und die Worte so verstanden, daß Jakob auf das Kopfende des Stabes, mit welchem er durchs Leben gegangen, sich niederbeugend anbetete, — als nun bereit, sein Haupt auf das Sterbebett zu legen. So verstanden ergab diese Uebersetzung im wesentlichen denselben Sinn wie der Grundtext und war für griechische Leser verständlicher als eine wörtliche Uebersetzung des Grundtextes. Denn daran, daß sich Jakob bei seinem Beten vor Schwäche auf seinem Stab gestützt (*Bisp.*), oder gar αὐτοῦ auf Joseph beziehend vor Joseph oder dessen Stab angebetet habe (*Chrys., Theodrt.* u. A., noch neuerdings *Reuß*), ist selbstverständlich nicht zu denken, da ἐπὶ τι als Objectsangabe zu προσκυνεῖν gegen allen Sprachgebrauch verstößt. Beugte sich aber der Erzvater Israel auf den Stab nieder, mit dem er einst über den Jordan gegangen, und betete er zu Gott, der ihn so wunderbar durch das Leben geführt und an das Ende seiner Pilgerschaft gebracht hat, so war ein solcher Abschied vom Leben ebenso wie die letztwillige Verfügung des Segnenden über Josephs Söhne ein Tun des Glaubens, „indem nur der so beten konnte, der sich dessen gewiß war, daß der Tod für ihn nicht das letzte Ende, sondern ein Uebergang in die Zukunft sei, wo er mit seinen Vätern an der Erfüllung der im Lande der Verheißung zu verwirklichenden Hoffnung teilhaben werde“ (*Hofm.*).

V. 22. „Vermöge Glaubens tat Joseph gegen Ende seines Lebens von dem Auszug der Kinder Israel Erwänung und traf wegen seiner Gebeine Verordnung“. — Wie Jakobs letztwillige Verfügung ein Tun

des Glaubens war, so auch die Gen. 50, 24 f. berichtete Verfügung, welche *Joseph* τελευτών als es mit ihm zu Ende ging (vgl. ἐτελεύτησεν Gen. 50, 26) über die Bestattung seiner Gebeine traf. Auch er, der Herrscher in Aegyptenland, der die Seinen hier behufs der Lebenserhaltung (Gen. 45, 7 u. 50, 17) angesiedelt hatte, sprach gegen seine Brüder die zuversichtliche Gewißheit aus, daß Gott sein Geschlecht aus Aegypten in das den Vätern verheißene Land Canaan hinaufführen werde, und beschwor sie, alsdann seine Gebeine mit hinaufzubringen. Dieser Wunsch wurde ihm auch erfüllt, vgl. Gen. 50, 26 mit Exod. 13, 19 u. Jos. 24, 32.

V. 23—28. Der Glaube im Leben und Wirken Mose's. Von den Glaubensstatsachen aus dem Leben der Patriarchen geht der Verf. über zu den Glaubensstaten aus der Zeit der Erhebung Israels zum Volke Gottes. Die Aufzählung beginnt mit dem, was für die Erhaltung Mose's nach seiner Geburt vonseiten seiner Eltern geschah. V. 23. „Vermöge Glaubens wurde Mose, als er geboren war, drei Monate lang von seinen Eltern verborgen, dieweil sie sahen, daß lieblich das Kindlein war; und sie fürchteten nicht den Befehl des Königs“. — Der König Pharaon hatte das Gebot erlassen, alle Knaben hebräischer Mütter gleich nach ihrer Geburt im Nil zu ertränken Exod. 1, 22. Dieses Gebot fürchteten Mose's Eltern nicht (οἱ πατέρες die Eltern, wie zuweilen auch in der Profangräticität, s. Belege bei *Del.*), indem sie das Knäblein ein Vierteljahr lang verborgen hielten. Dieser Versuch, das Kind am Leben zu erhalten, war eine Tat des Glaubens. Als Beweggrund hiezu ist Exod. 2, 2 angegeben, daß das Kindlein κατὰ gut, lieblich anzusehen, oder ἄσπετον schön war. Das liebliche Ansehen des Kindes erschien ihnen als ein Zeichen besonderen göttlichen Wolgefallens und erweckte den Glauben, daß Gott mit ihm etwas Sonderliches vorhaben möchte, so daß sie es im Vertrauen auf ihn drei Monate lang verborgen hielten, obgleich sie nicht absehen konnten, wie sie ihm das Leben erhalten würden (*Del., Hofm., Lün.*). Die Vermutung, daß aus den Augen des Kindes eine besondere Gottesmanung zu den Eltern gesprochen habe, durch welche die Gewißheit ihnen geweckt wurde, daß es zu etwas Großem berufen sei (*Kurtz*), nennt *Hofm.* eine ‚eitle Phantasie‘. Denn nur die nach menschlichem Anschein aussichtslose und nur mit Gottes Hilfe Erfolg versprechende Bergung desselben ist als Glaubenstat hervorgehoben, nicht die Veranstaltung, die sie nachher, als sie es nicht länger verbergen konnten, trafen, um es am Leben zu erhalten, die Gottes Gnade gelingen ließ (Exod. 2, 3—10).

V. 24—26. „Vermöge Glaubens verschmähte Mose, als er groß geworden, Son einer Pharaotochter genannt zu werden; V. 25. lieber erwägend Ungemach zu leiden mit dem Volke Gottes als zeitweiligen Sündengenuß zu haben; V. 26. indem er für größeren Reichtum als die Schätze Aegyptens achtete die Schmach Christi; denn er blickte auf die Lohnerteilung“. — Der Ausdruck μέγας γενόμενος ist aus Exod. 2, 11 LXX genommen und bedeutet, dem γεννηθείς v. 23 correspondierend, als er erwachsen war. υἱὸς θυγατρὸς (nicht τῆς θυγ.) Φαραῶ

Son einer Pharaotochter d. h. einer ägyptischen Prinzessin. ἡγήσατο λέγεσθαι leugnete genannt zu werden tatsächlich, d. h. verzichtete darauf dafür zu gelten. Was ihn dazu bewog ist in den folgenden Participialsätzen angegeben. Er zog Schmach mit dem Volke Gottes zu leiden zeitweiligem Genuß der Sünde vor. μᾶλλον αἰραῖσθαι ἢ (etwas) sich mehr erwählen als steht im N. T. nur hier; öfter im Griechischen. συγκακοῦσθαι ist ἀπαξ λεγ. Mishandlung mit jem. leiden. λαὸς τοῦ θεοῦ wird Israel genannt, sofern es seiner göttlichen Erwählung treublieb im Gegensatz gegen das in Götzendienst versunkene Aegypten. ἀμαρτίας ἀπόλαυσις Genuß, welchen Sünde gewärt. πρόσκαιρος zeitweilig — Gegensatz zur ewigen Seligkeit. Der zweite Participialsatz μείζονα πλοῦτον κτλ. ist dem ersten untergeordnet, ihn begründend. Schmach leiden zog Mose vor, indem er die Schmach Christi für größeren Reichtum achtete als die irdischen Güter, welche Aegyptens Schätze darboten. τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ ist nicht Schmach um Christi willen (*Ebr.*). Auch die Schmach, welche Mose in Gemeinschaft mit dem Volke Gottes vonseiten der Aegypter zu ertragen hatte, wird als Schmach Christi bezeichnet, nicht bloß wegen ihrer Gleichartigkeit mit der Schmach, welche später Christus vonseiten der Ungläubigen zu erdulden hatte (*Linn.*), sondern zunächst wie 13, 13 vgl. 2 Kor. 1, 5. Kol. 1, 24 die ‚Schmach welche Christus an seiner Person zu erdulden hatte und in seinen Gliedern zu erdulden hat‘ (*Bl.*). Dabei bleibt aber noch fraglich, inwiefern von Mose eine Teilname an der Schmach Christi ausgesagt wird, ob nur im typischen Sinne; ‚weil es Israels Heilsberuf mit sich brachte, daß es so schmachvolle Knechtung erleiden mußte, so daß also seine Schmach alttestamentlicher Weise dasselbe war, was neutestamentlicher Weise die Schmach des Heilands ist‘ (*Hofm.*), oder in tieferem, mystischem Sinne, ‚weil der Verf. wie auch Paulus in 1 Kor. 10, 4 die Gemeinde des A. Bundes schon als die Gemeinde Christi, und die Gotteskraft, welche die Geschieke Israels lenkte, als die Kraft Christi ansah (*Kurtz*). Aenlich schon *Stier, de W., Thol. u. Del.* Letzterer zieht die mystische Erklärung der bloß typischen vor und legt auf die präexistente Gegenwart Christi als des Logos im alttestamentlichen Israel Gewicht, wonach er τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ als ‚die Schmach des in seinem mit ihm geeinigten Volke als Logos gegenwärtigen und da seine Menschwerdung, dessen Stätte es werden soll, typisch ankündigenden Christus‘ definirt. — Die diesem Verhalten zu Grunde liegende Gesinnung Mose's, die nicht in natürlicher Liebe zu seinem Volke wurzelte, sondern aus der Gewißheit des heilsgeschichtlichen Berufes Israels hervorging, bezeichnet der Verf. als ein Tun des Glaubens. Denn — fügt er begründend hinzu — sein Absehen ging auf die Lohnerteilung (μισθαποδοσία s. zu 2, 2), die auch erst in der Zukunft d. i. in dem Empfang des verheißenen ewigen Erbes (v. 39 u. 40) zu erwarten war. ἀποβλέπειν εἰς τι auf oder nach etwas hinblicken.

V. 27. „Vermöge Glaubens verließ er Aegypten, one zu fürchten den Grimm des Königs; denn als sähe er den Unsichtbaren hielt er standhaft aus“. — Κατέλιπεν Αἴγυπτον verstehen viele Ausll. von

Chrys. an bis auf *Thol., Del., Lün.* u. A. herab von der Flucht Mose's nach Midian, wobei man das Bedenken, daß Exod. 2, 14 ein φοβηθῆναι Mose's erwänt, hier dagegen in μὴ φοβηθεῖς κτλ. das Gegenteil ausgesagt ist, durch exegetische Künste zu beseitigen versucht hat. Nach *Lün.* z. B. werde im Berichte des Exodus von einer Furcht Mose's nur in objectiver Beziehung gesprochen, während die Furchtlosigkeit, welche der Briefschreiber meint, dem subjectiven Gebiete angehöre. Mose sei erschrocken, als die Tötung des Aegypters wider sein Erwarten bekannt geworden, und habe in der Besorgnis, der Rache des Königs zu verfallen, sich durch die Flucht dem Bereiche Pharao's entzogen. Damit sei aber wol vereinbar, daß er im Bewußtsein, zum Retter seines Volks erkoren zu sein, und im Vertrauen auf Gott über alle Furcht vor dem Zorn eines irdischen Königs innerlich oder seiner Gemütsstimmung nach sich erhoben fülte. Aber diese Unterscheidung ist nicht nur selten, wie *Del.* sie nennt, sondern sie verwickelt sich auch in den Widerspruch, daß sie Mosen aus Furcht vor der Rache des Königs aus dem Bereiche Pharao's fliehen und ihn dennoch vor dem Zorn Pharao's sich nicht füchten läßt. Nicht glücklicher ist die Unterscheidung zwischen φογεῖν aus Furcht und καταλείπειν one Furcht (*Del.*). Wenn Mose aus Aegypten nach Midian floh (vgl. ἔφυγεν Act. 7, 29), weil er sich fürchtete, so verließ er Aegypten nicht μὴ φοβηθεῖς, sondern aus Furcht vor dem Grimme Pharao's (wie ἐφοβήθη Ex. 2, 14 besagt). Die Beziehung des κατέλειπεν Αἴγ. auf Mose's Flucht nach Midian ist und bleibt mit μὴ φοβηθεῖς unvereinbar. Denn dieses Weggehen aus Aegypten war kein Tun des Glaubens, sondern von der Furcht vor dem Zorn des Königs eingegeben. Die Worte sind mit *Lyra, Calvin, Grot., Calov, Bl., Ebr., Kurtz, Hofm.* u. A. auf den Auszug Mose's mit seinem Volke aus Aegypten zu beziehen.

Diese Auffassung entspricht sowol dem Wortlaut des V., als der Reihenfolge der Aufzählung. Der Ausdruck κατέλειπεν Αἴγυπτον, während doch gemeint ist, daß er sein Volk aus Aegypten ausführte, erklärt sich aus dem Zusammenhange mit v. 24, indem zu seiner Weigerung, dem Hause eines ägyptischen Königs anzugehören, wo er den Reichtum Aegyptens genossen hätte, sein Weggang aus dem Lande des Königs hinzukommt, der ihm den Zorn desselben zuzog. Damit erledigt sich auch der Einwurf, daß der Auszug aus Aegypten erst hinter v. 28 seine Stelle hätte. Es ist eben nicht von Israel die Rede und seinem Auszuge, sondern von Mose, dessen Verlassen Aegyptens, wo er jetzt in aller Sicherheit wieder hätte leben können (Exod. 4, 19), damit begann, daß er vom Könige verlangte, er solle das Volk zu einer Festfeier in die Wüste ziehen lassen, und one sich von dem Zorne des Königs schrecken zu lassen, bei dieser Forderung beharrte' (*Hofm.*). Dies sagt der Begründungssatz: τὸν γὰρ ἄορ. — — ἐκαρτέρησεν. Denn ἐκαρτέρησεν kann nicht die Ausdauer in dem freiwilligen, entbehrungsvollen Exile (*Del.*) ausdrücken, weil er dort aus Furcht sich nicht als τὸν ἄορατον ὡς ὄρων bewies. τὸν ἄορατον läßt sich nicht als Object mit ἐκαρτέρησεν verbinden: 'er hielt sich an den Unsichtbaren als sähe er ihn', wie *Luth.*

übersetzt hat, und *Beng., Schulz., Ebr.* erklären. *καρτερεῖν* fest standhaft, ausdauernd sein, kommt zwar mit einem *accus. rei* verbunden vor: in bezug auf etwas fest, standhaft sein = etwas standhaft aushalten oder ertragen, aber nicht mit einem persönlichen Objekte, wie τὸν ἀόρατον d. i. Gott, gleichviel ob man τὸν ἀόρατον absolut faßt oder aus dem Zusammenhange βασιλέα hinzudenkt. τὸν ἀόρατον ist vorangestelltes Objekt zu ὄρων und mit demselben verbunden, verumständigende Apposition des Subjekts, die furchtlose Ausdauer Mose's gegenüber dem Grimme und Trotze Pharao's erklärend und den Satz, daß Mose πιστεῖ Aegypten verließ, begründend. Hieran kann auch die Einrede, „daß nach Exod. 12, 31 der Auszug von Pharo selbst geboten war“, nicht irre machen, da aus dem biblischen Berichte bekannt ist, wie Pharao durch die über ihn und sein Volk verhängten Plagen dazu genötigt worden, und trotzdem alsbald durch Waffengewalt das entlassene Volk wieder unter sein Joch zurückzuführen versuchte und diesen Trotz mit dem Untergange seines Heeres in den Fluten des roten Meeres büßen mußte.

V. 28. „Vermöge Glaubens hat er das Pascha und das Blutgießen begangen, auf daß nicht der Verderber ihre Erstgeburten antastete“. — Vgl. Exod. 12, 1—14. ποιεῖν τὸ πάσχα = פּוֹסַחַן פִּסַּחַח heißt: das Pascha halten, und kommt neben φαγεῖν τὸ πάσχα überall nur von der Paschafeier vor; vgl. Exod. 12, 48. Num. 9, 2. Jos. 5, 10. Mtth. 26, 18. Nicht richtig ist daher die Annahme, daß in πεποιήκεν τὸ πάσχα die Bedeutungen der Stiftung und der Begehung der Paschafeier verschmolzen seien (*Bl., Lün.*). Dies läßt sich auch nicht aus der *Wal* des Perfects folgern. Denn dieses bezeichnet die Feier nur als eine Tatsache, die den Auszug aus Aegypten schließlich bewirkt hat, nicht erst nachher gefolgt ist. Die πρόσχυσις τοῦ αἵματος bestand darin, daß mit dem Blute des geschlachteten Paschalammes die Thürpfosten und die Oberschwelle der von den Israeliten bewohnten Häuser bestrichen werden sollten, zum Zeichen, daß der Engel, welcher die Erstgeburten Aegyptens schlug, das Blut sehend, an denselben vorübergehe und sie verschone (פּוֹסַחַן Exod. 12, 13). Wie bei den Opfern sollte das Blut auch hier als Sünnmittel dienen. — Der Zwecksatz ἵνα μὴ — — θίγη αὐτῶν gehört nicht blos zu τὴν πρόσχυσιν τ. αἵμ. (*Del.*), sondern zugleich zu τὸ πάσχα, nämlich zu dem ganzen Satze πιστεῖ πεποιήκεν — — τοῦ αἵματος. Die Schlachtung des Lammes sollte das Blut gewären, dessen Verwendung nach göttlicher Vorschrift die Häuser der Israeliten vor der Erwürgung ihrer Erstgeburten bewahren sollte. Die Befolgung dieser Vorschrift setzt den Glauben an die göttliche Kundgebung voraus, daß in jener Nacht alle Erstgeburt Aegyptens sterben, aber der Verderber da vorüber gehen werde, wo das Blut an der Thür des Hauses als Bekenntnis diene, daß auch Israel nur der sündenvergebenden Gnade Gottes die Verschonung danke' (*Hofm.*). Ὁ ὀλοθρεύων (in Cod. *AKLP* u. Rec.) oder ὀλεθρεύων (in *AD^c al.*) ist in Ex. 12, 23 Uebersetzung des hebr. מוֹרַדְוֹת der Verderbende (nicht das Verderben). Gemeint ist der Würgegengel (מֹרַדְוֹת דְּבַרְוֹת 2 Sam. 24, 16 LXX ὁ ἄγγελος ὁ διαφθεύων vgl. 1 Chr. 21, 12. 15: ἄγγελος Κυρίου ἐτολοθρεύων hebr.

מַלְאָכִים רְשָׁעִים d. i. nicht ein böser Engel, sondern der Engel, in welchem Gott sich den Patriarchen geoffenbart hat; vgl. *m. Comm.* zu Exod. 12, 23. — τὰ πρωτότοκα wird von fast allen Ausll. mit ὁ ὀλοθρεύων und αὐτῶν als Objekt mit θίγη verbunden: damit der Verderber der Erstgeburtensie (die Israeliten) nicht antastete, weil θιγγάνειν gewöhnlich mit dem Genitiv construiert wird, vgl. 12, 20. Allein da θίγγανειν zuweilen auch mit dem Accusativ, besonders der Neutra vorkommt (vgl. *Kühner* Gr. II S. 299. Anm. u. *Passow* Lexic. der 5. A. s. v.) so hat *Hofm.* mit Recht τὰ πρωτότοκα als Object zu θίγη gefaßt: ‚damit der Verderber nicht ihre Erstgeburtensie antastete‘. Denn ‚hätte der Apostel es anders gemeint, so hätte er ὁ τὰ πρωτότοκα ὀλοθρεύων geschrieben, statt θίγη an die tonlose Stelle zwischen τὰ πρωτότοκα und dem deshalb notwendig hiemit zusammengehörigen αὐτῶν zu setzen‘. Τὰ πρωτότοκα sind nach Exod. 12, 12 (u. 23) πᾶν πρωτότοκον . . . ἀπὸ ἀνθρώπων ἕως κτήνους, dagegen αὐτῶν sind im Sinne unsers Briefs kraft des zusammenhangs die Israeliten; vgl. *Winer* S. 138 f.

In v. 29—31 werden noch drei teils dem Auszuge aus Aegypten, teils dem Einzuge in Canaan angehörige Vorgänge als Glaubenstaten des gesamten Israel aus der Zeit seiner Erhebung zur Gemeinde des Herrn erwänt. — V. 29. „Vermöge Glaubens zogen sie durch das rote Meer wie durch trockenenes Land, welches versuchend die Aegypter verschlungen wurden“. Vgl. den Bericht Exod. 14, 21—31, der mit den Worten schließt: „Und Israel sah die große Hand (d. h. Macht), die Jehova an Aegypten erwiesen, und das Volk fürchtete Jehova und glaubte an Jehova und an seinen Knecht Mose“. Die wunderbare Führung Israels durch das rote Meer hatte außer der Verherrlichung Gottes an den Aegyptern (vgl. Exod. 14, 4. 17) den Zweck, Israel in der Furcht des Herrn und im Glauben an ihn fester zu gründen. Wie der Glaube an den Herrn in Wechselwirkung zu dem Glauben an Mose als den Knecht des Herrn steht, durch dessen Hand mit dem Stabe die wunderbare Teilung des Meeres vermittelt wurde; so auch die Verherrlichung Gottes an den Aegyptern mit der Errettung Israels. In dieser Erweisung göttlicher Allmacht sollten die Israeliten Jehova nicht nur als ihren gnädigen Erlöser, sondern auch als den heiligen Richter der Widersacher Gottes kennen lernen und dadurch ebenso sehr in der Furcht Gottes gefördert werden als im Glauben, welchen sie schon darin bewiesen, daß sie im Vertrauen auf Gottes Allmacht zwischen den Wasserwänden des Meeres, die jeden Augenblick über ihnen zusammenschlagen konnten, durchzogen wie durch trockenenes Land. Nur den Beweis des Glaubens hebt der Verf. dem Zwecke seines Briefes gemäß hervor. ἡ ἔρυσθαι θάλασσα ist die LXXÜbersetzung von שָׁחַתְתָּ שִׁלְחִיתָ Schilfmeer. διέβησαν ist zuerst mit dem Accusativ, sodann bei der Vergleichung mit διὰ construiert. ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς wie einen Weg durch trockenenes Land.¹ — Die Aegypter versuchten dies auch, wurden aber

1) Statt der Rec. διὰ ξηρᾶς (one γῆς) in *D·KLP al.* ist nach *א·א·ד·ע.*

ersäuft. ἡς knüpft nicht an den Nebengedanken διὰ ξηρᾶς γῆς, sondern an den Hauptgedanken ἐρυθρὰν θάλασσαν an. Sie versuchten es auch mit dem Meere, taten es aber nicht im Glauben und wurden von den Meereswogen verschlungen. πείραν λαμβάνειν τιός hier activisch: einen Versuch mit etwas machen, in v. 36 passivisch: etwas an sich erfahren. κατεπόθησαν von καταπίνεσθαι verschluckt, verschlungen werden, ist ein allgemeiner Ausdruck, der in der LXX Ex. 15, 4 *Cod. Vatic.* steht, während *Cod. Al.* κατεπόντισεν bietet.

V. 30. „Vermöge Glaubens fielen die Mauern Jericho's, als sie sieben Tage lang umzogen worden waren“. Vgl. Jos. 6. Die Mauern der festen Stadt Jericho, dieses Schlüssels des Verheißungslandes, fielen d. h. stürzten zusammen, als die Israeliten, wie der Herr durch Josua ihnen geboten, mit der Bundeslade in ihrer Mitte, welcher Priester mit Jubelhörnern vorausgingen, sieben Tage hindurch feierlichen Umzug um die Stadt gehalten und am siebenten Tage nach siebenmaligen Umzuge die Priester in die Jubelhörner stießen und das Volk ein Feldgeschrei erhob. Dies geschah πίστει vermöge Glaubens d. h. des unbedingten Vertrauens auf die Verheißung Gottes, daß er diese feste Burg Canaans auf die angegebene Weise ohne Belagerung und Erstürmung mit Waffengewalt in ihre Hand geben werde. — Der Plur. ἔπεσαν, wie nach *AD*P al.* statt ἔπεσεν zu lesen, kommt auch sonst beim Neutrum Pluralis vor; vgl. *Winer* S. 479. ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας auf eine Zeit von sieben Tagen, d. h. sieben Tage hindurch, vgl. Luk. 4, 25. Act. 13, 31. 19, 10 u. *Winer* S. 381.

An den Fall Jericho's wird noch die Rettung der Rahab angeschlossen. V. 31. „Vermöge Glaubens kam Rahab die Hure nicht um mit denen, die ungehorsam waren, da sie die Kundschafter mit Frieden aufgenommen hatte“. Die Rahab hat die israelitischen Kundschafter, welche bei ihr eingekehrt waren, aufgenommen und sie gegenüber der Nachfrage des Königs nach ihnen auf dem Dache ihres Hauses verborgen, weil sie durch die Kunde von dem Wunder am roten Meere und der Besiegung der Amoriterkönige zum Glauben an den Gott Israels gekommen war, der als der Herr Himmels und der Erde seinem Volke Israel den Besitz Canaans verheißend hatte (Jos. 2, 1. 6—11). Dafür wurde von den Kundschaftern ihr und den Ihrigen Ver Schonung bei der Einnahme Jericho's zugesagt (Jos. 2, 12—20) und diese Zusage auch gehalten (Jos. 6, 22—25), daß sie mit den ungläubigen Einwohnern Jericho's nicht vertilgt wurde. ἡ πόρνη heißt sie hier wie Jos. 2, 1 nach ihrem früheren Lebenswandel, den sie nach ihrer Rettung und Aufnahme in die Gemeinde Israels aufgegeben hat, da der jüdische

Minusk., Vulg., u. a. Verss. διὰ ξηρᾶς γῆς für ursprünglich zu halten, da die Rec. wol nur aus der Erinnerung an Exod. 14, 29 ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης (LXX) geflossen ist, wo mit diesen Worten das Rettungswunder hervorgehoben ist, während der Verf. hier nicht das Rettungswunder als Beweis der πίστις im Sinne hat, sondern das gläubige Vertrauen auf Gott hervorhebt, welches sich darin kundgab, daß ihnen der Durchzug durch das Meer wie ein Weg durch trockenē Land war,

Stammfürst Salmon sie heiratete (Mtth. 1, 5). οἱ ἀπειθήσαντες heißen die übrigen Einwohner Jericho's, weil sie durch die Wundertaten des Gottes Israels, die zu ihrer Kunde gelangt waren (Jos. 2, 10), ihren Trotz nicht beugen und sich nicht zur Anerkennung des waren Gottes bewegen ließen. δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ' εἰρήνης da sie die Kundschafter mit Frieden aufgenommen, d. h. nicht bloß keine Feindseligkeit gegen sie geübt, sondern auch für ihre unversehrte Rückkehr gesorgt hat (Jos. 2, 5 f.). Darin erwies Rahab Glauben durch ein Tun, von dem Jakobus 2, 25 schreiben konnte, daß sie ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη.

V. 32—38. Mit den bei der Einnahme Jericho's zu Tage getretenen Glaubenserweisen bricht der Verf. die weitere Aufzählung von einzelnen Zeugnissen ab, weil dies bei der großen Menge derselben zu weit führen, den Umfang seines Briefes überschreiten würde. Daher faßt er in v. 32 eine Reihe Namen von Männern zusammen, die durch Glauben teils Großes gewirkt, teils Schweres erduldet haben. — V. 32. „Und was soll ich noch sagen? Denn gebrechen wird mir die Zeit, um zu erzählen von Gideon und Barak und Simson und Jephtha, und von David und Samuel und den Propheten“. — In der rhetorischen Frage τί ἐτι λέγω ist λέγω Indicativ, nicht Conjunctiv, wie dieser Gedanke deutsch ausgedrückt wird, hingegen im Griechischen sowohl der Indicativ als der Conjunctiv gebräuchlich ist, nur mit dem Unterschied, daß letzterer dann gewält wird, wenn der Fragende eine Deliberation veranlassen will, der Indicativ dagegen, wenn der Beteiligte den Entschluß, etwas bestimmtes zu tun voraussetzt und nur die factische Erklärung herbeiführen will; vgl. *Winer* S. 267. Hier nun liegt dieser Fall vor. Was soll ich noch sagen heißt s. v. a. was soll ich noch weiter fortfahren, Belege von Glaubenstaten aus der Schrift aufzuzählen? Die Antwort: ich werde es unterlassen, liegt schon in der Form der Frage, und wird daher in dem folgenden Satze ἐπιλείπει κτλ. sofort begründet. ἐπιλείπειν im N. T. nur hier: fehlen, mangeln, zu einem Gebrauche oder einer Absicht nicht hinreichen (vgl. *Passow* s. v.). Fehlen wird mir ὁ χρόνος die zum Schreiben eines Briefes zu verwendende Zeit. Das Participle διηγούμενον ist echt griechisch, wo wir im Deutschen den Infinitiv brauchen. διηγείσθαι auseinandersetzen, einzeln darlegen, erzählen. In der Aufzählung der Namen differirt die Lesart. Die Rec. nach *D^cEKLP* al. plur. lautet: περὶ Γεδεὼν Βαράκ τε καὶ Σαμψὼν καὶ Ἰεφθάε Δαυὶδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν, wonach sich durch τε Barak, Simson und Jephtha an Gideon, dann aber an die ganze Reihe von Gideon bis Jephtha wieder durch τε David, Samuel und die Propheten anschließen, also eine Doppelreihe von Namen aufgeführt ist. Dagegen fehlt in der von *Lchm.* u. *Tisch. 8* bevorzugten Lesart des *MA* das τε bei Barak und das καὶ vor Simson und Jephtha, wo also die vier Richter one Copula an einandergereiht und an diese Reihe David und Samuel und die Propheten angefügt sind. Weder nach dieser Lesart noch nach der Rec. sind die Namen in 3 Gruppen: 1) Gideon, Barak und Simson, 2) Jephtha, David und Samuel, 3) die Propheten (mit *Del.*) zu verteilen.

Nach beiden Texten gehören die 4 genannten Richter zur ersten und David samt Samuel und den Propheten zur zweiten Gruppe. Chronologisch ist die Aufzählung weder in der einen noch in der anderen Gruppe. Vgl. über Gideon Richt. 6—8, über Barak Richt. 4 u. 5, über Simson Richt. 13—16, und über Jephtha Richt. 11, 1—12, 7. Vermutlich ist Gideon als der größere Glaubensheld, der durch den Engel des Herrn zum Retter Israels berufen worden, vor Barak, der von der Prophetin Debora zum Kampfe begeistert wurde, genannt; und Simson, der vor seiner Geburt schon zum Nasiräer, welcher die Rettung Israels aus der Gewalt der Philister beginnen sollte, bestimmt war, vor Jephtha, der von den Aeltesten Gileads zum Haupte gesetzt sich durch ein Gelübde des Sieges über die Ammoniter vergewissert hat. In der zweiten Reihe ist Samuel nach David genannt, um ihn, den Begründer des Prophetenstandes mit den Propheten zusammenzustellen. — Auch die in v. 33 folgende Aufzählung von Glaubensbetätigungen ist weder chronologisch noch der Reihenfolge der genannten Glaubenshelden genau entsprechend gegliedert.

V. 33. „Welche durch Glauben Königreiche niederkämpften, Gerechtigkeit wirkten, Verheißungen erlangten, der Löwen Rachen verstopften, V. 34. Feuersmacht auslöschten, Schwertes Schneiden entrannten, aus Schwachheit erstarkten, Helden im Kriege wurden, Heere Fremder zum Weichen brachten. V. 35. Es nahmen Weiber aus der Auferstehung ihre Toten wieder; Andere aber wurden auf die Foltér gespannt, nicht annehmend die Befreiung, damit sie einer besseren Auferstehung theilhaft würden. V. 36. Andere aber bekamen Züchtigungen und Geiselhiebe zu erfahren, dazu noch Bände und Kerker, V. 37. wurden gesteinigt, zersägt, zerstoehen, starben durch Schwertesmord. Umhergingen in Schafpelzen und Ziegenfellen, Mangel, Trübsal und Ungemach leidend, V. 38. die, deren die Welt nicht wert war, in Wüsteneien umherirrend, in Gebirgen und Hölen und Klüften des Landes“. — Das relat. *οἱ*, welches die folgenden Aussagen an die v. 32 genannten Personen anknüpft, reicht bis *παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων* (v. 34). Mit v. 35 tritt ein anderes Subject ein; *διὰ πίστεως* aber gilt nicht bloß für v. 33 u. 34, sondern auch für die weiteren Aussagen in v. 35—38. Die Beziehung der einzelnen Aussagen läßt sich nicht mit Sicherheit auf die einzelnen Namen zurückführen. Die Namen sind nur beispielsweise genannt. *κατήγωνισαντο βασιλείας* gilt zwar vorzugsweise von David, der die Philister (2 Sam. 5, 17—25. 8, 1. 21, 15), Moabiter, Syrer, Edomiter (2 Sam. 8, 2 ff.) und Ammoniter (2 Sam. 10 u. 12, 21 ff.) besiegte, aber auch von den Richtern, Gideon, der die Midianiter (Richt. 7), Barak, der die Canaaniter (Richt. 4), und Jephtha, der die Ammoniter (Richt. 11) überwältigte, und selbst von Simson als Anfänger der Befreiung Israels von dem philistäischen Joche (Richt. 13, 5 vgl. 1 Sam. 7, 12 f.). *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* Gerechtigkeit wirken, die hellenistische Uebersetzung von *קָדַשׁ רַצוֹן* Recht und Gerechtigkeit schaffen, gilt nicht nur von David (2 Sam. 8, 15. 1 Chr. 18, 14, sondern auch von Samuel, der Israel sein Leben lang richtete und bei Niederlegung

seines Amtes vom Volke das Zeugnis erhielt, weder Gewalt noch Unrecht getan und aus Niemandes Hand etwas genommen zu haben (1 Sam. 12, 3—5), und im weiteren Sinne von den Richtern, die nach Bekämpfung der Feinde Israel richteten. Bei ἐπέτυχον ἐπαγγελιών ist hauptsächlich an die Verheißung, welche David 2 Sam. 7 empfing, zu denken. Doch sind auch Verheißungen darunter begriffen, welche gottesfürchtige Israeliten empfingen, wie Gideon (Richt. 6; 14 u. 7, 7), Barak durch die Prophetin Debora (Richt. 4, 14), Manoah und sein Weib über Simsons Geburt (Richt. 13, 2—14) und andere Propheten, freilich nur solche Verheißungen, die zu Lebzeiten der Empfänger sich erfüllten oder zu erfüllen begannen, nicht die messianischen Verheißungen der Propheten, deren Erfüllung in ferner Zukunft lag. Obgleich nämlich ἐπιτυχεῖν τῆς ἐπαγγελίας = λαμβάνειν oder κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν (9, 15. 10, 36. 11, 13 u. 39) die Erfüllung des geweißagten zukünftigen Heils ausdrückt, so darf doch der unbestimmte Plural ἐπαγγελιών (one Artikel) nicht auf die messianische Heilsverheißung bezogen und mit Ausschluß von Verheißungsworten von dem Empfange des Verheißenen gedeutet werden. — Bei ἔφαζαν στόματα λεόντων ist zunächst an Daniel (Dan. 6, 22 ff. vgl. 1 Makk. 2, 60) zu denken, vielleicht auch mit an Simson (Richt. 14, 6) und David (1 Sam. 17, 34 ff.).¹ — Bei ἔσβασαν δύναμιν πυρός meint der Verf. die Geschichte von der unversehrten Erhaltung der drei Bekenner Sadrach, Mesach und Abednego im Feuerofen (Dan. 3). Mit Bedacht sagt er, wie schon *Theophyl.* bemerkt, nicht φλόγα sondern δύναμιν πυρός. Nicht die Flamme des Feuers, sondern dessen Naturkraft selber löschten sie kraft des Glaubens aus, indem sie mitten in dem verzehrenden Elemente unversehrt wandelten; vgl. 1 Makk. 2, 59.

Die folgenden Aussagen sind so allgemeiner Art, daß sie auf viele Glaubenshelden des A. T. passen. Bei ἔρωγον στόματα μαχ. sie entrannten den Schneiden des Schwertes läßt sich denken an David (vgl. 1 Sam. 18, 11. 19, 10 ff. 21, 10), an Elia 1 Kön. 19, 1 ff., Elisa, vgl.

1) Diese Mitbeziehung des Ausdrucks erklärt zwar *Kurtz* für unzulässig, weil das Verstopfen des Löwenrachens nicht gleichbedeutend mit einer Tötung des Löwen sei, sondern nur heiße: dem Löwen das Zermalmen und Fressen unmöglich machen. Aber David erwähnt doch 1 Sam. 17, 34 ff. auch, daß er dem Löwen das geraubte Schaf aus dem Rachen gerissen und den Löwen erst als er auf ihn lossprang, mit dem Stock geschlagen und getötet habe (1 Sam. 17, 34). Und Simson machte dem auf ihn losspringenden jungen Löwen das Zermalmen und Fressen dadurch unmöglich, daß er ihn packte und wie ein Ziegenböcklein zerriss. Wie nun David von dieser seiner Tat 1 Sam. 17, 37 sagt: Der Herr hat mich aus der Hand des Löwen errettet, so heißt es von der wunderbaren Rettung Daniels in der Löwengrube Dan. 6, 18: ἐκλεισεν ὁ θεὸς τὰ στόματα τῶν λεόντων; und Daniel selbst sagt v. 22: ὁ θεὸς μου ἀπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐνέφαρξε τὰ στόματα τ. λ., was 1 Makk. 2, 60 mit den Worten Δανιὴλ ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτοῦ ἐρρύσθη ἐκ στόματος λεόντων wiedergegeben ist, während der Apostel die Rettung als eine Tat des Glaubens, kraft dessen Daniel das Maul der Löwen verstopfte, betrachtet.

2 Kön. 6, 14 ff. 31 ff., auch an die Rettung Jeremia's, Βαρούchs, Ebedmelechs in der chaldäischen Schreckenszeit. Bei ἐδυνατώθησαν ἀπο ἀσθενείας an die Wiedererstarkung des geschwächten Simson, Richt. 16, 28 ff. (*Beng., Hofm.* u. A.) oder an die Genesung Hiskia's (2 Kön. 20: Jes. 38); bei ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ an Gideon (Richt. 7, 15 ff.) und Jephtha (Richt. 11, 29). παρεμβολή wie ἤθη steht in der Bed. Kriegsheer, Richt. 4, 16. 7, 14. 1 Makk. 5, 28 u. ö. ἀλλότριος ist Uebersetzung von כַּרְתִּי Fremde = Feinde, Ps. 54 (53) 5. 1 Makk. 1, 38. 44. 2, 7. — Man kann aber auch die Aussagen von ἐφυγον στόματα τ. λ. an (mit *Del.* u. A.) auf Begebenheiten der Makkabäischen Zeiten beziehen, auf das glückliche Entrinnen des Mattathias und seiner Söhne ins Gebirge, auf die in Gott sich ermannende Erhebung der kleinen anwachsenden Schar, auf die ersten Siege des Makkabäers Judas über Appollonius, Seron u. A., auf die siegreichen Kriege der Hasmonäischen Helden mit den Syrern und Nachbarvölkern. Dafür läßt sich geltend machen, daß in der LXX das erste Buch der Makkabäer sich an das Buch Daniel anschließt, wodurch der Uebergang von Daniel auf die Makkabäischen Kämpfe nahe gelegt war.

Von v. 35 an nimmt die Aufzählung eine andere Wendung. An die siegreichen Taten des Glaubens (v. 33 u. 34) werden von v. 35 an Tatsachen und Erfolge standhaft duldenden Glaubens angereiht. Es sind dies lauter Vorkommnisse, in welchen Glaube sich über Tod und Todesfurcht oder über Elend und Qual übermächtig erwiesen hat (*Hofm.*); wobei die Rücksicht auf die v. 32 genannten Personen zurücktritt und die Subjecte nicht näher bezeichnet sind. Den Uebergang bildet der Satz: es empfangen Weiber aus der Auferstehung ihre Toten. Gemeint sind die Witwe von Sarepta (1 Kön. 17, 17 ff.), deren Son durch Elia, und die Sunamitin (2 Kön. 4, 17 ff.), deren Son durch Elisa aus dem Tode erweckt wurde. Diese Totenerweckungen sind zwar nicht Werke des Glaubens dieser Frauen, aber ihnen doch erwiesen worden, weil sie in Kraft des Glaubens, daß Gott ihre Toten wieder ins Leben zurückbringen möge, gebetet haben, wie dies bei der Sareptaischen Witwe, und noch deutlicher bei der sofort sich zum Propheten aufmachenden Sunamitin sich warnehmen läßt. Das ἔλαβον erinnert an das λάβε τὸν υἱόν σου 2 Kön: 4, 36 vgl. 1 Kön. 17, 23, und erhält durch den Context die Bed. *recipere*. ἐξ ἀναστάσεως aus dem Bereich der Auferstehung, nicht *per resurrectionem*. — Diesen Frauen sind durch ἄλλοι δέ andere Personen beigesellt, welche das zeitliche Leben gegen das ewige, in welches die Auferstehung am jüngsten Tage einführt, geringachteten und den martervollen Tod der Verleugnung des Glaubens vorzogen. Der Verf. hat hiebei die 2 Makk. 6, 18—7, 42 beschriebenen Martyrien des 90jährigen Eleasar und der sieben Brüder mit ihrer glaubensmutigen Mutter im Sinne. Das Marterwerkzeug, auf welchem Eleasar das Leben aushauchte, heißt 2 Makk. 6, 19 u. 28 τὸ τύμπανον die Pauke d. i. ein Marterwerkzeug, auf welches die Schuldigen gleichwie das Fell einer Pauke ausgespannt und durch Schläge gemartert wurden, um sie entweder zur Verleugnung des Glaubens zu nötigen

oder zu Tode zu martern.¹ *τομπαρίζεσθαι* heißt auf das Marterwerkzeug ausgespannt und dann gefoltert werden. *μη προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν* nicht annehmend die Befreiung von der Marter und Todesstrafe, die dem Eleasar und den sieben Brüdern angeboten wurde 2 Makk. 6, 22, 7, 9 u. 14.

Mit *ἔτεροι δέ* v. 36 wird eine andere Reihe von Glaubenszeugen eingeführt, die one ihren Glauben mit dem Märtyrertode zu besiegeln, mancherlei körperliche Mishandlungen erduldeten. *ἐμπαίγμοι* bezeichnet nicht bloß verspottendes, sondern auch mishandelndes, übles Mitspielen, wie *הַעֲבִיבוּ* Jes. 66, 4. *μάστιγες* Geißelhiebe (Act. 22, 24). *ἔτι δέ* dazu noch (steigernd vgl. Luk. 14, 26) Bande d. h. Fesselung und *φολακὴ* Gefängnis, als andauerndes Leiden schwerer als vorübergehende Mishandlung zu ertragen. Für Mishandlungen dieser Art liefert schon das Leben Jeremia's hinreichende Belege (vgl. Jer. 20, 2, 37, 15, 38, 6), daß auf andere Fälle, wie 1 Kön. 22, 24—28 hinzuweisen kaum nötig erscheint, und kein Grund vorliegt *ἔτεροι δέ* (mit *Lün.*) gegen den Sprachgebrauch als eine besondere Species der v. 35 genannten *ἄλλοι* einfürend zu fassen, weil Eleasar und die sieben Brüder *ἐμπαίγμοι* und *μάστιγες* zu erleiden hatten (2 Mkk. 6, 30, 7, 7 u. 10). Zu *πειραν λαμβάνειν* einen Versuch an sich erfahren, s. die Erkl. zu v. 22.

In v. 37 u. 38 sind schließlich noch mancherlei Leiden um des Glaubens willen kurz zusammengefaßt. Zuerst Todesarten, die Steinigung des Propheten Sacharja, Sones des Jojada, 2 Chron. 24, 10—20 vgl. Mtth. 23, 35 u. Luk. 11, 51. Ob außerdem an Jeremia zu denken, der nach einer Ueberlieferung bei *Tertull.*, *Hieron.* und *Ps.-Epiph.* zu Daphne in Aegypten von seinen Volksgenossen gesteinigt worden sein soll, bleibt fraglich. *ἐπίσθησαν* wurden zersägt, wie Jesaja nach jüdischer Ueberlieferung auf Befehl des Königs Manasse.² — Befremdend zwischen Todesstrafen ist *ἐπειράσθησαν*, da die Uebersetzung der Vulg.: *tentati* (*temptati* in *Cod. Amiat.*) *sunt*, versucht oder verleitet

1) Nach 2 Makk. 6 starb nur Eleasar auf dem *τομπανον*; die sieben Brüder aber wurden verstümmelt, geschunden, am Feuer geröstet, während die Mutter nach 4 Makk c. 4—17 sich selbst ins Feuer stürzte, um der Betastung zu entgehen. In dieser sehr ausgeschmückten Schilderung heißt das Marterwerkzeug *τροχός*, wonach dasselbe radförmig gestaltet war. Mehr darüber s. bei *Bleek* zu u. V.

2) Nach *bab. Jebamot* 49^b in einem alten jerusalemischen Genealogien- oder Geschichtsbuch (*גִּבְרֵי יְרוּסָלַיִם*) und nach *bab. Sanhedrin* 103^b in dem palästinischen Targum zu 2 Kön. 21, 16 bezeugt. Diese Ueberlieferung hält *Del.* für älter als die in dem apokryph. *Ἀναβατικὸν Ἡσαίου*, aus welchem *Tertull. Scorp. 8*, *Hieron. adv. Jovinian.* 2, 37 u. *Ps.-Epiph.* geschöpft haben. — Dagegen liefert das Verfahren Davids gegen die Ammoniter *בְּמַגְרֵיהֶם* 2 Sam. 12, 31 (*LXX* *ἔθληεν ἐν τῷ πρῶτῳ*, wofür nach 1 Chr. 20, 3 *בְּמַגְרֵיהֶם* *יִשְׂרָאֵל* *LXX*: *διέπρισεν πρῶτον* zersägt mit Sägen, zu lesen ist, dafür, daß der gottlose König Manasse diese grausame Todesstrafe über den Propheten Jesaja verhängt habe, keinen sicheren Beweis. Denn Davids Verfahren gegen die Ammoniter war durch ähnliche Grausamkeiten, welche die Ammoniter gegen die Israeliten verübt hatten, provocirt.

zum Abfall, durchaus nicht in den Zusammenhang paßt, mag man die Rec. ἐπίσθησαν, ἐπειράσθησαν in *AD^c EK*, Vulg. u. A.) oder ἐπειράσθησαν ἐπίσθησαν in *LPal.* für ursprünglich halten. In ἐπειράσθησαν liegt one Zweifel ein alter Textfehler vor, indem zwei sehr ähnliche Worte gefolgt sind, wie ἐπίσθησαν und ἐπρήσθησαν von πίμπραμι oder πίμπρημι brennen, verbrennen, von welchen das zweite bei dem herrschenden Itacismus der Aussprache für eine tautologische Wiederholung des ersten gehalten und in ἐπειράσθησαν corrigirt wurde (*Hofm., Del.*), oder daß ein dem ἐπειράσθησαν ähnliches Wort, etwa ἐπιράσθησαν oder ἐπιρίσθησαν im Texte stand und in ἐπειράσθησαν corruptirt wurde (*Beza* u. A.); während *Reiche* im *comment. crit. in N. T. III, 111* zwischen ἐπίσθησαν oder ἐπιρώσθησαν die Wahl läßt. Der Uebersetzung *Luthers:* zerstochen liegt wol ἐπάρθησαν von πείρω durchboren, durchstechen, spießen, zu Grunde, obwol von diesem Verbum nur ἐπάρθην nachweislich ist.¹ — Bei ἐπρήσθησαν wird wieder an die Märtyrer unter der Tyrannei des Antiochus Epiphanes 2 Makk. 6 u. 7 u. Dan. 11, 33 gedacht. — Sicherer ist die Beziehung des ἐν φόνοϋ μαχαίρας ἀπέθανον auf die Tötung der Propheten unter der Tyrannei der ruchlosen Isebel; vgl. die Klage des Elias: τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ 1 Kön. 19, 10; daneben aber ist auch die Beziehung auf die Hinrichtung des Propheten Uria auf Befehl Jojakims (Jer. 26, 23) nicht auszuschließen. Der Ausdruck ἐν φόνοϋ ῥομφαίας ist LXXÜbersetzung von כרֶחֶבֶבֶב Exod. 17, 13. Deut. 13, 15. 20, 13, womit Num. 21, 24 φόνοϋ μαχαίρας wechselt.

Mit περιῆλθον beginnt ein neuer, nicht mehr von ἔσπειο δέ abhängiger Satz, sowie mit ἔλαβον v. 35 ein zweiter Satz begonnen hat. Das Subject dazu folgt in dem Relativsatze ὃν οὐκ ἦν sie, deren die Welt nicht wert war (*Hofm.*). Nicht weniger schwer als ein qualvoller Tod ist ein Leben in fortwährender Drangsal und Entbehrung. Ein solches Leben fürte Elias, der Hauptvertreter des Prophetentums im Zehnstämmereich. Auf ihn weist ἐν μηλωταῖς hin. μηλωτή von μῆλον ein Stück Kleinvieh, Schaf oder Ziege, wie כִּצ, ist ein Mantel von Schaf- oder noch rauher von Ziegenfellen, mit der harigten Seite nach außen getragen. So ist in der LXX כִּצְכִּצְ der Mantel des Propheten Elia 1 Kön. 19, 19 durch μηλωτή übersetzt, welchen Elia seinem Nachfolger Elisa zurückließ (2 Kön. 2, 13). Nach diesem Gewande wurde Elia אֵילָא פִּילֹסוּס *vir pilosus* oder *hirsutus*, אֲנִיֶּר דַּסּוּס ein rauhhaariger Mann genannt und an dieser Kleidung als der Thisbite erkannt. Diese Kleidung wurde dann von solchen nachgeamt, die schon an ihrem

1) Weniger wahrscheinlich ist die Annahme, daß im ursprünglichen Texte nur ἐπίσθησαν gestanden habe und dies in einer der ältesten Handschriften durch Versehen zweimal geschrieben war, und dann das zweite in ἐπειράσθησαν geändert worden sei, wie schon *Erasm., Calv., Grot. u. A.* und noch jüngst *Del. u. Kurtz* vermuten. Denn das Fehlen des ἐπειράσθησαν in wenigen Minusk., in der Peschito u. dem *Arabs Erpenii*, sowie bei *Euseb. u. Theophyl.* liefert hiefür keinen ausreichenden Beweis. — Andere noch ferner liegende Conjecturen s. bei *Bl., Län. u. Del.*

habitus für Propheten erkannt sein wollten (Zach. 13, 4), woraus jedoch nicht zu schließen, daß sie die gewöhnliche Prophetentracht war. Bei Elia, wie nachmals bei dem Täufer Johannes, der einen Rock aus Kameelharen trug mit einem ledernen Gürtel, wie Elia (vgl. Mth. 3, 4 mit 2 Kön. 1, 8), entsprach dieses Kleid nicht bloß dem, der sein Leben in Einöden und Bergwildnissen zu führen hatte (*Hofm.*), vielmehr war es Sinnbild ihres Berufs, dem in Ueppigkeit und Weltlust dahinlebenden Volke den Ernst der göttlichen Gerichte anzudeuten. ἐν αἰγείοις δέρμασιν ist steigernd, sofern Felle von Ziegen rauher als die von Schafen sind. In diesem Berufe lebend war das ganze Leben dieser Propheten ein stetes Entbehren, eine stete Bedrängnis, ein stetes Ungemach von mancherlei Art. — Der Relativsatz: deren die Welt nicht wert war, ist kein Zwischensatz, welcher die Participle in zwei Kategorien teilt (*Kurtz*), sondern Subjectssatz und rhetorisch zwischengesetzt, um gegenüber der Schilderung des Lebens voll Entbehrung und Trübsal die Aussage über die Schlupfwinkel, in welche sie sich vor der Welt verbergen mußten, nachdrücklich hervorzuheben. Die Welt, die ihrer nicht wert war, gönnte ihnen keinen Raum in ihrer Gemeinschaft, sondern verfolgte sie, daß sie fern von der Menschen Wohnung und Verkehr in Gebirgshölen Zuflucht zu suchen genötigt waren.¹ Zur Sache vgl. 1 Kön. 18, 4. 13. 19, 4. 8. 9. 13. 2 Kön. 4, 25 u. 1 Makk. 2, 28 f. 2 Makk. 5, 27. 6, 11. 10, 6, wozu *Del.* richtig bemerkt, daß obgleich die Wüste, die Gebirge, die Hölen in der Seleucidischen Verfolgungszeit die gewöhnlichen Zufluchts- und Sammelorte der Makkabäer und der sich um sie scharenden צַדִּיקִים waren, doch der Verf. diese wol nicht zunächst im Sinne hatte, sondern da περιῆλθον κτλ. auf die Propheten zurückweist: Elia und Elisa, welche am liebsten in der Einsamkeit des Carmel verweilten; Elia, der sich vor dem Mordschnauben der Isebel in eine Höle des Berges Horeb zurückzog, die hundert Propheten, welche Obadja, je funfzig in zwei Hölen versteckte (1 Kön. 18, 4).

V. 39. „Und diese alle, obgleich guten Zeugnisses teilhaft geworden durch den Glauben, haben die Verheißung nicht davon getragen, V. 14. indem Gott in bezug auf uns etwas Besseres zuvor versehen hatte, daß sie nicht one uns vollendet würden“. — Mit dieser die Aufzählung der Glaubenszeugen abschließenden Bemerkung bahnt sich der Verf. den Uebergang zu der in e. 12 folgenden Ermanung, in ausharrender Geduld den Kampf des Glaubens zu kämpfen, um das verheißene Gut zu erlangen (vgl. 10, 35). Οἱτοὶ πάντες sind alle von Abel (v. 4) an bis v. 38 genannte und nicht genannte Glaubenszeugen. μαρτυρηθέντες weist auf ἐμαρτυρήθησαν v. 2 zurück und ist ebenso prägnant wie dort gebraucht. Durch διὰ τῆς πίστεως ist der Glaube, in welchem sie lebten und wandelten (vgl. ἐν ταύτῃ v. 2), als die vermittelnde Ursache gedacht,

1) Die Lesart ἐν ἐρημίαις nach *DDKL* ist gegenüber der von *Lchm.* u. *Tisch.* 8 aufgenommenen ἐπὶ ἐρημίαις in *NA^p al.* für ursprünglich zu halten, da ἐν wol nur im Hinblick auf das folgende ὄρασιν in ἐπὶ geändert wurde.

durch welche sie gutes Zeugnis bekommen haben. ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν steht in gleichem Sinne wie 10, 36, von dem schließlichen Empfange des verheißenen himmlischen Erbgutes, vgl. 9, 15. οὐκ ἐκομίσαντο begründet keinen Widerspruch mit der Aussage 6, 15, daß Abraham durch ausdauernde Geduld der Verheißung theilhaft geworden. Denn jene Verheißung bezog sich auf die zallose Vermehrung und die Segnung seiner Nachkommenschaft, während hier vor der Erlangung des die leibliche Verklärung in sich schließenden ewigen Lebens im vollendeten Reiche Gottes die Rede ist. — Der Participialsatz τοῦ θεοῦ — — προβλεψαμένου ἵνα κτλ. besagt, weshalb es geschehen ist, daß alle Gläubigen des A. B. die Verheißung nicht davon getragen haben. Die Annahme, daß τοῦ θεοῦ — — προβλεψαμένου ein Zwischensatz sei, der nur einen nebensächlichen Gedanken bringe (*Kurtz*), ist logisch und sachlich verfehlt. Der Satz sagt ja nicht blos aus, daß den neutestamentl. Gläubigen ein besseres Los als den alttestamentlichen zugefallen sei, sondern daß Gott dies vorher versehen habe, und bringt den Grund für das οὗτοι οὐκ ἐκομίσαντο. Daraus folgt dann, daß ἵνα μὴ — — τελειωθῶσιν von τοῦ θεοῦ — — προβλεψ. abhängt und eine Erklärung über das von Gott unsertwegen vorher versehene κρεῖττόν τι enthält. Demnach kann κρεῖττόν τι nicht etwas Besseres bezeichnen, als uns sonst würde zuteil geworden sein, sondern nur ein Gut, welches einen Vorzug vor dem den Gläubigen des A. B. zuteil gewordenen enthält. Dagegen liefert der Einwand, daß wir auch die Verheißung noch nicht davon getragen haben, in der Zukunft aber, wo wir sie davon tragen werden, auch sie teilhaben' (*Hofm.*), keine triftige Instanz. Denn mit der Erscheinung des Sones Gottes und seinem ein für allemal gebrachten Selbstopfer ist uns der Zugang zu Gott eröffnet und damit auch die Zeit der Vollendung angebrochen, in der wir das verheißene ewige Erbe davontragen (9, 15). Darin daß Christus nach Vollbringung der Reinigung von Sünden als unser Hoherpriester in den Himmel eingegangen ist, um für uns vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen, und einmal geopfert die Sünden Vieler zu tragen, one Sünde wiedererscheinen wird denen zur Seligkeit die auf ihn warten (9, 24. 26. 28), darin besteht das κρεῖττον, welches Gott für uns vorher versehen hat, oder unser Vorzug vor den Gläubigen des A. B., welchen die Erscheinung des verheißenen Heilandes ihr Leben lang Gegenstand der Sehnsucht (Mtth. 13, 16 f. Luk. 10, 23 f.) und fern zukünftiger Hoffnung blieb. Hierbei hatte Gott sein Absehen darauf, daß sie nicht one uns vollendet werden sollten. ἵνα ist hier nicht Zweckpartikel: *eo consilio ut*, sondern dient zur Einführung des Objekts der göttlichen Providenz, wie öfter in der späteren Gräcität und im N. T. z. B. Mtth. 10, 25. Joh. 4, 34 u. a., vgl. *Winer* §. 44, 8. Daß aber der Satz mit ἵνα, wenn er so gemeint wäre, wol ἵνα ἡμεῖς ἅμα σὺν αὐτοῖς τελειωθῶμεν gelaute haben würde (*Del.*), dieser Einwand wäre nur dann von Bedeutung, wenn der Verf. den göttlichen Ratschluß in betracht gezogen hätte, sofern er uns etwas zügedächt hat, was jenen nicht zuteil geworden; während er nach dem Vordersatz οὗτοι — — οὐκ ἐκομίσαντο τ. ἐπαγγ. nur

begründen will, daß Gott den Gläubigen des A. B. das ihnen Vorenthaltene nur mit Rücksicht auf uns zuteil werden lassen wollte. Und v. 39 u. 40 ist nicht jenen zum Lobe, sondern uns zum Antriebe gemeint (vgl. *Hofm.*).

Cap. XII. Ermunterung zu standhaftem Kampf wider die Sünde und zu unermüdlichem Streben nach Heiligung, um das keiner Wandlung unterworfenen himmlischen Reich zu erben.

Im Anschluß an die Menge der in c. 11 vorgeführten Glaubenszeugen des A. Testaments nimmt der Verf. die Ermunterung zu ausdauerndem Glaubenskampf, mit welcher c. 10, 35 schloß, wieder auf, um den Lesern ans Herz zu legen, daß sie im Aufblicke auf Jesum den Anfänger und Vollender des Glaubens (v. 1—3) die ihnen dabei zustoßenden Leiden als heilsame Züchtigungen der Vaterliebe Gottes aufnehmen (v. 4—11), sich zu gegenseitigem Eifer im Streben nach Frieden und Heiligung ermannen sollen (v. 12—17) und eingedenk der Herrlichkeit der die Gottesoffenbarung am Sinai weit überstralenden Gnadengemeinschaft mit Gott, die uns in Christo geoffenbart worden (v. 18—24), dem vom Himmel zu uns redenden Gott nicht widerstreben, welcher die Wandlung der vergänglichen Welt in ein unbewegliches Reich, das uns beschieden ist, verheißen hat (v. 25—29).

V. 1—3. Ermunterung und Beweggrund zur Ausdauer im Glaubenskampfe. — V. 1 u. 2. „Darum denn also laßt auch uns, da wir eine so große Wolke von Zeugen um uns haben, ablegend jegliches Hindernis und die sich leicht um uns stellende Sünde, durch Beständigkeit laufen den vor uns liegenden Wettkampf; V. 2. hinblickend auf des Glaubens Herzog und Vollender, Jesum, welcher für die ihm vorliegende Freude das Kreuz erduldet, Schande nicht achtend, und zur Rechten des Thrones Gottes sich gesetzt hat“. — Statt des einfachen διό wält der Verf. im Rückblick auf die große Schar von Glaubenszeugen das volltönendere τοιγαροῦν demzufolge nun, darum denn also, das im N. T. nur noch 1 Thess. 4, 8 vorkommt. καὶ ἡμεῖς auch wir, wie jene in c. 11 gepriesenen Glaubenshelden. Der Hauptsatz folgt mit δι' ὁποιονῆς τρέχωμεν — ἀγῶνα. Diese Ermunterung wird durch zwei Participialsätze begründet; objectiv durch den aus dem Inhalt von c. 11 entnommenen Beweggrund, daß wir von einer so großen Menge von Glaubenszeugen umgeben sind, subjectiv durch ὄγκον ἀποθέμενοι κτλ. — νέφος Wolke ein auch bei den Klassikern häufiges Bild einer dichtgedrängten Schar oder Menge. Gemeint sind die Glaubenshelden c. 11, die mittelst des im Leben, Leiden und Sterben bewiesenen Glaubens Zeugnis erhalten haben. μάρτυρες heißen sie als μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως, vgl. 11, 2 u. 39. Diese sind als eine uns umgebende Menge von Augenzeugen

unseres Wettlaufs vorgestellt, die auf uns herabschauen, wodurch wir uns bewegen sehen sollen, gleich ihnen in dem uns verordneten Kampfe auszudauern. Dem ἔχοντες περιχείμενον ἑαυτοῖς liegt die Vorstellung zu Grunde, daß sie Zuschauer unseres Lebenskampfes sind und durch ihre standhafte Ausdauer im Kampf uns zum Vorbilde dienen sollen als solche, die zwar auf Erden die Verheißung nicht erlangt haben, aber doch mit uns zur Vollendung gelangen. Richtig erklärt auch Hofm., obwol er die Vorstellung, daß sie uns als Vorbilder umgeben, nicht anerkennt, sondern sie nur „als Zeugen unseres Verhaltens, vor deren Augen wir doch nicht mit Schanden bestehen wollen, betrachtet“, dennoch: „die Voraussetzung muß bestehen, daß sie uns vor Augen haben. — Wie die Zuschauer eines Wettkampfspiels sind sie gedacht, denn als solches bezeichnet der Apostel unsern Christenlauf, einen Lauf, der so wie er uns verordnet ist (vgl. 6, 18 u. 20) vollbracht sein will.“¹

1) Dagegen bestreitet Kurtz die Ansicht, daß die Gläubigen des A. B. als Zuschauer unseres Wettkampfes gedacht sind, als ganz verwerflich, mit drei, freilich sehr schwachen Gründen: 1. weil τοιγαροῦν fordere, daß dieser Participialsatz nur als summarische Zusammenfassung des c. 11 ausführlich Erörterten angesehen werde und daher nichts enthalten dürfe, was nicht dort schon gesagt und erwiesen ist. Dort aber finde sich nirgends auch nur die leiseste Andeutung davon, daß sie zugleich Zuschauer unsers Glaubenskampfes seien. Aber diese Behauptung wird — abgesehen von der aus τοιγαροῦν gezogenen irrigen Folgerung — schon dadurch als nichtig erwiesen, daß der in Frage stehende Satz mehr als eine bloß summarische Zusammenfassung des in c. 11 ausführlich Erörterten enthält, nämlich die Aussage, daß wir diese Wolke von Zeugen περιχείμενον ἑαυτοῖς haben, und daß K. selbst aus dem περιχείμενον schließt, daß „wo und in welcher Lebenslage wir uns auch befinden mögen, immer und allenthalben uns eine Menge von Vorbildern aus den Zeiten des A. T. umgibt, die in gleicher oder ähnlicher Lebenslage siegreich den Glaubenskampf bestanden haben und uns zu gleicher ὁμοιοτύπη manen“. — Nicht trifftiger ist der 2. Einwand: Es sei eine dem Verf. selbst wie der ganzen Bibel fremde Anschauung, daß die abgeschiedenen Gläubigen nicht nur vom Himmel herab Zuschauer unsers Tuns und Lassens seien, sondern auch irgendwie oder irgendwo darüber Zeugnis abzulegen die Aufgabe hätten, weil sie sonst nur θεσπασταί, nicht aber μάρτυρες genannt werden könnten. Aber hiebei liegt dem mit „sondern auch“ eingefügten Satze eine zwiefache falsche Voraussetzung zu Grunde: a. daß μάρτυρες nichts weiter als Augenzeugen bedeute, b. daß sie der Verf. nur erwähe, damit sie Zeugnis von dem, was sie gesehen haben ablegen, was willkürlich in den Text eingetragen ist. Der erste Satz aber, daß die Vorstellung von den abgeschiedenen Gläubigen als Zuschauern unseres Tuns und Lassens sowol unserem Briefe als der ganzen Bibel fremd sei, enthält eine Behauptung, die bewiesen werden müßte. Denn falls auch außer unserem Verse dafür kein anderes Schriftzeugnis vorhanden sein sollte, so würde schon der Wortlaut unsers Verses diese Annahme fordern, da die Schrift nirgends das Gegenteil lehrt. Denn mag es auch nicht richtig sein, daß man sich die Gläubigen der vorchristlichen Zeit von Christo dem Auferstandenen in den Himmel geführt zu denken habe, und mag auch die Aussage Jesu über Abraham, daß er den Tag Christi mit Freuden gesehen habe (Joh. 8, 56) nicht so gemeint sein, daß Abraham nach seinem Tode im Jenseits die Erscheinung Christi auf Erden gesehen habe: so ergibt sich doch aus

Den Christenwandel stellt der Verf. unter dem von den griechisch-römischen Kampfspielen entlehnten Bilde eines Wettlaufs dar, wie Paulus in 1 Kor. 9, 24 ff. Für τρέξω vgl. Gal. 5, 7. 2, Röm. 9, 16. Phil. 2, 16. Um diesen Lauf zu bestehen, als Sieger das Ziel zu erreichen, dazu ist erforderlich, daß man alles ablegt, was den Lauf erschwert. ὄγκον πάντα jede Last oder Bürde. Darunter versteht *Beng.* jeglichen Hochmut oder Uebermut, aber das paßt nicht zum Bilde; *Hofm.* u. *Holtzh.*: alle Sorge und Bekümmernis, wie sie die nicht hatten, die in Drangsalen Glauben bewarten. Andere: das Hangen der Leser am äußeren Judentum, alles Gesetzliche und Judentümliche, womit die Leser sich noch schlepten und um die evangelische Freiheit und Freudigkeit brachten' (*Del.*), oder der Ballast der jüdischen Satzungen. Jedenfalls ist der Ausdruck ziemlich allgemein zu fassen und bezeichnet nichts Sündliches, da die Sünde noch besonders genannt ist. Nach ὄγκον πάντα kann καί vor τήν εὐπ. ἀμαρτίαν weder explicativ (*Grot.*) gefaßt werden, so daß εὐπ. ἀμαρτία nur eine deutlichere Bezeichnung des ὄγκον wäre, noch subsumierend, die Sünde als Spezies des Genus ὄγκον hervorhebend (*Lün.*), weil dazu das Prädicat εὐπερίστατον nicht paßt. Von περίστασθαι sich herumstellen, bezeichnet εὐπερίστατος die Sünde als etwas, das den Menschen umgibt und im Laufen behindert, während ὄγκος eine Last ist, die er sich aufgeladen hat. Andere teils sprachlich nicht zurechtfertigende, teils contextwidrige Deutungen von εὐπερίστατος sind bei *Del.* u. *Lün.* widerlegt. Die dem εὐπερίστατος zu Grunde liegende Metapher ist von einem entweder eng anschließenden oder einem lang herabhängenden, sich im Laufe um die Füße schlingenden und den Lauf hindernden Gewande hergenommen (*Bl., de W., Lün., Hofm.* u. A.). Den Sinn hat *Luther* mit der Uebersetzung: 'die Sünde so uns immer anklebt' richtig getroffen, obwol aus der Uebersetzung

den Worten: καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων (v. 23 unsers Cap.), daß seit Christi Himmelfahrt die alttestamentlichen Frommen als vollendete Gerechte im Himmel sind und πνεύματα genannt sind, weil sie der Auferstehung der Leiber noch nicht teilhaftig geworden. Ebenso deutlich ergibt sich aus Matth. 27, 52 f., daß nach Christi Auferstehung Gräber geöffnet wurden und viele Leiber der entschlafenen Heiligen auferstanden, aus den Gräbern hervorgegangen und Vielen in Jerusalem erschienen sind, daß diese Auferstandenen nicht wieder gestorben, sondern in den Himmel eingegangen sind und bei Christo leben. Diesen Schriftzeugnissen gegenüber muß die Behauptung, daß die Vorstellung von den abgeschiedenen Gläubigen als Zuschauer unsers Glaubenslebens eine der ganzen Schrift fremde Vorstellung sei, als ein des Schriftgrundes entbehrender Machtspruch abgewiesen werden. — Noch weniger beweist der 3. Einwand, daß v. 2 in steigernder Weise den in v. 1 genannten μαρτυρες noch Christus, das Ur-ideal eines Glaubenszeugen, coordinire, aber auch nicht als einen, der als Zuschauer unseres Kampfes herabsieht, sondern als einen, zu dem wir als dem vollendetsten Vorbilde des Glaubens emporschauen sollen'. Denn schon das ἀφορῶντες zeigt, daß Christus dem περιειρημένον ἡμῶν νέφος μαρτύρων nicht coordinirt ist, und von Christo gewiß auch *Kurtz* nicht wird behaupten wollen, daß er nicht vom Himmel auf seine noch auf Erden kämpfenden Gläubigen herabschauen könne.

nicht zu erkennen ist, wie er εὐπερίστατος sprachlich erklärt hat. — Die Grundbedeutung dieses Wortes wird verwischt durch die Erklärung: die sich abseits in den Weg stellende Sünde, die außerdem mit ἀποθέμενοι unvereinbar ist, wonach die Sünde als etwas gedacht ist, das man an sich hat und ablegen kann. Noch weniger ist an Bande oder Fesseln, mit welchen die sündige Neigung uns umschlingt und fesselt (*Kurtz*), zu denken. — Haben wir uns dessen entledigt, was uns im Laufe beschwert und behindert, so sollen wir ihn δι' ὁμομονῆς durch Ausdauer vollführen d. h. die Bahn ausdauernd durchlaufen.

Zu den beiden in v. 1 genannten für den erfolgreichen Kampf nötigen Vorbedingungen ist in dem Participialsatze v. 2 die Bedingung hinzugefügt, deren Befolgung das Gelingen ermöglicht. Wir sollen beim Laufen der uns vorliegenden Bahn aufblicken (ἀφορῶντες) auf Jesum, welcher des Glaubens ἀρχηγός καὶ τελειωτής ist. Die Bedeutung dieses Prädicates Jesu ist streitig. Nach dem Vorgange der Kchvv. *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.* u. *Erasmus* verstehen die Meisten τῆς πίστεως von dem Glauben, den wir mit unserem Christenlaufe zu betätigen haben (so noch *Lün.* u. *Hofm.*). Dagegen *Beng.*, *Schulz*, *Bl.*, *de W.*, *Riehm*, *Kurtz* u. A. von dem Glauben, mit dem Jesus uns ein Vorbild gegeben hat, indem er in Beweisung des Glaubens uns mit seinem Beispiel vorangegangen ist und es in Beweisung dieses Glaubens bis zur Vollendung gebracht hat. Hiefür soll teils der Zusammenhang mit v. 1, teils der folgende Relativsatz entscheidend sein. Aber der Zusammenhang mit v. 1 beweist dies durchaus nicht, da in v. 1 nicht vom Hinblicken auf Jesum die Rede ist, sondern die Wolke der alttestamentl. Glaubenszeugen auf uns herabschaut. Und der folgende Relativsatz ist für den Begriff des ἀρχηγός κ. τελειωτής τῆς πίστεως nicht maßgebend. Das W. ἀρχηγός bedeutet nicht blos den Vorgänger, sondern den Anfänger, Urheber, Begründer (s. zu 2, 10), und selbst in der Bedeutung Anführer würde es Jesum, von ihm prädicirt, nicht blos als Vorbild des Glaubens, sondern als den bezeichnen, der im Glauben bahnbrechend uns vorangegangen ist. Dazu kommt, daß τελειωτής τῆς πίστεως von Jesu nicht, als dem, der zum Ziel des Glaubens gelangt ist, gesagt sein kann, weil τελειωτής von τελειοῦν als transitiver Begriff nur den Vollender, nicht den Vollendeten bezeichnet, also nicht (mit *Kurtz*) von der Vollendung des Glaubens für Christum, die nach 2, 9 in στεφανοῦσθαι δόξῃ καὶ τιμῇ besteht, erklärt werden kann. Der Glaube aber, den Jesus zum Ziele führt, ist nicht sein eigener, sondern Christen-Glaube. In diesem Sinne ist — da πίστεως nicht in bezug auf ἀρχηγός in subjectiver, in bezug auf τελειωτής in objectiver Bedeutung gefaßt werden kann — Jesus auch nicht seines, sondern unsers Glaubens Herzog, der als Mensch uns in allen Stücken außer der Sünde gleichgeworden, den Kampf des Glaubens, den wir kämpfen sollen, bahnbrechend für uns gekämpft hat. ἀρχηγός τῆς πίστεως steht daher ganz analog dem ἀρχηγός τῆς σωτηρίας 2, 10; und das Vorbildliche in Jesu, worauf der Verf. mit ἀφορῶντες hinweist, wird nicht schon durch die Charakteristik desselben als ἀρχηγός κ. τελειωτής τῆς πίστεως, welche

vielmehr nur auf den Beistand aufmerksam machen soll, welchen Christus den Christen bei dem $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ leistet — sondern erst durch den nachfolgenden Relativsatz ausgesprochen (*Lün., Hofm.*). Dagegen meint zwar *Holtzh.*, Jesus sei nicht als Vorbild $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\acute{\eta}\varsigma$ und $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\gamma\acute{o}\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ genannt, sondern als die wirkende Ursache, wonach auch der Nebensatz $\acute{\omicron}\varsigma$ ff. nur eine nähere Bestimmung dieser wirkenden Ursache als solcher enthalte, welche zunächst darin besteht, daß er statt der $\pi\rho\omicron\chi\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ das Kreuz erduldet, indem er Schande nicht achtete; und der folgende Satz, daß er sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, besage nichts weiter, als wo wir Jesum zu suchen haben. Aber diese Deutung des Relativsatzes wird dem Wortlaute nicht gerecht, und mit ihr wird auch die Ablehnung der vorbildlichen Bedeutung des Relativsatzes hinfällig.

Die beiden Hälften des Relativsatzes verhalten sich offenbar so zu einander, daß die zweite, durch $\tau\epsilon$ mit der ersten verbunden angibt, was Jesus durch Erduldung des Kreuzestodes erlangt hat. Hiernach können die Worte $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\rho\omicron\chi\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ nicht besagen: statt der Freude, die ihm vorhanden war, d. h. ihm als Logos vermöge seiner göttlichen Natur zustand (*Peschito, Gregor v. Naz. bei Oecum., Beza* u. noch *Ewald*). Denn $\pi\rho\omicron\chi\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ weist auf die Zukunft hin, vgl. $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\pi\rho\omicron\chi\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\omega\upsilon\alpha$ v. 1 u. $\pi\rho\omicron\chi\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ 6, 18. Auch nicht: anstatt der irdischen Leidensfreiheit, die er als der Sündlose sich hätte verschaffen können (*Chrys., Oecum.* u. A.), oder: anstatt der Weltfreude, die Jesus, falls er gewollt, hätte genießen können (*Calw., Wolf, Carpz.* u. A.). Diese beiden letzteren Auffassungen, die wol auch der Uebersetzung *Luthers*: 'da er wol hätte mögen Freude haben' zu Grunde liegen, gründen sich auf eine Voraussetzung, deren Verwirklichung Jesus gar nicht erwarten konnte. Als der Sündlose konnte er sich nicht der Hoffnung hingeben, in der sündigen Welt ein freudenreiches Leben führen zu können, noch konnte er der Versuchung des Teufels, der ihm alle Reiche der Welt mit ihrer Herrlichkeit anbot, Glauben beimessen. Die $\pi\rho\omicron\chi\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ ist die ihm bereitliegende (himmlische) Freude, die ihm als Lohn für sein zu unserer Erlösung übernommenes Todesleiden zuteil werden sollte, vgl. 1, 3. 2, 9. 5, 4. 10. $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}$ nicht anstatt, sondern Präposition des Preises, für oder um den man etwas hingibt oder empfängt, wie v. 16 u. 1 Petr. 1, 8. Um diesen Preis erduldet er $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\omicron}\nu$ den Kreuzestod, indem er $\alpha\iota\sigma\chi\acute{\omicron}\nu\eta\varsigma$ die Schande dieser Todesart misachtete. $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\omicron}\nu$ und $\alpha\iota\sigma\chi\acute{\omicron}\nu\eta\varsigma$ stehen one Artikel, weil nur der Begriff dieser Worte betont werden soll. Zu $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ vgl. Mtth. 25, 21. Die Freude wird in der zweiten Hälfte des Satzes als Sitzen zur Rechten des Thrones Gottes näher bestimmt, vgl. 8, 1. Die Anknüpfung dieses Satzes mit $\tau\epsilon$ zeigt an, daß dies gleich dem vorhergenannten beachtet sein will. Das *perf.* $\chi\epsilon\chi\acute{\alpha}\theta\iota\upsilon\epsilon\nu$ besagt, daß er sich dort bleibend gesetzt hat. Die *Rec.* $\acute{\epsilon}\chi\acute{\alpha}\theta\iota\sigma\epsilon\nu$ findet sich nur in Minuskeln und ist eine schlechte Emendation nach 10, 12. 8, 1 u. 1, 3. — Für die gegebene Erklärung des Relativsatzes haben sich nach dem Vorgehänge von *Primas., Schlicht., Grot., Beng.* fast alle Neueren ent-

schieden. Sie entspricht der Absicht des Verf., durch den Hinweis auf Jesum, die Leser in dem ihnen obliegenden Kampfe zu ermuntern und zu stärken.

Dies erhellt deutlich aus V. 3. „Denn zieht in betracht den, der solches Widersprechen von den Sündern gegen sich erduldet hat, damit ihr nicht ermattet, an euren Seelen erschlaffend“¹. — Ἀναλογίασθε γάρ begründet das paränetische ἀφορῶντες in der Form einer aus dem Vorhergesagten abgeleiteten neuen Ermanung. Die Mänuung, auf Jesum den Bahnbrecher und Vollender des Glaubens hinzublicken, sollte durch die Zusicherung, daß solches Hinblicken vor dem Ermatten im Glaubenskampfe bewahren werde, begründet werden. Statt aber zu sagen: denn wenn ihr erwäget, was Jesus erduldet hat, so werdet ihr nicht ermatten, kleidet er diese Zusicherung in die Aufforderung: denn erwäget, was . . . damit ihr nicht ermattet. Wie dadurch die Ermanung an Nachdruck gewinnt, so wird der Nachdruck dadurch noch verstärkt, daß ἀναλογίεσθαι in vergleichende Betrachtung, berechnende Erwägung ziehen, das nach gewöhnlichem Sprachgebrauche nur mit einem dinglichem Objecte verbunden wird, hier auf die Person Jesu bezogen ist, weil das Leiden des Herrn erst von dem Wesen seiner Person aus recht gewürdigt werden kann und alles vor allem darauf ankommt, daß man zu dieser in ein inneres lebendiges Verhältniß trete' (*Del.*). Treffend *Bengel*: ἀναλογίασθε: *comparatione instituta cogitate: Dominus tanta tulit, quanto magis servi ferant aliquid. τοιαύτην ἀντιλογίαν* so großen Widerspruch. ἀντιλογία bedeutet zwar nur Widerspruch, aber hier nicht den Widerspruch ‚gegen Christi Gottessonschaft und messianische Würde‘, wie *Lin.* meint, one zu bedenken, daß der Widerspruch nicht blos in Worten besteht, sondern auch tatsächlich sich äußert, und schon aus dem auf ὀπίμεινεν σταυρόν zurückweisenden ὀπομενηνῶτα deutlich zu ersehen ist, daß der Verf. die Kreuzigung Christi wegen vermeintlicher Gotteslästerung als den Gipfel des Widerspruchs gegen seine Gottessonschaft im Auge hat. Die Widersacher Jesu werden ἀμαρτωλοὶ genannt wie *Mth.* 26, 45, nicht blos um seine Tötung als Sünde zu charakterisiren, sondern mehr noch im Gegensatz gegen Jesum, den Heiligen Gottes *Joh.* 6, 69. — ταῖς ψυχαῖς könnte auf den Sprachgebrauch gesehen, mit κάμητε verbunden werden, gehört aber zu ἐκλυόμενοι, welches, um nicht haltlos zu erscheinen, einer solchen Bestimmung bedarf. Das Bild vom Wettlauf scheint hier noch durch. ‚Den Wettläufern auf der Rennbahn erschlaffen leicht die Kniee, denen auf der Glaubensbahn die Seelen‘ (*Del.*).

V. 4–11. Die Trübsale, welche den Christen im Glaubenskampfe widerfahren, sind als heilsame Züchtigungen von Gottes Vaterliebe auf-

1) Die Rec. εἰς αὐτόν nach *D*E**KL* u. fast sämtlichen Minusk. ist offenbar die ursprüngliche Lesart und εἰς ἑαυτόν in *AP*, welches *Tisch. 8* aufgenommen hat, grammatische Emendation. Dagegen kann εἰς ἑαυτοῦς, in *Cod. D* nur ein alter Schreibfehler sein, obwol *Pesch., It. u. Theodrt.* diese Lesart kennen.

zunehmen. — V. 4. „Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden im Kampfe gegen die Sünde. V. 5. Und habt vergessen des Zuspruchs, der ja mit euch als mit Söhnen redet: Mein Son, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn und verzage nicht, wenn du von ihm zurechtgewiesen wirst. V. 6. Denn welchen der Herr liebt, den züchtiget er; er stäupet aber jeglichen Son, den er aufnimmt“. — Mit dem Hinweise auf die Beschaffenheit und die Bedeutung der Trübsale, welche der Kampf des Glaubens wider die Sünde mit sich bringt, macht der Verf. den Lesern deutlich, wie notwendig es sei, in diesem Kampfe auf Jesum hinzublicken, um dabei nicht zu ermatten und zu erlahmen. One bereits bis aufs Blut der Sünde widerstanden zu haben, haben sie den Spruch der Schrift vergessen, daß die Trübsale, welche sie betroffen haben, väterliche Züchtigungen Gottes sind, der mit ihnen wie ein Vater mit seinen Kindern handelt. Vom Bilde des Wettlaufs geht die Rede auf das verwandte Bild des Faustkampfes über. Die Sünde ist als eine ihnen von außen her feindlich entgegentretende Macht vorgestellt, der sie Widerstand leisten sollen, also nicht an die eigene oder innere Sünde (*Linn., Kurtz*) zu denken, von der nicht *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι ἀντικατέστητε* gesagt werden konnte. Doch braucht man deshalb *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν* nicht für gleichbedeutend mit *πρὸς τοὺς ἁμαρτωλοὺς* (*Ebr.*) zu nehmen und den Ausdruck bloß auf die in den Feinden des Christentums persönliche Sünde, welche die Christen durch allerlei Gewaltmittel abwendig machen will (*Del.*), zu beschränken. Auch das Beispiel von Gemeindegliedern, die aus Mangel an Glaubensmut dadurch, daß sie Christo und der Welt dienen zu können meinten, sich gegen Widerwärtigkeiten zu sichern suchten, sind gefährliche Feinde, gegen die der Christ kämpfen soll (vgl. v. 15). — Der Ausdruck *μέχρις αἵματος* wird durch die Umschreibung: bis aufs äußerste, nicht verdeutlicht, ist aber auch nicht für gleichbedeutend mit: bis auf den Tod' zu halten. Vom Faustkampfe hergenommen besagt er: bis blutige Wunden geschlagen sind, die sowol geheilt werden, als auch den Tod herbeiführen können.¹

1) Aus den Worten: ihr habt noch nicht bis aufs Blut widerstanden, entnimmt *Hofm.* ein Argument gegen die Ansicht, daß der Brief an die Muttergemeinde zu Jerusalem geschrieben sei, weil dies von dieser nicht gesagt werden konnte. Diesen Schluß bestreitet *Holtzh.* mit der Entgegnung, daß der Apostel nur diejenigen, welche den dortigen Verfolgungen lebend entgangen sind, im Auge haben könne. Aber dies reicht zur Widerlegung ebenso wenig aus, wie die Bemerkung von *Linn.*, daß der Verf. nur die dermalige Generation derselben vor Augen habe, welche *Hofm.* ebenso gewiß falsch nennt, „so gewiß der Apostel zu denselben spricht, zu denen er gesagt hat, was wir 5, 12 gelesen haben“. Richtiger entgegnet *Del.*: der Verf. meint mit Absehen von älteren Gemeindegliedern, die allerdings Märtyrer wurden (13, 7), die zur Zeit lebenden, welche zwar auch schon in der Zeit ihrer ersten Liebe Schmach und Drangsal willig erduldet haben (10, 32—34), jetzt aber in einer an Verleugnung grenzenden Weise sich vor dem äußersten sicher gestellt hatten. Ihr jetziges Verhältnis ist durch Kreuzesflucht bestimmt; sie scheinen ganz

In v. 5 καὶ ἐκλέησθε κτλ. als Frage zu fassen (*Calv., Bl., Lün.* u. A.) ist unnötig, weil dadurch der in den Worten liegende Vorwurf nicht gemildert wird. παράκλησις nicht Trost, sondern Zuspruch ermunternden und tröstlichen Inhalts. Der Zuspruch οἱέ μου bis παραδέχεται (v. 6) ist aus der Schrift, Prov. 3, 11 u. 12 genommen und als Ausspruch der in Prov. 1—9 redend auftretenden und belehrenden Weisheit gedacht und in dem Relativsatze ἥτις — διαλέγεται als ein Gespräch, welches die Weisheit mit ihren Jüngern hält, vorgestellt; ähnlich wie die prophetische Gerichtsankündigung Christi (Matth. 23, 34—36) bei Lukas c. 11, 49 als Ausspruch der σοφία τοῦ θεοῦ eingeführt ist; s. m. Comm. zu diesen Stellen. Durch ἥτις statt ἧ wird die παράκλησις als ‚solche welche‘ d. h. als solcher Art, daß sie mit uns wie mit Kindern redet, näher bestimmt (vgl. *Kühner* Gr. II S. 905), woraus natürlich nicht zu schließen ist, daß der Verf. die in der Schrift redende göttliche Weisheit als Vater oder Mutter der Leser seines Briefs gedacht habe.¹ — In der Anführung des Spruchs folgt der Verf. unter Beachtung des hebr. Grundtextes der alexandrinischen Uebersetzung der Proverbien. Zunächst gibt er das וְנִי des Grundtextes durch οἱέ μου genauer wieder, als die LXX mit blosem οἱέ; sodann schreibt er: ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει anstatt ἐλέγχει der LXX² und weiter

vergessen zu haben, daß die Leiden, die Gott über die Seinen verhängt, eine Schule der Liebe sind. So konnte der Verf. auch zu denen sprechen, denen er das, was wir 5, 12 lesen, gesagt hat. — Ganz verfehlt ist dagegen, was *Kurtz* zur Rechtfertigung der sprichwörtlich bildlichen Auffassung des Ausdrucks: bis aufs Blut kämpfen, beigebracht hat: ‚Wie sollte der Verf. dazu kommen, den Lesern einen Vorwurf daraus zu machen, daß sie noch nicht den Märtyrertod erduldet, um sie aufzufordern, wenigstens von jetzt an danach zu trachten. Denn v. 4 enthält weder nach dem Wortlaute noch nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden eine Aufforderung, von jetzt an nach dem Märtyrertod zu trachten, und ebenso wenig einen Vorwurf darüber, daß sie dies bis dahin noch nicht getan haben.

1) Wie *Hofm.* meinte, welcher die Richtigkeit der Lesart bestritt und ihr ἧτις substituiren wollte, weil der Verf. den Zuspruch, falls er ihn personifizirt hätte, auch als den Vater vorstellen würde, der zu ihnen als seinen Söhnen rede, was doch kaum denkbar sei, zudem auch nicht wol ersichtlich wäre, warum er ἥτις statt des einfachen Relativums gebrauchte. Aber der erste Grund ist eine prosaische Verkennung der rhetorischen Form einer Personification, und dem zweiten liegt die irrige Voraussetzung zu Grunde, daß durch ἥτις der Spruch als den Lesern hinlänglich bekannt ausgedrückt oder erklärt werden sollte, und nicht abzusehen wäre, mit welchem Grunde den Lesern gesagt werden könne, daß sie den Spruch vergessen haben. Dabei hat *Hofm.* weder den Unterschied im Gebrauche des ἥτις statt des einfachen Relativpronomens richtig gefaßt, noch erwogen, daß die spätere Gracität, die sich der ursprünglichen Bedeutung nicht mehr bewußt war und stärkere Formen den schwächeren gerne vorzog, εἰς und ὅστις one Unterschied neben einander gebraucht (vgl. *Kühner* II S. 906). — Uebrigens bietet auch die Stelle τοῦ τις 2, 6 für die Conjectur ἧτις keine entsprechende Analogie, weil der Inhalt des hier angeführten Schriftspruches ein bestimmt gedachtes Subject voraussetzt; was 2, 6 nicht der Fall ist.

2) Statt ἐλέγχει in Cod. Vatic. der LXX steht zwar in Cod. Alex. (*A*)

im Einklange mit der LXX $\mu\sigma\tau\iota\gamma\omicron\upsilon\delta\epsilon\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \upsilon\iota\omicron\nu\ \delta\upsilon\ \pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota$, wärend diese Worte im Hebr. $\text{וְיִקְרָא אֶת־בְּנֵי יִרְצָה}$, und wie ein Vater den Son, an dem er Wolgefallen hat, lauten. Hier haben die LXX וְיִקְרָא mit וְיִקְרָא oder וְיִקְרָא als anscheinend richtiger vertauscht, und der Verf. hat dies als dem Zwecke seiner Ermanung entsprechender beibehalten. — $\text{\pi\alpha\i\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu}$ ein Kind ($\text{\pi\alpha\i\varsigma}$) erziehen entspricht mehr als $\text{\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\epsilon\iota\nu}$ zurechtweisen dem Contexte, nach welchem die Trübsale als Schickungen göttlicher Vaterliebe in betracht gezogen sind. — $\text{\mu\sigma\tau\iota\gamma\omicron\upsilon\delta\epsilon\i}$ eig. geiseln, dann überhaupt züchtigen, strafen. $\text{\pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota}$ an- oder aufnehmen sc. als sein Kind. — Im folgenden wendet der Verf. das Schriftwort auf die Leser an.

V. 7 u. 8. „Zu Züchtigung harret aus, wie mit Sonen verfart Gott mit euch; Denn wer ist ein Son, den ein Vater nicht züchtiget? Wenn ihr aber one Züchtigung seid, deren alle teilhaftig geworden sind, so seid ihr ja Bastarde und nicht Sone“. — Bei $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu\ \upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon}$ ist die Erklärung streitig, da die Rec. $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\iota\alpha\nu}$ bietet¹ und $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu}$ als richtige Lesart angenommen verschieden erklärt wird. Auf Grund der kritischen Bezeugung ist $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu}$ ursprünglich und ist nicht mit dem vorhergehenden $\text{\pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota}$ zu verbinden, sondern gehört zu $\text{\upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon}$, welches nicht Indicativ, sondern Imperativ ist. Mit $\text{\delta\upsilon\ \pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota}$ (*Hofm.* nach Cod. D) verbunden wäre es ganz überflüssig. Dagegen pat es gut zu $\text{\upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon}$, den Zweck dieser Ermanung angehend, wie schon *Chrys.* erklärt hat: $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu\ \upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon}$, $\text{\varphi\eta\sigma\iota$, $\text{\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\i\varsigma\ \chi\omicron\lambda\alpha\sigma\alpha\nu}$, $\text{\omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\ \epsilon\i\varsigma\ \tau\upsilon\mu\omega\rho\iota\alpha\nu\ \omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\ \epsilon\i\varsigma\ \tau\omicron\ \kappa\alpha\chi\omicron\varsigma\ \pi\alpha\theta\epsilon\i\upsilon}$. Dabei behält nicht nur $\text{\pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha}$ den vollen Sinn einer väterlichen Züchtigung, sondern auch $\text{\upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon}$ die dem Zwecke des Verf., die Leser zu der ihnen nötigen $\text{\upsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta}$ (10, 36) zu ermuntern, entsprechende Bedeutung: aus-

auch $\text{\pi\alpha\i\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota}$, aber nur als eine aus dem Brief an die Hebräer entnommene Aenderung. — Im Texte unsers Briefes haben *Tisch.* 8 u. *Gebh.* statt $\text{\pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\varsigma}$ v. 6 und $\text{\pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu}$ v. 8 in *D·EK al. plur. \pi\alpha\i\delta\iota\alpha\varsigma* und $\text{\pi\alpha\i\delta\iota\alpha\nu}$ nach *\text{\textcircled{A}AD*LP al.}* aufgenommen — mit Unrecht, da $\text{\pi\alpha\i\delta\iota\alpha}$ Kindheit und Kindesalter, one Zweifel nur ein durch den Itacismus veranlater alter Schreibfehler ist.

1) Die Rec. des Stephan. Textes $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu}$ findet sich nur in wenigen Minuskeln und bei *Theophylact*; dagegen haben sämtliche Uncialen (*\text{\textcircled{A}ADKLP}*) und über 30 Minusk., alle alten Verss. (*It., Pesch., Vulg., Copt. Sahid., Aethi. u. Armen.*) und die auslegenden Kchvv. (*Chrys., Procop., Damasc., Oecum.*) $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu}$. Hiernach haben *Matthaei, Lchm., Theile, Buttman, Tisch.* (1. 7 u. 8), *Gebh., Alford* u. A. $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu}$ mit Recht in den Text aufgenommen; auch *Del.* u. *Riehm* (S. 738) es der Rec. vorgezogen. Dennoch wird von *Bl., Lün.* u. *Kurtz* $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi\alpha\i\delta\epsilon\iota\alpha\nu}$ als unstatthaft verworfen und $\text{\epsilon\i\varsigma\ \pi.}$ für das vom Verf. Geschriebene gehalten, weil $\text{\epsilon\i\varsigma\ \alpha\i\kappa\ \sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\epsilon\varsigma}$ des schönen harmonistischen Gegensatzes, den v. 8 nach der Rec. zu v. 7 bilde, die Einheit des Gedankens zerstöre und eine kaum erträgliche Agerissenheit in die Darstellung bringe (*Kurtz*). — Diese Behauptung ist aber, wie die obige Auslegung des Textes zeigt, ganz unbegründet, und der schöne harmonistische Gegensatz, nach welchem sowol im Vordersatze v. 7 wie im Nachsatze v. 8 sich Bild und Gegenbild entsprechen sollen, tritt im Texte nicht zu Tage, da dem $\text{\epsilon\i\varsigma\ \delta\epsilon}$ v. 8 im Vordersatze v. 7 kein $\text{\epsilon\i\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu}$ entspricht.

harren in den Trübsalen, die Gottes väterliche Liebe ihnen als seinen Kindern auferlegt. — εἰς παιδείαν ist demnach wie schon *Matthaei* erklärte, s. v. a. ἐνεκεν παιδείας, εἰς τὸ παιδεύεσθαι, um zu Kindern Gottes erzogen zu werden, harret aus in den euch zustößenden Drangsalen. Denn ὑπομένετε als Indicativ: ihr harret zur Züchtigung aus, in dem Sinne zu fassen: „daß und was ihr duldet, hat jene in dem Schriftworte ausgesprochene Liebeszüchtigung zum Zwecke“ (*Del.*), läßt sich mit ὑπομένειν *ausharren* nicht vereinigen; abgesehen davon, daß die Anforderung mehr dem Contexte entspricht als eine Erklärung über den Zweck der Trübsale, der schon in dem Schriftcitete deutlich genug angegeben ist. εἰς παιδείαν ist mit Nachdruck vorangestellt, wie auch ὡς υἱός in folgenden Satze. Das Med. προσφέρεσθαι τινι steht metaphor. in der Bed. sich gegen jemand benehmen oder verhalten, ihn behandeln (vgl. *Passow s. v.*), nicht: sich erbieten, wie *Luther* nach dem *offerit* der Vulg. übersetzt hat. Τίς γὰρ υἱός denn wer ist ein Son? τίς gehört nicht als Adjectiv zu υἱός: welcher Son ist? (*Bl., Lün., Kurtz u. A.*), sondern ist Subject und υἱός Prädicat. ἐστὶν hat *Tisch. 8* nach **AP al.* weggelassen, und notwendig ist es nicht. υἱός und πατήρ haben keinen Artikel, weil nur von dem allgemeinen Vater- und Sonesverhältnisse die Rede ist.

Diese Begründung des εἰς παιδείαν ὑπομένετε wird in v. 8 verstärkt durch den Hinweis auf das Gegenteil. Wenn ihr aber one Züchtigung seid d. h. keine Kindesucht von Gott erfaret, deren theilhaft geworden sind πάντες alle, welchen, wie den in c. 11 erwänten Frommen des A. Bundes, das Zeugnis im geistlichen Kindesverhältnisse zu Gott gestanden zu haben, zuteil geworden ist — so seid ihr folglich (ἄρα) Bastarde, νόθοι unechte, vom Vater nicht als legitim anerkannte Kinder, und nicht Söhne. νόθος erklärt *Phavorinus*: ὁ μὴ γνήσιος υἱός ἀλλ' ἐκ παλλακίδος mit einer Beischläferin erzeugt. In der Anwendung auf das Kindschaftsverhältnis zu Gott ist diese Bed. von νόθος selbstverständlich nicht zu pressen, sondern als *tertium comparationis* nur der Begriff der Nichtanerkennung des Kindschaftsverhältnisses vonseiten Gottes festzuhalten. Dies freilich nicht in dem Sinne: „daß Gott um deren Wol und Wehe nicht sehr besorgt zu sein pflegt“ (*Lün.*), sondern in der Beziehung, daß sie an dem Erbe, welches Gott denen, die er zu seinen Kindern angenommen, zu geben verheißten hat und bei der Vollendung seines Reichs erteilen wird, keinen Anteil erhalten werden.¹

1) Dagegen meint *Hofm.*: Die Schwierigkeit, daß νόθοι und υἱοί keinen Gegensatz bildet, indem νόθος ein außerehelich Erzeugter immerhin ein Son ist, lasse sich nicht damit entkräften, daß man unter νόθοι vom Vater nicht anerkannte Söhne versteht, weil Gott keine anderen Kinder, als rechtmäßig gezeugte hat, wir also von seinetwegen nicht νόθοι sein könnten. Da es nun solche Kinder, die Gott unrechtmäßig gezeugt, nicht gibt, so seien die νόθοι dann überhaupt nicht Kinder Gottes. Dies besagen die Worte freilich nicht, wenn der Nachsatz nur laute ἄρα νόθοι ἐστὶν καὶ οὐχ υἱοί, wol aber, wenn es heiße καὶ οὐχ υἱοί εἶτα „und dann keine Söhne“. Aber die Meinung, daß nur durch die Verbindung des εἶτα mit οὐχ υἱοί

Die dieser Erklärung zu Grunde liegende Voraussetzung, daß schon die Frommen des A. Bundes in einem geistlichen Kindesverhältnisse zu Gott standen, ergibt sich nicht bloß aus e. 11, 39 u. 40, daß alle μαρτορηθέντες διὰ τῆς πίστεως die Verheißung nicht davon trugen, weil sie nach göttlichem Heilsrate nicht one uns (Christen) vollendet werden sollten, indem damit *implicite* gesagt ist, daß sie mit uns zur Vollendung kommen, nämlich das verheißene Erbe empfangen sollen. Sie ist auch in Stellen des A. Test. enthalten, welche wie Deut. 14, 1 von Israel und Ps. 73, 15. Prov. 14, 26 von den Einzelnen Israels besagen, daß Gott auch schon ehe der andere Adam und mit ihm die wurzelhaft und allseitig erneuernde Macht der Wiedergeburt erschienen war, zu den Gläubigen in einem väterlichen Verhältnisse erziehender Liebe stand' (*Del.*).

V. 9 u. 10. „Sodann unsers Fleisches Väter hatten wir zu Züch- tigern und scheueten sie — werden wir nicht um so vielmehr uns unterwerfen dem Vater der Geister und leben? Denn jene züchtigten uns auf wenige Tage nach ihrem Gutdünken; dieser aber zum Frommen, auf daß wir Anteil bekommen an seiner Heiligkeit“. — Mit εἶτα wird ein zweites Moment eingeführt, das in Leidenskämpfen uns zu Ausdauer ermutigen soll. Zu der Erwägung, daß wir in den uns auferlegten Leiden Gottes väterliche Liebe erkennen sollen, der uns wie ein irdischer Vater seinen Sohn in Kindeszucht nimmt, kommt noch hinzu, daß die Zucht Gottes des himmlischen Vaters auf unsere Heiligung abzielt. — Εἶτα, welches an sich nur eine einfache Folge = dann, nachher, ausdrückt, wird im Griechischen häufig = *deinde*, ferner, gebraucht, mag ein πρότον oder dgl. vorhergehen oder nicht, um einen neuen, wichtigen Umstand einzuführen, der zur Verstärkung des Vorhergesagten hinzugefügt wird (vgl. *Matthiae* griech. Grammat. §. 603 S. 1211); oder es kann auch eine nicht erwartete, widersprechende Folge: *doch, und doch* bezeichnen (*Kühner* Gr. II S. 821, 6), und zwar nicht bloß, wie *Hofm.* behauptet, im Sinne einer verwunderten oder unwilligen Frage. Zwar dient es nicht dazu, einen bloßen Fortschritt in der Beweisführung anzudeuten, ein zweites bringend, was nur neben oder gleich einem ersten zu bedenken gegeben wird. Aber dies findet auch hier nicht statt. V. 9 steht in gegensätzlichem Verhältnis zu v. 8 und εἶτα gehört nicht bloß zum ersten Satz v. 9, sondern zu beiden Sätzen. Der Satz τοὺς μὲν — πατέρας — — ἐνετροπέμεθα steht, wie auch *Hofm.* anerkennt, zu dem folgenden sachlich im Verhältnisse eines Vordersatzes zum Nachsatze, wobei μὲν dient, auf das dem Objecte desselben (den irdischen Vätern) im folgenden Satze gegenübertretende Object (Vater der Geister) vorzubereiten. Die Aussage v. 9^a hat den Sinn eines hypothetischen Vordersatzes zu der Frage v. 9^b, in dem Sinne: Wenn wir

die beregte Schwierigkeit gelöst werden könne, ist näher besehen, eine Selbsttäuschung. Und was *Hofm.* weiter für die Verbindung des εἶτα mit dem Vorhergehenden beigebracht, daß es nämlich nicht geeignet sei, den folgenden Satz zu beginnen, ist exegetisch unhaltbar.

schon unsere leiblichen Väter zu Züchtigern hatten und scheuten, werden wir nicht um soviel mehr uns dem Vater der Geister unterwerfen, d. h. uns von ihm züchtigen lassen? Sonach dient εἶτα zur Einführung einer lebhaften Frage und könnte auch im Sinne von *und doch* genommen werden, nur one den Nebenbegriff der Verwunderung oder des Unwillens. Die Bezeichnung der irdischen Väter: τοὺς τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας ist aus dem Gegensatze, der Bezeichnung Gottes τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων zu erklären. Diese Bezeichnung Gottes erinnert an 4 Mos. 16, 22 u. 27, 16, wo Gott der Gott der Geister alles Fleisches (יְיָ אֱלֹהֵינוּ רִבְרִיבָהּ רִבְרִיבָהּ) genannt wird. σὰρξ bezeichnet da nicht die sündliche, sondern die irdisch vergängliche Natur des Menschen und πνεῦμα die geistige Seite des menschlichen Wesens, das πνεῦμα welches Gott bei der Schöpfung dem Menschen eingehaucht hat als Prinzip unvergänglichen Lebens, nicht den Geist, welcher die Wiedergeburt wirkt. Der Plur. πνεύματα ist in 4 Mos. 16, 22 von den individuell persönlichen Geistern der Menschen gemeint, und wol auch von dem Verf. unsers Briefs so gebraucht, one daß darunter die leiblosen, nichts Vergängliches an sich habenden Geister des Himmels mit begriffen sind. An und für sich betrachtet ist Gott als Schöpfer auch Vater der Engel und himmlischen Geistwesen, wie *Chrys., Oecum. u. Theophyl.* πνεύματα verstehen, aber der Gegensatz πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν entspricht dieser Verallgemeinerung des τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων nicht. Auch enthält der Ausdruck Vater der Geister kein Moment zur Entscheidung der Frage, ob die Erzeugung des Menschen creatianisch oder traducianisch gedacht ist, sondern setzt nur voraus, daß bei der menschlichen Zeugung der wirksame Lebensgrund von Gott herkommt. — Der Hauptton liegt in diesen Sätzen auf ἐντροπέμεθα und ζήσομεν, bei welchen die Copula καὶ die Folge ausdrückt. ἐντροπέσθαι im Passiv. meton. sich an jemand oder etwas kehren, Rücksicht nehmen, dann Ehrfurcht, Scheu erweisen, mit τινός aber auch mit τινά construiert. ζῆν vom waren, ewigen Leben, wie 10, 38. Röm. 8, 13 u. ö. Die Züchtigung der menschlichen Väter hat Scheu, Ehrfurcht der Söhne, die des himmlischen Vaters das ewige Leben zur Folge.

In v. 10 wird das πολὺ μᾶλλον (v. 9) durch Hervorhebung der Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Züchtigungen begründet. Οἱ μὲν die leiblichen Väter übten Zucht (ἐπαίδευσον) nach ihrem Gutdünken; ὁ δὲ der himmlische Vater ἐπὶ τὸ συμφέρον auf das Förderliche, Heilsame hin (bedacht). — Streitig ist die Beziehung und Erklärung des πρὸς ὀλίγας ἡμέρας in bezug auf wenige Tage. *Storr, Böhme, Bl., Lün., Kurtz* beziehen es zu beiden Satzgliedern. „Beide, unsere irdischen Väter wie unser himmlischer Vater, züchtigen uns auf wenige Tage; jene in den Tagen der Kindheit, d. i. der Erziehungszeit für unser irdisches Mannesalter; dieser dagegen in den wenigen Tagen unsers irdischen Lebens als der Erziehungszeit für unsere himmlische Mannesreife“. Aber diese Annahme läßt sich schon sprachlich nicht rechtfertigen, da πρὸς weder *in* bedeutet, noch die Zeitdauer: wenige Tage hindurch (*Lün.*) ausdrückt; abgesehen davon, daß für die Eintragung

der Erziehungszeit für das irdische Mannesalter und für die himmlische Mannesreife nicht nur jeder Anhalt im Texte fehlt, sondern auch als Ziel der göttlichen Zucht εἰς τὸ μεταλαβεῖν τὴν ἀγιότητα αὐτοῦ genannt ist. πρὸς ὀλίγας ἡμέρας bezeichnet die Zeit, auf oder für welche das παιδεύειν gilt, ob für jetzt oder künftig, ob auf lang oder kurz, wie in v. 11 πρὸς τὸ παρόν, vgl. 1 Kor. 7, 5. 2 Kor. 7, 8 u. ö. Entsprechend seiner Stellung zwischen οἱ μὲν und ἐκπαίδευσον haben die meisten Ausll. πρὸς ὀλ. ἡμέρας richtig blos von der Aussage der ersten Vershälfte verstanden, und den Gegensatz in der zweiten Vershälfte anders bestimmt. Mit den meisten Alten erklären *Thol., Ebr. Bisp.*: die Zucht der leiblichen Väter bezieht sich nur auf die wenigen Tage des irdischen Lebens, hat nur diese im Auge, die Zucht Gottes aber bezweckt das ewige Leben, denn die Teilnahme an Gottes Heiligkeit ist eben das ewige Leben. Aber das ‚ewig‘ steht nicht im Texte und läßt sich aus ἀγιότης αὐτοῦ nicht ohne weiteres entnehmen. Mit dem Imperf. ἐκπαίδευσον verbunden ist πρὸς ὀλ. ἡμέρας nicht von der kurzen Zeit des irdischen Lebens zu verstehen, sondern von der Zeit, so lange die Söhne der väterlichen Zucht unterstellt sind, nämlich nur bis zu ihrer Mündigkeit, mit welcher die Schmerz bereitende παιδεία, von der hier die Rede ist, aufhört (*Del., Hofm.*). In dem Gegensatze aber ist nicht das Imperfectum ἐκπαίδευσον zu wiederholen, sondern das Präs. παιδεύει zu ergänzen, und die Dauer der göttlichen Zucht nicht etwa lebenslänglich zu denken; denn das steht nicht im Texte, sondern ist nur nach ihrem Ziele εἰς τὸ μεταλαβεῖν κτλ. bestimmt, wonach sie so lange dauert, bis dieses Ziel erreicht ist. Gott will dazu erziehen, daß wir seiner Heiligkeit teilhaft werden, d. h. uns von der Sünde losringen und der göttlichen Heiligkeit nachstreben.

V. 11. „Alle Züchtigung zwar dünket uns in bezug auf die Gegenwart nicht Sache der Freude zu sein, sondern der Trauer; hernach aber gewärt sie den durch sie Geübten friedsame Frucht der Gerechtigkeit“.¹ — Hier macht der Verf. noch ein Drittes geltend, um die Leser zu williger Untergebung unter die Leiden, die ihnen von Gottes wegen widerfahren, zu bestimmen, nämlich die Friedensfrucht, die ihnen daraus ersprießt. Πᾶσα παιδεία jede Züchtigung, die menschliche wie die göttliche, πρὸς τὸ παρόν für die Gegenwart, in der wir zu leiden haben. δοκεῖ εἶναι dünkt uns zu sein, was in Wirklichkeit nicht der Fall ist. εἶναι τινος wie 10, 39 die Angehörigkeit ausdrückend: Sache der Freude — der Betrübnis. ὅσπερον nachher, nachdem die Trübsal überstanden ist, ergibt sie als Ertrag καρπὸν εἰρημικὸν δικαιοσύνης friedebringende Frucht, welche in Gerechtigkeit besteht. Dies gilt nicht blos von der göttlichen, sondern auch von der menschlichen Züchtigung, da ja auch diese ihr Absehen nur auf die Rechtbeschaffenheit der Kinder hat.

In v. 12—17 wird die v. 1—3 begonnene Ermanung wieder aufge-

1) Statt der Rec. πᾶσα δὲ (nach *κ^cAD^cKL al.*) hat *Tisch. 8* aus *κ^pP 17. 21 al.* πᾶσα μὲν aufgenommen.

nommen und positiv weiter ausgeführt; nicht aber, wie *Lün.* meint, in v. 12 u. 13 die bisherige Ermahnung zur Standhaftigkeit abgeschlossen. — Auf Grund der Erörterung über die heilsame Frucht, welche die im Glaubenskampfe zu erduldenen Leiden bringen (v. 4–11), fordert der Verf. die Leser auf sich zu ermannen und Sorge zu tragen, daß keiner der Gnade verlustig gehe.

V. 12 u. 13. „Darum richtet die erschlafften Hände und die mattgewordenen Kniee wieder auf, und machet gerade Geleise für eure Füße, damit nicht das Lahme abwegs komme, sondern vielmehr geheilt werde“. — Διό darum, weil die Leiden als göttliche Züchtigungen zu unserem Heile dienen; ἀνορθώσατε richtet wieder auf, von ἀνορθοῦν das Gekrümmte gerad machen, dann überhaupt: etwas wieder in den rechten Stand setzen. παρσιμῆναι χεῖρες schlaff gewordene Hände; παραλελυμένα γόνατα Kniee, die Kraft und Halt verloren haben. Diese Aufforderung erinnert an Jes. 35, 3: ἰσχύσατε χεῖρες ἀνειμένα καὶ γόνατα παραλελυμένα LXX, nach ungenauer Uebersetzung des Grundtextes: „stärket lasse Hände und wankende Kniee festiget“, woraus man sieht, daß der Verf. mit dem Grundtext bekannt war. Schlafe Hände und wankende Kniee sind Bild sittlichen und religiösen Siechtums. Die Aufforderung ἀνορθώσατε κτλ. enthält eine Ermunterung zu mannhaftem Auftreten und Wirken in Gottes Kraft. — V. 13. Machet gerade Geleise τοῖς ποσὶν ὑμῶν euren Füßen; Dativ: für eure Füße, nicht Ablativ: mit euren Füßen (*It., Vulg., Luther, Bl., Thol., Lün.*), wonach die Worte besagen würden, daß sie geradeaus gehen, auf dem eingeschlagenen christlichen Lebenspfade geradeswegs fortschreiten sollen (*Lün.*). τροχιάς bed. nicht Weg oder Schritt, sondern das Geleis, in welchem der Wagen hinrollt, dann überhaupt die Bahn, der Pfad. τροχιάς ὀρθὰς ποιεῖν nicht: gerade Wege gehen, sondern gerade Bahnen machen, wie aus der zu Grunde liegenden Stelle Prov. 4, 26 vgl. mit v. 27: αὐτὸς δὲ ὀρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου (LXX): Gott wird deine Bahnen (Pfade) gerade machen, unzweifelhaft sich ergibt. τὸ χωλόν ist nicht das lahme Glied am Leibe, sondern als collectivum Neutrum Bezeichnung der lahmen Gemeindeglieder. ἐκτρέπεσθαι wegwendet werden, sich wegwenden (von der eingeschlagenen Richtung nach einer anderen hin), so 1 Tim. 1, 6.-5, 15. 2 Tim. 4, 4. Diese Bedeutung ist auch hier festzuhalten, da die Bed. aus der rechten Lage gebracht, verrenkt werden, die das Wort bei den Aerzten hat und *Bl., de W., Ebr., Kurtz* u. A. hier vorziehen, zwar zu ἰαθῆναι passen könnte, aber dem τὸ χωλόν nicht entspricht. Denn wenn auch der Lahme auf unebenem, holperigem Weg sich den Fuß verrenken kann, so läßt sich doch ein Verrenktwerden von den lahmen d. h. geistig schlaffen Gemeindegliedern nicht aussagen, und auch ἰαθῆναι ist nicht medizinisch, sondern nur tropisch zu fassen. Hiernach ist der Sinn folgender: „die Leser sollen sich für ihre Füße, also für ihren Christenlauf einen geraden Weg bahnen, auf dem sie, statt bald dahin bald dorthin zu biegen, straks vor sich hin, und auf dem auch die vor Erschlaffung Hinkenden richtig gehen und sich von ihrer Lahmheit erholen können“

(*Hofm.*). Ganz irrig hat *Lün.* gegen diese Erklärung eingewandt, daß sie die Harmonie mit dem v. 12 gebrauchten Bilde der schlaffen Hände und wankenden Füße störe, und der Verf. unmöglich könne sagen wollen, daß die Leser selbst erst den Weg sich bahnen sollen, da nach 10, 20 der Weg schon durch Christum gebahnt sei. Denn dies steht nicht in 10, 20, sondern nur, daß Christus uns den Eingang in das Heiligthum Gottes als neuen Weg geweiht hat.

V. 14. „Jaget nach dem Frieden mit jedermann und der Heiligung, one welche niemand den Herrn schauen wird“. — In v. 14—16 wird das v. 12 u. 13 bildlich Gesagte mit eigentlichen Worten ausgeführt. Wir sollen darauf bedacht sein, Frieden mit allen zu halten. Da es *μετὰ πάντων*, nicht *μετ' ἀλλήλων* heißt, so enthält der Satz eine Ermahnung nicht bloß zur Eintracht mit den Gemeindegliedern (*Böhme, Kurtz, Ewald* u. A.), sondern überhaupt mit unseren Nebenmenschen. Mit allen, auch den Nichtchristen, mit denen sie zu verkehren haben, sollen die Christen, soviel an ihnen liegt, in Frieden zu leben bedacht sein (vgl. Röm. 12, 18), „um nicht unnötige Erschwerung ihres Christenlaufs selbst zu verschulden“ (*Hofm.*). Dabei sollen sie aber auch das Streben nach Heiligung nicht verabsäumen. *εἰρήνη* bezieht sich auf das Verhältnis zu den Mitmenschen, *ἀγιασμός* auf das Verhältnis zu Gott, und ist nicht auf die Tugend der Keuschheit (*Chrys., Oecum., Theophyl., Beng.* u. A.) zu beschränken. Auch nicht bloß auf die eigene Heiligung soll jeder bedacht sein, sondern wie v. 15 ff. zeigen, auf die Heiligung als die von allen und bei allen zu erstrebende Bedingung, one welche keiner den Herren schauen wird. Dem soll die Gemeinde eifrig nachtrachten. *τὸν Κύριον* ist nicht Christus, sondern Gott, vgl. Mth. 5, 8. 1 Joh. 3, 2, und Gott schauen ist als Ziel des Christenlaufs die ewige Seligkeit.

V. 15. „Darauf sehend, daß nicht jemand zurückbleibe ferne von der Gnade Gottes, daß nicht eine Giftwurzel aufwachsend Beschwer anrichte und durch diese die Menge verunreinigt werde; V. 16. daß nicht einer ein Hurer sei oder ein Unheiliger wie Esau, welcher um ein Essen hingab seine Erstgeburt“. — In diesen Vv. wird gesagt, auf welche Weise und zu welchem Zweck die Leser dem Frieden und der Heiligung nachjagen sollen. Subject zu *ἐπισκοποῦντες* sind die v. 14 Ermanteten, alle Gemeindeglieder, nicht bloß die Gemeindevorsteher, die *ἐπίσκοποι* (*Böhme*), denn *ἐπισκοπεῖν* bed. überhaupt: mit Sorgfalt sein Augenmerk auf etwas richten, was von allen Christen gilt. Alle sollen darauf acht haben, daß nichts aufkomme, was dem gemeinsamen Streben nach Heiligung Abbruch tue oder Schaden bringe. — Die drei von *ἐπισκοποῦντες* abhängigen Sätze haben drei verschiedene Subjecte und sagen auch jeder etwas anderes aus. Da aber der erste Satz kein Verbum finit. hat, so haben *Bl., de W., Lün., Del., Kurtz* u. A. denselben nicht für einen selbständigen Satz, sondern *μή τις ὑστερῶν* — *θεοῦ* nur für eine Einföhrung des Subjects gehalten, welches dann mit *μή τις ῥίσα καὶ* permutativisch fortgesetzt sei, so daß *ἐνοχλῆ* zu den beiden mit *μή τις* eingeleiteten Satztheilen das gemeinschaftliche Prä-

dicat bilde. Aber da auch der dritte Satz kein Verbum finit. hat und dort wieder ἐνοχλῆ zu ergänzen (*Lün.*) so unwarscheinlich ist, daß die Meisten ἢ suppliren, so kann man auch zu μή τις ὅστερῶν gleichfalls ἢ ergänzen und μή τις ὅστερῶν ἢ im Sinne von *ne quis talis sit qui (Del.)* auffassen. Denn ῥίζα πικρίας für eine Wiederaufnahme des ὅστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ zu halten, dazu sind doch die Begriffe viel zu verschieden, daß ἐνοχλῆ ein passendes Prädicat zu ὅστερῶν sein könnte. ὅστερῶν τινός heißt einer Sache ermangeln, entbehren (Luk. 22, 35), und hier mit ἀπὸ τινός construiert nicht von einem Zustande, sondern von einem Verhalten gebraucht, heißt es: sich von etwas zurückziehen, wie Sir. 7, 34. — Der Gnade Gottes entzog sich derjenige, welcher da wegblich, wo er die Wirkungen der Gnade Gottes hätte an sich erfahren mögen, der den Segen der christlichen Gemeinschaft nicht mehr genießen wollte, weil er der Gnade entfremdet war (vgl. *Hofm.*). Die Worte blos auf Sittenlosigkeit, durch die man sich der Gnade entzieht, nach 1 Kor. 9, 16 zu beziehen (*Lün.*), liegt kein Grund vor.

Anders steht es mit dem, welchen der Verf. ῥίζα πικρίας nennt. Dieser Ausspruch ist nach Deut. 29, 18: μή τις ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῆ καὶ πικρία (LXX)¹ mit Bezugnahme auf den Grundtext תַּרְבִּיבָה וְשִׂרְיָה וְשִׂרְיָה וְשִׂרְיָה eine Wurzel, die Gift und Wermut als Frucht trägt, frei gebildet. Hiernach ist ῥίζα πικρίας nicht eine Wurzel von sehr bitterem Geschmack, sondern ein Giftgewächs, da Bitterkeit und Gift den Hebräern verwandte Begriffe waren, und שִׂרְיָה in Hiob 20, 16 auch vom Gifte der Schlange vorkommt. Und πικρία ist nicht im Sinne von Verbitterung gegen den christlichen Glauben (*Del.*) oder von der Bitterkeit des ewigen Verderbens (*Lün.*), oder des Schmerzes um den Verlust eines Gemeindegliedes (*Kurtz*) zu verstehen. In Deut. 29, 18 ist das Giftgewächs Bild des Israeliten, der sein Herz von Jehova weg den Götzen zuwendet, one sich ein Gewissen daraus zu machen, daß er den Eid bricht, mit welchem er als Israelit Jehova zu dienen verpflichtet war. Dies bezieht der Verf. auf den Christen, welcher Jesu den Rücken kehrt, one der Sünde zu achten, welche er damit als Glied der Ge-

1) So nach dem Cod. Vatic. der LXX, während in Cod. Alex. μή τις ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῆ καὶ πικρία steht. Diesen Text soll nach *Bl.*, *Lün.*, *Kurtz* u. A. der Verf. unsers Briefs vor sich gehabt haben. Dagegen hat aber schon *Del.* mit Recht bemerkt: das sinn- und verstandlos nachhinkende καὶ πικρία des Alex. Textes erklärt sich nur, wenn man annimmt, daß auch dort der Vatic. Text zu Grunde liegt und (ῥίζα) πικρίας und ἐνοχλῆ statt ἐν χολῆ hineincorrigirt ist. Diese Stelle liefert somit einen eclatanten Beweis dafür, daß die Abweichungen der Citate unsers Briefs vom Vatic. Codex nicht aus dem Alexandrinischen geflossen sind, sondern umgekehrt die Citate unsers Briefs, die mit dem Alex. Texte stimmen, aus unserm Brief in diesen Codex der LXX hineincorrigirt sind. Denn der Verf. unsers Briefs weicht öfter in freier Weise vom Texte der LXX ab, nicht blos da wo er wie 10, 30 mit Paulus zusammentrifft und diesem gefolgt sein könnte, sondern auch sonst, z. B. 10, 37 f. 12, 12. 13. — So hat er auch hier ἐνοχλῆ in freier Weise nach ἐν χολῆ gebildet und ἐν πικρία genitivisch mit ῥίζα verbunden,

meinde begeht, der er doch angehört (*Hofm.*). Läßt man einen solchen aufkommen, so richtet das Gift solcher Gesinnung Beschwer in der Gemeinde an, daß sie dadurch verunreinigt d. h. entheiligt wird. Mit *μανθῶσιν οἱ πολλοί* meint der Verf. eine Entweihung der Gemeinde, die der Entweihung Israels durch Abgötterei der Einzelnen gleich zu achten, nicht Ansteckung durch das Gift (*Bl., Lün. u. A.*) oder Mitschuld an dem Verderben des Giftigen, da hier von dem Verderben des Sünders nicht die Rede ist, auch *μαίνεσθαι* nicht vergiften, sondern nur entweihen bedeutet. Der Rec. *πολλοί* hat *Tisch. 8 οἱ πολλοί* in *NA 17. 47*, bei *Clem., Euthal. Theodrt.* vorgezogen. *οἱ πολλοί* bezeichnet aber nicht den großen Haufen, sondern die Gemeinde als Vielheit gegenüber den Einzelnen gedacht. — Dieser Fall ist demnach von dem ersten so verschieden, daß es sich dort um einen handelt, der sich den Wirkungen der göttlichen Gnade entzog, hier dagegen um einen, der als Glied der Gemeinde durch sein Verhalten Christo die Ehre, die ihm gebührt, versagt und seinem Dienste sich entzieht.

Wieder anders ist der dritte Fall v. 16: Es soll auch kein Hurer oder Ungeistlicher wie Esau unter euch sein. Hier ist streitig, ob *πόρνος* von geistlicher oder fleischlicher Hurerei zu verstehen sei, und ob *ὡς Ἡσαῦ* blos zu *βέβηλος* oder auch mit zu *πόρνος* gehöre. Die geistliche Fassung des *πόρνος* von Untreue gegen Gott oder Christum, um mit dem Judentum zu buhlen (*Böhme, Thol., Ebr., Riehm*) paßt weder in den Context, nach welchem v. 16 noch zur Ausführung des *διώκετε τὸν ἀγιασμόν* v. 14 gehört, noch entspricht sie der Ermanung 13, 4. Wenn aber *πόρνος* auf Fleischesunzucht sich bezieht, so kann *ὡς Ἡσαῦ* nur zu *βέβηλος*, nicht auch zu *πόρνος* gehören, da die Schrift von Hurerei Esau's nichts berichtet, und die Aussprüche später Rabbinen, welche Esau's Heiraten von Canaaniterinnen für Unzucht erklären (in *Bereschit rabba* u. *Schemot rabba* bei *Wetst. u. Del.*) nichts weiter als Ausflüsse jüdischen Nationalhasses gegen den Stammvater der Edomiter sind. Die alttestamentl. Urkunde erwähnt diese Ehen nur als Belege für den profanen, für den Heilsberuf des väterlichen Hauses unempfindlichen Sinn Esau's, Gen. 24, 37. 27, 46. 28, 1. 6. Dieser profane Sinn wird auch hier allein hervorgehoben in der Bemerkung, daß Esau um ein einziges Essen, nämlich ein Linsengericht Gen. 25, 33, seine *πρωτοτόκια* die Erstgeburt mit ihren Vorrechten hingab. *τὰ πρωτοτόκια* ist = *τὰ πρωτοτοκεῖα* Deut. 21, 17.¹ — Demnach ist *τις πόρνος* von *ἡ βέβηλος* verschieden und hinter *πόρνος* als Verbum *ἡ* zu ergänzen, das wol nur wegen des Misklangles mit dem folgenden *ἡ* weggelassen worden. Die Zusammenstellung von *πόρνος ἡ βέβηλος* aber erklärt sich

1) Statt der Rec. *τὰ πρωτοτόκια αὐτοῦ* in *ND* KLP al. omn.* hat *Tisch. 8* *τὰ πρωτ. έαυτοῦ* nach *NA* ACD^{b u. c}* aufgenommen, was grammatisch genauer ist. — Statt der Form *ἀπέδοτο* in *NDLP* haben *Lchm. u. Tisch.* (1 u. 7) die Form *ἀπέδωτο* in den Text gesetzt, die sich auch sonst, Mtth. 21, 33. Mrk. 1, 12. Luk. 20, 9. Act. 4, 35. 1 Kor. 11, 23 u. 8. in der LXX findet und auf einer Nivellirung der Verba auf *μι* mit *verbis barytonis* beruht; vgl. *Buttmann* Neutestl. Grammatik S. 40 f.

daraus, daß der Hurer Fleischeslust, der Ungeistliche wie Esau irdischen Genuß für höher achtet als das Anrecht auf das Reich Gottes und beide leichtfertigen oder ungeistlichen Sinnes ihren Anteil am ewigen Leben hintansetzen, um ihren Lüsten zu frönen (*Hofm.*). Solche Menschen soll die Gemeinde in ihrer Mitte nicht aufkommen lassen. — Zur Verstärkung dieser Warnung erinnert sie der Verf. in v. 17 daran, wie Esau für die leichtsinnige Preisgebung seines Erstgeburtsrechtes gestraft worden.

V. 17. „Denn wisset, daß er auch nachher, als er den Segen erben wollte, verworfen ward, denn für Buße fand er nicht Raum, obwohl er mit Thränen eifrig nach ihm verlangte“. — ¹ἴστε mit *Vulg.* u. *Luther* als Imperativ zu fassen gibt der Warnung mehr Nachdruck als die indicative Auffassung: denn ihr wißt ja. καὶ hinter οὗτο gehört mit μετέπειτα zu ἀπεδοκιμάσθη. Das καὶ verknüpft die hinterdreinkommende Folge mit der vorausgegangenen Ursache — den Verlust des Erstgeburtssegens mit der leichtsinnigen Geringachtung desselben. τὴν εὐλογίαν ist der mit den Erstgeburtsrechte verbundene Verheißungssegens. Diesen Segen zu empfangen wurde er nicht für würdig erachtet. ἀπεδοκιμάσθη vom Vater vermöge göttlicher Leitung (*Bl., Lün., Del.*), nicht vom Vater nur (*Böhme, Thol.*) oder blos von Gott (*de W.*). Isaak sagte Gen. 27, 33 in bezug auf Jakob zu Esau: Ich habe ihn gesegnet und er wird auch gesegnet bleiben. Er erkennt in Jakobs Segnung eine göttliche Fügung und erklärt daher, daß der Erstgeburtssegens für Esau verloren ist. — Streitig ist die Erklärung des folgenden Satzes: denn er fand nicht Raum für μετάνοια, ob mit μετάνοια die Sinnesänderung Esau's oder Buße (*Kchvv., Luth., Calv., Grot., Beng., de W., Bl., Hofm., Del.*), oder die Sinnesänderung d. h. die Umstimmung Isaaks gemeint ist (*Beza, Schlicht., Gerh., Seb. Schm., Mich., Storr, Schulz, Thol., Ebr., v. Gerl., Lün., Kurtz, Bisp., Kaehler* u. A.). Für die letztere und gegen die erste Erklärung haben *Lün.* u. *Kurtz* geltend gemacht, daß der Bericht der Genes. für die erste keinen Anhaltspunkt gewäre, wol aber die zweite einen mit der Erzählung der Genes. am nächsten übereinstimmenden klaren, richtigen Gedanken ergebe; indem nach Gen. 27, 33—35 Isaak den dem Jakob erteilten Erstgeburtssegens für unwiderruflich erklärte und auch nach v. 38, als Esau ἀνεβόησε φωνῇ καὶ ἔκλαυσεν, unbeugsam bei seinem Entschlusse blieb. Allein nach diesem Aufschreien und Weinen Esau's erteilte doch Isaak auch dem Esau einen Segen, der freilich den auf Jakob übertragenen Erstgeburtssegens bestätigte, aber doch zeigt, daß Esau's Thränen den Vater vermocht hatten, ihm seinen Segen nicht ganz zu entziehen. Dazu kommt, daß es am nächsten liegt bei μετανοίας τόπον οὐχ εἶπεν den Genitiv μετανοίας auf das Subject des Satzes d. i. auf Esau, nicht auf Isaak, zu beziehen, wie auch die von *Lün.* für das Gegenteil angeführte Stelle Act. 25, 16: τόπον ἀπολογίας zeigt, während in Röm. 12, 19: τόπον διδόναι τῇ ὀργῇ zwar Raumgeben für Entfaltung des göttlichen Zornes aussagt, aber τῇ ὀργῇ auch sofort als Zorn Gottes bestimmt ist, wonach auch hier die Nennung Isaaks nicht fehlen dürfte,

wenn eine Sinnesänderung d. h. Umstimmung Isaaks gemeint wäre. — Den Schwerpunkt der Entscheidung findet *Kurtz* in der Frage, ob αὐτήν in dem Participialsatze auf εὐλογίαν oder auf μετανοίας zu beziehen sei, und glaubt sich mit absoluter Notwendigkeit zu der Beziehung des αὐτήν auf μετανοίας durch die schlechthin unabweisbare Zusammengehörigkeit des καίπερ ἐκζητήσας zu dem unmittelbar vorherstehenden οὐχ εὔρεν gedrängt zu sehen. Darauf hat aber bereits *Hofm.* richtig entgegnet, daß dies nur dann geltend gemacht werden könnte, wenn ἐκζητήσας und οὐχ εὔρεν dasselbe Objekt hätten, was ja nicht der Fall ist, da es ἐκζητήσας αὐτήν nicht αὐτόν (sc. τόπον) heißt. — Wichtiger ist aber noch der Umstand, daß die Beziehung der Worte οὐχ εὔρεν αὐτήν auf die Umstimmung Isaaks mit Gen. 27 nicht im Einklange steht. Nach Gen. 27 fleht Esau, als er erfährt, daß Jakob den Erstgeburtssegens erhalten, seinen Vater mit Thränen um die Erteilung eines Segens an. Er sagt nicht nur v. 34: εὐλόγησον δὲ κάμε πάτερ u. v. 36: οὐχ ὑπελίπου μοι εὐλογίαν, πάτερ, sondern auch noch als Isaak erwidert: Ich habe ihn (Jakob) zum Herrn gesetzt über alle seine Brüder, was aber soll ich dir, Kind, tun? sagt Esau v. 38: ‚Hast du nur einen Segen, Vater; segne doch auch mich. Vater‘, worauf dann Isaak ihm den schon erwählten Segen (nicht aber den Verheißungssegens) erteilte. Nach diesem Berichte kann der Verf. unsers Briefs mit den Worten καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν nur Esau's flehentliches Bitten um einen Segen gemeint haben. Und zu der Annahme, daß er Esau's Weinen im Widerspruch mit dem Zeugnisse der Genesis auf die μετάνοια Isaaks bezogen habe, wäre man nur dann berechtigt, wenn μετονοίας τοῦ πατρός geschrieben stände. Uebrigens nötigt die Beziehung des αὐτήν auf εὐλογίαν auch nicht dazu, mit mehreren Ausll. μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν als Zwischensatz zu fassen, was sich logisch nicht rechtfertigen läßt, da das begründende γὰρ nicht bloß für diesen Satz gilt, sondern zugleich für die das Subject in εὔρεν erläuternde Apposition καίπερ μ. δακρ. ἐκζητήσας αὐτήν, die nur behufs rhetorischer Betonung an das Ende gestellt ist und den Sinn ergibt: denn obgleich er mit Thränen nach dem Segen verlangte, flehentlich um denselben bat, fand er doch nicht Raum für Sinnesänderung d. h. für Buße. Hiernach hat schon *Del.* den Gedanken treffend so erläutert: ‚Obschon Esau den Segen ererben wollte, wurde er verworfen, denn er fand für Reue keinen Platz mehr, d. h. sie war ihm nicht mehr gestattet, nämlich eine wirksame Reue, die ihn wieder in den Besitz des verschleuderten Erstgeburtssegens setzen konnte, obwohl er um ihn (den Segen) mit Thränen flehte. Die Thränen, welche er vergoß, vergoß er in Betrübniß über den Verlust des Segens, aber nicht über die sündliche Tat der Verschleuderung desselben. — Der Verf. betrachtet hier, wie *Del.* weiter bemerkt, offenbar Esau als Typus der unvergebliehen, unrettbar die Verdammnis nach sich ziehenden Sünde des Abfalls, den er zweimal geschildert hat (4, 11 f. 10, 26 ff.). Nicht als ob diese Sünde von Esau begangen worden wäre; aber der Erstgeburt Esau's entspricht die Kindschaft der Christen und das damit

verbundene Anrecht auf die *αἰώνιος κληρονομία*; wer dieses Anrecht an den Kindschaftsseggen gegen die Güter dieser Welt (etwa gegen äußere Gemächlichkeit eines von Schmach und Verfolgung freien Lebens oder gar gegen niedrige Sinnelust) preisgibt und von sich stößt, dem steht bevor, was in dem Bereiche des patriarchalischen Segens dem Esau begegnete, daß, wenn das Ende und mit ihm die Zeit kommt, das Gut der Verheißung zu empfangen, und wenn er nun mit Schreck und Schmerz inne wird, daß er es durch eigene Schuld verwirkt hat — daß da die Pforte der Buße für ihn auf immer verschlossen ist'.

V. 18—29. Begründung der Ermanung v. 12—17 durch den Hinweis auf die Herrlichkeit der die furchtbar erhabene Gottesoffenbarung am Sinai weit überragenden Gnadengemeinschaft, die dem Christen im N. Bunde eröffnet ist (v. 18—24), nebst Warnung vor Abkehr von dem Gott, der vom Himmel herab zu uns redet und die vergängliche Welt in ein unvergängliches, für uns bestimmtes Reich verwandeln wird (v. 25—29).

V. 18. „Denn nicht seid ihr herzugekommen zu einem betastbaren Berge und in Brand gesetzten Feuer, und zu Wolkendunkel und Finsternis und Gewittersturm, V. 19. und zu Posaunenhall und einer Stimme von Worten, welche die Hörenden sich verbatnen, daß weiter zu ihnen geredet würde; V. 20. Denn nicht ertrugen sie das Gebietende: Selbst wenn ein Thier den Berg berührt, soll es gesteint werden. V. 21. Und, so furchtbar war das Erscheinende — Mose sprach: Erschrocken bin ich und zittere“. — Mit *γάρ* wird nicht bloß die Ermanung zur Heiligung v. 14 ff. (*Lün.*, *Kurtz*) begründet. Denn in der folgenden Schilderung des Unterschiedes zwischen dem Charakter des alten und des neuen Bundes ist weder der Umstand hervorgehoben, daß nach Exod. 19, 10 f. schon das israelitische Volk, ehe es dem Berge Sinai, um das Gesetz zu empfangen, nahen durfte, sich heiligen und vor aller Verunreinigung sich bewahren mußte (*Lün.*); noch läuft die Charakterisierung des neuen Bundes in die Manung aus, sich vor Sittenlosigkeit zu hüten. Hervorgehoben ist nur der irdisch schreckhafte und unnahbare Charakter der Gotteserscheinung am Sinai und dem gegenüber das himmlische und zu freudiger Zuversicht einladende Wesen des neuen Bundes, und daraus die Warnung vor Widerstreben gegen den vom Himmel her zu uns redenden Gott und die Manung, ihm mit Furcht und Scheu in dem überkommenen Reiche zu dienen, gefolgert. Hier nach wird mit *γάρ* die gesamte in v. 12—17 enthaltene Ermanung begründet, nämlich daß die Gemeinde aus ihrer Ermattung, in die sie unter den doch gar nicht so schweren Widerwärtigkeiten verfallen ist, sich aufraffen und daß sie sich für ihren Christenlauf geeignete, auch untüchtigen Gemeindegliedern zum Ziele verhelfende Wege bahnen soll, darauf bedacht, mit allen Menschen Frieden zu halten, sich selbst der Heiligung zu befleißigen, sowie darauf achtzugeben, daß sich nicht solche in ihrer Mitte befinden, die sich den göttlichen Gnadenwirkungen entziehen oder dem Herrn, den sie bekannt, innerlich entfremdet sind

oder ihr christliches Anrecht gegen fleischliche Buße oder irdische Genüsse preisgeben (*Hofm.*).

Die Schilderung der furchterregenden Offenbarung Gottes am Sinai ist aus Exod. 19, 18 f. vgl. mit v. 12 und Deut. 4, 11 entnommen; im ersten Satze aber ist die Lesart unsicher, indem bei *ψηλαφώμενον* das Nomen *ᾧρει* in den ältesten Hdschr. und Versionen fehlt.¹ Da aber *ψηλαφώμενον* kein passendes Prädicat zu *πῦρ* ist, so scheint dennoch die Rec. *ψηλαφώμενον ᾧρει* den ursprünglichen Text zu enthalten, zumal auch der Gegensatz *προσεληλύθατε Σιών ᾧρει* v. 22 die Nennung des *Berges* (Sinai) voraussetzt. — Das Particip *ψηλαφώμενον* ist zwar von dem Verbale *ψηλαφητόν* zu unterscheiden, läßt sich aber in deutscher Uebersetzung nicht füglich anders als durch tastbar ausdrücken. Der Verf. wälte das Particip: betastet werdender (Berg) statt *ψηλαφητόν*, weil er nicht ein dem Sinai vor andern zukommendes Merkmal angeben, sondern ihn nur als irdisch-sinnenfällig im Gegensatz zu dem himmlischen Zion charakterisiren wollte. — *Καὶ κεκαυμένον πυρὶ* ist dem *ψηλαφ.* *ᾧρει* coordinirt, nicht mit *Ἰν.* als *dativ. instrum.* mit *ᾧρει*: ,und welcher (Berg) von Feuer entzündet war' zu verbinden, weil in Deut. 4, 11. 5, 23 u. 9, 15 steht: der Berg brannte mit Feuer. Da-

1) Nämlich in *NA C* 17. 47, *Pesch.*, *It.* u. *Vulg.* (nach *Cod. Amiat.*: *ad tractabilem et accessibilem ignem*) und im Texte des *Chrys.* u. *Oecum.*, daher es schon von *Mill* als Glosse verdächtigt, dann von *Lchm.* u. *Tisch.* (1 u. 8) aus dem Texte entfernt worden ist. Dagegen findet *ᾧρει* sich in *D. graec.* *KL* und wie es scheint in sämtlichen Minuskeln, sowie in den meisten Codd. der *Vulg.* u. *Armen.* Verss. und bei einzelnen Kchvv., wonach fast sämtliche neuere Ausll. den Defect für einen sehr alten Schreibfehler halten. Zwar schreibt *Tisch.* (*ed. 8 min.*): *mihi quidem videtur ψηλαφώμενον καὶ κεκαυμένον πῦρ de ipso monte ardenti dici ac vero potuisse dici*, und auch *Hofm.* urteilt: ,da lauter Schrecknisse aufgezählt werden, so würde zu ihnen *ψηλαφώμενον ᾧρει* nicht passen, wenn so zu lesen wäre, da das präsentische Participium nicht zuläßt so zu verstehen, es sei ein Berg gewesen, den Gott angerührt hatte, daß er brannte (*Beng.*, *Storr* u. A.); und der Grund, welcher *ᾧρει* dennoch aufzunehmen bestimmt hat, daß nämlich *Σιών ᾧρει* einen Gegensatz haben müsse, werde eben auch bestimmt haben, *ᾧρει* einzuschieben. Auch passe *ψηλαφώμενον* zu *πυρὶ* nicht weniger als es zu *ᾧρει* passen würde. Soll es den Berg als einen sinnenfälligen bezeichnen können, so könne es im gleichen Sinne vom Feuer gesagt sein. Und die Meinung dieses passivischen Participiums, welches keineswegs die Bedeutung eines Adjectivum verbale hat, ist auch nicht die, das Feuer nach dem zu bezeichnen, wodurch man seiner inne wird; sondern das Feuer, um das es sich hier handelt, ist solchem gegenüber, von welchem dies gilt, wie wenn es hernach v. 29 von Gott heißt, er sei *πῦρ καταναλίσκον*, als ein Gegenstand für sinnliche Befülung bezeichnet. — Aber mit alle dem ist die Weglassung des *ᾧρει* nicht gerechtfertigt. Die Behauptung, daß lauter Schrecknisse aufgeführt werden, ist *petitio principii*; *προσεληλύθατε* erheischt die Nennung einer Oertlichkeit d. h. des Berges, der so schreckhafte Phänomene darbot. Da nun, was keinem Zweifel unterliegt, der Verf. den Berg Sinai gemeint hat, so wird er ihn auch hier genannt, und nicht erst hinterdrein in v. 20 nur indirect angedeutet haben. — Das in Brand gesetzte Feuer ist schon durch *κεκαυμένον* deutlich genug als ein sinnlich füllbares charakterisirt, und *ψηλαφώμενον* das, was betastet wird, paßt weder zu irdischem, sinnenfälligem Feuer, noch läßt es sich aus dem Gegensatz von *πῦρ καταναλίσκον* v. 29 erklären.

durch wird die in καὶ γνόφω *cet.* fortgesetzte rhetorische Coordination der einzelnen Umstände one Not beeinträchtigt. Daß der *Berg* von Feuer entzündet oder umlodert war, brauchte der Verf. als aus dem Berichte des Exod. bekannt nicht besonders hervorzuheben. — In Exod. 19, 16 sind statt des πῦρ ἐκρηγῆν ἰσὶρ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ (LXX) Donner und Blitze genannt, und statt καὶ γνόφω καὶ ζόφω¹ καὶ θύελλα βῆρ ἡγῆ καὶ νεφέλη γνοφώθης (LXX) und finstere Wolken. γνόφος = ἡγῆ und ζόφος sind Synonyma; θύελλα ist Gewittersturm, Sturmwind.

In v. 19 vgl. zu καὶ ἀλλπιγγος ἦχῳ Exod. 19, 16 ἡκῶ ρητῆ ἡβῶ ἑβῆ φωνῆ τῆς ἀλλπιγγος ἦχει μέγα (LXX) mit v. 19 u. 20, 18. Und φωνῆ ῥημάτων nach Deut. 4, 12 (LXX) ist die Verkündigung der zehn Gebote Exod. 20 u. Deut. 5. — Während schon die der Promulgation der Gebote vorhergehenden Phänomene das Volk in Furcht und Zittern setzte (Exod. 19, 16. 18), wurde die Stimme oder der Hall der sich in den Gesetzesworten vernahmen ließ, den Hörern unerträglich furchtbar, daß sie in Todesfurcht Mosen baten, ins Mittel zu treten damit Gott nicht weiter zu ihnen rede und sie nicht sterben, Exod. 20, 18 f. Dies besagt der Relativsatz ἧς οἱ ἀκούσαντες παρητήσαντο — λόγον, der sich im Ausdruck an Deut. 5, 22 anschließt, wo die Rede des Volks so referirt ist: ,warum sollen wir sterben, denn dieses große Feuer wird uns verzehren, ἐὰν προσθώμεθα ἡμεῖς ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν Κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἔα καὶ ἀποθανούμεθα, nur mit παρητήσαντο μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον besser griechisch stilisirt. παρατεῖσθαι mit μὴ *c. infini.* heißt bittend ablehnen, daß etwas nicht geschehe; mit dem Accus. der Person: jemand sich verbitten, ihn bittend ablehnen (v. 25).

Die Vv. 20 u. 21 sind nicht Parenthese, sondern dienen zur Begründung der ablehnenden Bitte des Volks. Die vernommenen Phänomene waren so furchtbar, daß die, welche sie geschaut und gehört hatten, nicht ertrugen τὸ διαστελλόμενον das gebietende, heischende Wort: ,und wenn ein Thier den Berg berührte, solle es gesteinigt werden. Die mediale Fassung des διαστέλλεσθαι ist der passiven: ,das Befohlene' vorzuziehen. Denn nicht das Verbot als solches, sondern die solches gebietende Gottesstimme war ihnen unerträglich (*Del.*). Das Gebot lautet Exod. 19, 12. 13 vollständig: ,Jedermann, der den Berg berührt, soll des Todes sterben; nicht soll ihn eine Hand berühren, sondern gesteinigt oder mit einem Geschoß getötet soll er werden; und sei es Thier, sei es Mensch, nicht soll es leben'. Der Verf. hat es verkürzt und nur die Tötung des Thieres hervorgehoben, sofern darin das Erschreckende der göttlichen Rede gipfelt. Der Berg war so ab-

1) Statt καὶ σιόφω *Elzev.* nach *scD^cL al.* haben *Lehm., Tisch.* und die neueren Ansl. καὶ ζόφω in **ACD*L al.* vorgezogen, da σιόφω aus Deut. 4, 11. 5, 22 (LXX) hereingekommen ist. — In v. 19 ist die Rec. προστεθῆναι durch *scDKLP al.* gegen προσθεῖναι in *A* geschützt. — In v. 20 fehlt der hinter ληθοβολήσεται von *Elzev.* aufgenommene Satz: ἡ βολεὶ κατατοξευθήσεται in sämtlichen Uncialen, und ist daher schon von *Griesb., Scholz* und dann von allen Späteren als ein aus Exod. 19, 13 LXX geflossenes Glossem getilgt worden.

solut unnahbar; daß selbst ein unvernünftiges, also nicht zurechnungsfähiges Thier, wenn es ihm zu nahe käme, wie ein Heiligtumsschänder gestraft werden sollte. — Als weiterer Beleg für die Furchtbarkeit dieser Gottesmanifestation wird v. 21 das Wort Moses $\xi\kappa\phi\omicron\beta\omicron\varsigma \epsilon\iota\mu\iota \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu\tau\rho\omicron\mu\omicron\varsigma$ ‚entsetzt vor Furcht bin ich und mit Zittern erfüllt‘ angeführt. Dieses Wort findet sich nicht in dem Berichte von der Gesetzespromulgation, sondern nur $\xi\kappa\phi\omicron\beta\omicron\varsigma \epsilon\iota\mu\iota$ Deut. 9, 19 als Ausdruck der Furcht vor Gottes Zorn, die Mose bei dem Abfall des Volks von Gott zur Anbetung des goldenen Kalbes empfand. Daraus ist aber weder zu schließen, daß der Verf. dasselbe vermöge ungenauer Reminiscenz auf die Zeit der Gesetzespromulgation übertragen habe (*Lün., Kurtz* u. A.), noch daß er es nur aus der Tradition entnommen habe. ‚Denn die Furcht vor dem Zorne Jehova's gegen sein Volk, der Mosen 40 Tage und Nächte ohne Speise und Trank vor ihm beten hieß (Deut. 9, 9 u. 18), war doch ein Beweis des Eindrucks, den er von der Art und Weise der Offenbarung Jehova's empfangen hatte‘ (*Stier, Del., Hofm.*). Sagt doch Stephanus Act. 7, 32 schon von der Erscheinung Gottes im feurigen Busche: $\acute{\epsilon}\nu\tau\rho\omicron\mu\omicron\varsigma \gamma\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\omicron\varsigma \text{Μωϋσῆς οὐκ ἐτόλμα κατανοῆσαι}$. — Der Satz $\omicron\upsilon\tau\omega \phi\omicron\beta\epsilon\rho\omicron\nu \eta\eta\tau\omicron \phi\alpha\upsilon\tau\alpha\lambda\acute{\omicron}\mu\epsilon\omicron\nu$ ist Zwischensatz, zur Verdeutlichung der angeführten Worte Mose's eingeschoben; und $\kappa\alpha\iota$ ist mit Μωϋσῆς εἶπεν zu verbinden.

In v. 22—24 folgt der Gegensatz zu dieser furchterregenden Gottesmanifestation am Sinai, die Schilderung der heilbringenden und trostreichen Gottesoffenbarung im N. Bunde. — V. 22. „Sondern ihr seid herzugekommen zum Berge Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu Zehntausenden von Engeln, V. 23 einer Festversammlung und zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, und zum Richter, dem Gotte Aller, und zu den Geistern vollendeter Gerechter; V. 24. und zu dem Mittler des neuen Bundes und dem Blute der Besprengung, das besser redet denn Abel“. — So deutlich auch in $\text{προσεληλύθατε Σιών ὅρει}$ die Correspondenz des Gegensatzes zu $\text{προσεληλύθατε ψηλαφωμένῳ ὄρει}$ v. 18 zu Tage tritt, so läßt sich doch weder (mit *Beng.*) eine siebenfache Antithese nachweisen, noch auch nur die Siebenzal der beiderseitigen Objekte als bedeutsam und beabsichtigt (mit *Del.*) erkennen. Schon das siebenmalige $\kappa\alpha\iota$ in v. 22—24 gegenüber den sechsmaligen $\kappa\alpha\iota$ in v. 18 u. 19 zeigt, daß die Zal der beiderseitigen Objekte nicht gleich ist, sondern in v. 18 f. sieben, hier (v. 22 ff.) acht aufgeführt sind, abgesehen davon, daß $\kappa\alpha\iota \gamma\acute{\nu}\omicron\phi\omega \kappa\alpha\iota \zeta\acute{\omicron}\phi\omega$ v. 18 schwerlich zwei sachlich verschiedene Gegenstände angeben sollen. Auch folgt daraus, daß nach *Kurtz* die v. 22—24 genannten Objekte des προσεληλύθατε sämtlich überirdische, übersinnliche und himmlische sein sollen, keineswegs, daß zu προσεληλ. wie bei den Ermanungen 4, 16, 7, 25, 10, 19 selbstverständlich ein πίστει hinzugedacht werden müsse. Die für diese Annahme angeführte Begründung: ‚daß wie Israel in v. 18 nur bis zum Fuße des Sinai hinzugetreten ist, nicht aber auf den Berg selbst, so auch die Christen am Fuße des himmlischen Zionsberges und vor der

Pforte des himmlischen Jerusalems nur erst im Glauben stehen, nicht aber schon im Schauen (12, 14) den Berg betretend und die Stadt bewonend' — trägt den wie dem Zusammenhange so auch dem Wortlaute fremden Gegensatz des Stehens vor der Pforte des himmlischen Jerusalems gegenüber dem Bewonen der himmlischen Stadt in den Text ein. Am Sinai wurde Israel, trotzdem daß es erschreckt von den furchtbaren Erscheinungen, in welchen Gott sein Herabkommen auf den Berg kund gab, nach Anhörung der zehn Gebote nicht weiter Gott unmittelbar reden hören wollte, sondern Mosen ins Mittel zu treten bat, in die Bundesgemeinschaft mit Gott aufgenommen, indem Gott durch Mose's Vermittelung den Bund mit den aus Aegypten erlösten Stämmen Israels schloß, da sie gelobt hatten, zu hören und zu tun, was Gott zu Mose und Mose dann zu ihnen reden werde. Das Herzugetretensein zum Sinai bezeichnet demnach den Eintritt Israels in den Bund mit Gott. Dem entsprechend bezeichnet das Hinzugetretensein der Christen zum Berge Zion u. s. w., den faktischen Eintritt in die durch Christum vermittelte Gemeinschaft mit Gott im neuen Bunde. Dieses Eintreten ist zwar insofern durch Glauben bedingt, als es den Glauben an Jesus den Son Gottes als Heiland und Erlöser voraussetzt, aber der Eintritt ist doch nicht bloß Sache des Glaubens, sondern eine durch den Empfang der Taufe vollzogene Tatsache, vermöge welcher wir zwar während unseres Erdenwandels noch nicht im himmlischen Jerusalem wonen, aber doch den Zugang zu demselben und das Anrecht auf den künftigen Eingang erlangt haben, und bereits im zeitlichen Leben einen Vorschmack der himmlischen Güter genießen (6, 4 f. 10, 29). Auch beschreibt der Verf. die Objekte des προσελθ., zu denen wir durch den Eintritt in das Christentum gekommen sind, nicht *sämtlich* als überirdische und himmlische, sondern nennt auch die auf Erden befindliche Gemeinde und als Heilsgut auch das Blut der Besprengung, durch welches uns schon hienieden unser Anteil an den himmlischen Gütern des Reiches der Herrlichkeit zugesichert ist.

„Hinzugetreten seid ihr zum Berge Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem“. Zion ist der Berg, welchen laut Ps. 68, 17 Jehova sich zu seinem Wonsitze erkoren hat, aber mit Jerusalem nicht identisch, sondern nur die Burg von Jerusalem, die erst durch David den Jebusitern entrissen und nach ihrer Eroberung Stadt Davids genannt von David zur Residenz erwält und nach Erbauung des Tempels auf dem nördlichen Hügel von Zion zur Won- und Thronstätte Jehova's erhoben wurde. Von dieser Zeit an wird in der prophetischen Verkündigung vielfach der Berg Zion die Wonstätte Gottes und teils allein (vgl. Obadj. v. 17. Ps. 48, 3. 50, 2. 78, 68. 87, 2. 110, 2. 132, 13 ff.) teils mit Jerusalem, der Stadt der Gemeinde Gottes (vgl. Jes. 2, 2 f. Joel 3, 5. Mich. 4, 1 f.) als der Ort genannt, von dem das zukünftige Heil der Völker ausgehen wird, woraus sich die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem gebildet hat (s. zu 11, 10 S. 318 f.). In unserem V. ist ‚himmlisches Jerusalem‘ Apposition zu πόλις θεοῦ ζώντος, um das Jerusalem der erneuerten Welt, welches der lebendige

Gott mit der Fülle seines unvergänglichen Lebens erfüllt, von der irdischen Stadt Gottes zu unterscheiden und als die überweltliche Heimatstätte des neutestamentlichen Volkes Gottes zu bezeichnen. Wo aber Gott in himmlischer Herrlichkeit thronet, da sind auch Myriaden Engel seines Dienstes. Schon bei seiner Offenbarung am Sinai waren קַיִלֹּתַי Myriaden Heiliger (Engel) in seinem Gefolge, Deut. 33, 2. Damit vgl. Ps. 68, 17 u. 18, wo diese Gottesoffenbarung mit Myriaden Engel auf den Berg Zion, den Gott erkoren hat, ewig auf ihm zu wohnen, übertragen und Zion ‚ein Sinai in Heiligkeit‘ genannt ist. — Streitig ist die Auffassung des folgenden πανηγύρει , welches in Am. 5, 21 für πῆλξ festliche Versammlung vorkommt. Da in v. 22--24 alle unterschiedlichen Objecte durch καί an einander gereiht sind, welches nur bei dem appositionellen ἱεροσολῶν ἔπουρ fehlt, außerdem πανηγύρει selbständig als ein besonderes Object betrachtet, im Vergleich mit den übrigen Objecten viel zu kahl erscheinen und seine Bedeutung unbestimmbar bleiben würde, so kann es wol nur als Apposition zu μοριάσιν ἁγγέλων gefaßt werden: zu Myriaden von Engeln, einer Festversammlung d. h. die in feierlicher Versammlung Gott lobend und preisend umgeben (so *Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Luther, Calv., Grot., Ev.* u. A.). Dagegen liefert der Einwand: daß dann wol $\text{καί μοριάσιν ἁγγέλων πανηγύρει}$ geschrieben sein würde, keine triftige Instanz.

Dieser Erklärung stehen one Zweifel viel geringere Bedenken entgegen, als den Versuchen, entweder πανηγύρει mit $\text{καί ἐκκλησία πρωτοτόκων}$ einheitlich zusammenzufassen, oder ἁγγέλων πανηγύρει zu verbinden und von μοριάσιν zu trennen. Gegen diese letztere Annahme spricht entscheidend, daß μοριάσιν ein ganz unbestimmter Begriff ist, der, wo nicht seine Beziehung aus dem Zusammenhange klar ist, einen Genitivbeisatz verlangt. Gegen jene (vorletzte) entscheidet, daß die Doppelbezeichnung der πρωτοτόκων als $\text{πανηγύρει καί ἐκκλησία}$ nicht Apposition zu μοριάσιν ἁγγέλων sein kann, weil weder der Begriff πρωτοτόκος noch das Prädicat $\text{ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς}$ sich für Engel oder himmlische Geistwesen eignet. Die Engel heißen in der Schrift nirgends πρωτότοκοι und können nicht so heißen, weil der Begriff erstgeborenen den des nachgeborenen voraussetzt, die Engel aber als von Gott geschaffene Geistwesen zwar Söhne Gottes genannt sind, aber als leiblose Geister weder geboren werden noch Kinder zeugen. Auch der Beisatz: ‚im Himmel angeschrieben‘ leidet auf Engel keine Anwendung. Das Anschreiben einer Person (oder ihres Namens, vgl. Luk. 10, 20) im Himmel ist Bild der Aufnahme in das Bürgerrecht des Himmels, auf Grund der Vorstellung von dem Buche des Lebens, in welches die Namen der Himmelsbürger eingeschrieben sind, vgl. Exod. 32, 32. Ps. 69, 29. Jes. 4, 3. Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 13, 8 u. 20, 15. Dieses von der Sitte, die Angehörigen eines Volks oder einer Stadt in ein Verzeichnis der Volks- oder Stadtgemeinde einzubezeichnen hergenommene Bild wird im A. u. N. Testamente nur von Erdbewohnern gebraucht, nie von Engeln oder himmlischen Geistwesen, weil es sich bei diesen von selbst verstand, daß sie Himmelsbürger sind und im Himmel wohnen.

Von einem Eingetragensein der Engel in das himmlische Stadtbuch, womit ihnen schon gleich bei ihrer Erschaffung das himmlische Bürgerrecht zugesprochen worden sei, wie *Kurtz* behauptet, weiß die Schrift nichts. Das Buch des Lebens ist ein heilsgeschichtlicher Begriff, der nur von Menschen, die sterblich und erlösungsbedürftig sind, vorkommt; nicht aber von den Engeln, die falls sie τὸ ἴδιον οἰκητήριον verlassen, mit ewigen Banden der Finsternis gebunden und am Tage des Gerichts in das dem Teufel und seinen Engeln bereitete ewige Feuer geworfen werden, Judä v. 6 vgl. mit Mtth. 25, 41 u. Apok. 20, 10. Nach den am Tage des Gerichts aufgeschlagen werdenden Büchern, in welchen die Werke geschrieben sind, werden die Toten, groß und klein d. h. die Menschen, die gestorben und auferstanden, oder bei der Wiederkunft des Herrn verwandelt sind, vor Gottes Thron stehend gerichtet (Apok. 20, 12); nicht unsterblich erschaffene Engel.

Hiernach ist ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς die Gemeinde der Gläubigen, sowol der noch auf Erden Lebenden, deren πολιτεία im Himmel ist (Phil. 3, 20), als auch der entschlafenen Frommen des A. B. und der ersten Christengemeinde. Diese Gläubigen sind gegenüber den um Gott geschaarten Geistern des Himmels Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, genannt als solche, die entweder schon im Glauben zur ζωὴ αἰώνιος hindurch gedrungen ein mit Christo in Gott verborgenes Leben (Kol. 3, 3) führen, oder wenn schon in den Himmel eingegangen mit Christo dem Erstgeborenen von den Toten und unter vielen Brüdern (Apok. 1, 5. Röm. 8, 29) als dem Haupte der ἐκκλησία (Kol. 1, 18) vereinigt sind. — An ἐκκλησία πρωτοτόκων in diesem Sinn ist passend κριτῆ τῷ θεῷ πάντων und daran weiter ebenso passend πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων an gereiht. Κριτῆ θεῷ πάντων ist nicht mit vielen Ausl. als Trajection im Sinne von: Gott dem Richter Aller zu fassen, sondern κριτῆ ist das eigentliche Objekt und θεῷ πάντων Apposition: dem Richter, welcher Gott Aller ist; πάντων nicht Neutrum: aller Dinge und Personen (*Del.*), sondern Masculinum: aller persönlichen Wesen oder der Lebenden und der Toten. So wird Gott genannt, nicht: „um den Unterschied von Juden- und Heidenchristen zu nivelliren“ (*Kurtz*), oder im Gegensatz gegen jüdischen Particularismus, und als Richter auch nicht betont, um die Leser vor Sittenlosigkeit und somit vor Abfall vom Christentum zu warnen“ (*Lün.*). Beides, die Betonung des κριτῆ wie die Apposition θεῷ πάντων weist auf κριτεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ 10, 30 zurück (*Del.*, *Hofm.*) und κριτής ist im Sinne von κριτεῖ jener Stelle zu fassen; nicht blos in dem Sinne, daß die Leser gekommen sind zu einem Richter, der Gott selbst und nicht ein Mensch, der Gemeinde der Heiligen auf Erden ihr Recht schafft und Aller Gott und also allmächtiger Herr über Alle ist, die seine Gemeinde schädigen möchten, dem sie daher ihre Sache vertrauensvoll anheimstellen κατὰ (*Del.*, *Hofm.*), sondern zugleich in dem Sinne, daß er die treulosen Glieder seines Volks strafen wird, wie aus der Warnung v. 25 u. 29 vgl. mit 10, 30 f. deutlich sich ergibt. — Πνεύματα δικαίων τετελειωμένων sind die aus dem zeitlichen Leben

abgeschiedenen, noch nicht mit dem Auferstehungsleibe bekleideten Frommen, welche der Sünde und allem Uebel, den inneren und äußeren Anfechtungen des Fleischeslebens entrückt, ihren irdischen Glaubenslauf und Glaubenskampf (v. 1—4. 12, 13) vollendet haben und durch Christum bereits zum Ziele ihrer Vollendung geführt worden sind. Gemeint sind die entschlafenen Frommen des A. und des N. Bundes, da jene zwar nicht one uns, aber doch mit uns vollendet werden sollen (vgl. 11, 40). Diese nach der bereits erwänten ἐκκλήσια τ. πρωτοτόκων noch besonders zu erwänen, darauf wurde der Verf. nicht sowol dadurch geführt, daß zu jener ἐκκλήσια auch noch im Leibesleben kämpfende Christen gehören, als vielmehr dadurch, daß die Erwägung des Richters den Gedanken nahe legte, die noch im Kampfe befindlichen Christen zur Stärkung ihres Glaubens an die Gemeinschaft derer zu erinnern, welche nach vollbrachtem Glaubenskampfe von dem Gotte Aller die für die Ausdauer im Glauben verheißene μισθαποδοσία (10, 35) bereits empfangen haben.¹

In v. 24 erwänt der Verf. schließlich noch den Mittler des N. Bundes Jesum und das Blut der Besprengung, mittelst dessen wir in das herrliche und selige Verhältnis zu Gott gekommen sind und der Vollendung entgegengeführt werden. — Der Bund heißt hier *vêa recens*, als jetzt erst entstanden, während καινή (8, 8. 13. 9, 15) ihn nach seiner Qualität im Unterschied von dem alten bezeichnet, s. zu 8, 8. αἷμα θαντισμοῦ Blut der Besprengung, so genannt, weil die Unreinen durch Besprengung mit sünendem Opferblut von der Unreinheit der Sünde gereinigt wurden, ist das Opferblut, welches Jesus zur Sünung unserer Sündenschuld am Kreuze vergossen hat. Dieser Ausdruck ist hier in bezug darauf gewält, daß auch der A. Bund durch Besprengung des Volks mit Opferblut geweiht worden, vgl. 9, 12—15. 19 u. 20. — Das Blut Jesu redet besser als Abel. παρὰ τὸν Ἄβελ steht nach im Hebräischen üblicher Brachylogie für παρὰ τὸ τοῦ Ἄβελ; und παρὰ wie 1, 4 u. ö. — Von Abel hieß

1) Darin, daß die abgeschiedenen Gerechten nach v. 22 u. 23 schon nach ihrem Tode im himmlischen Jerusalem wonen, während sie nach 11, 39 u. 40 erst nach Vollendung des Reiches Gottes durch die Parusie Christi dort wonen sollen, findet Kurtz einen Widersspruch, dessen Lösung darin gesucht werden zu müssen scheint, daß die abgeschiedenen Gerechten (nach 12, 22 f.) zwar schon in der himmlischen Stadt wonen, aber die Stadt selbst (und mit ihr auch die darin wonenden Geister der abgeschiedenen Gerechten) noch nicht vollendet ist, weil sie ihre Vollendung erst dann und darin finden wird, daß sie bei der Parusie sich vom Himmel herab auf die verklärte Erde niederlassen und dann und dort erst ihre volle Bestimmung realisiren wird'. — Allein weder aus 11, 39 f. noch aus 12, 22 f. ergibt sich, daß die Patriarchen und auch die im Glauben entschlafenen Christen schon jetzt im himmlischen Jerusalem wonen, und daß diese Stadt des lebendigen Gottes vor der Parusie schon im Himmel vorhanden ist. S. zu 11, 16 S. 324 f. — Richtiger bemerkt Del. zu v. 23: ‚Der Gedanke, daß die Gerechten nur erst als πνεύματα der τελείωσης teilhaftig geworden sind, und daß es eine schließliche τελείωσις gibt, welche über die bereits erlangte hinausliegt, nämlich die erst mit der Auferstehung erfolgende, bleibt hier im Hintergrunde‘.

es 11, 4, daß er nach seinem Tode noch redet. Abels Blut ruft zu Gott um Rache wider den Ungerechten, der ihn getödet hatte. Jesu Blut; zur Sünung unserer Sünden vergossen, redet κρείττον (Adverb.) besser, weil es um Gottes Gnade für die Sünder ruft.

V. 25—27. „Sehet zu daß ihr euch den Redenden nicht verbittet; denn wenn jene dem auf Erden Verkündigenden, ihn sich verbittend, nicht entgingen, um wie viel weniger wir, so wir von dem vom Himmel her Verkündigenden uns abkehren, V. 26. dessen Stimme die Erde damals erschütterte; jetzt aber hat er also verheißen: Noch einmal werde ich erschüttern nicht allein die Erde sondern auch den Himmel. V. 27. Dieses Nocheinmal deutet auf die Veränderung des Erschütterlichen hin, als gemacht, daß das Nichterschütterliche bleibe“¹. — Nach der Schilderung der Fülle seligen Wesens, die gegenüber der erschreckenden Gottesoffenbarung am Sinai, uns durch den Mittler des N. Bundes Jesum zuteil geworden, nimmt der Verf. die Manung v. 12—17 wieder auf, und zwar im Anschlusse an die v. 18—24 geschilderte Gottesoffenbarung in der Form einer Warnung, sich von dem, der am Sinai zu Israel geredet hat und in Jesu vom Himmel her zu uns redet, nicht abzuwenden. Die Warnung βλέπετε μὴ παρατ. ist wie in 3, 12 one οὖν angefügt, um sie nachdrücklicher auszusprechen; nicht aber weil, der Verf. den Redenden, dessen sich zu weigern er warnt, im engsten Zusammenhange mit dem eben erwänten redenden Blute des Bundesmittlers denkt' (*Del.*). Denn das Blut der Besprengung redet gleich dem Blute Abels zu Gott, und nicht zu uns (*Hofm.*). Der bloße Wortanklang (λαλοῦντα an λαλοῦντι) darf nicht dazu verleiten, unter dem zu uns Redenden Christum zu verstehen (mit *Oecum.*, *Ebr.* u. A.). τὸν λαλοῦντα ist Gott, nämlich derselbe mit τὸν χρηματίζοντα im folgenden Satze, dessen Stimme einst die Erde erschütterte. Auch dieser ist nicht etwa Mose (*Chrys.*, *Oecum.* u. A.), sondern Gott, der im A. B. durch die Propheten zu den Vätern, im N. B. durch den Son zu uns geredet hat (1, 1). Zu jenen (ἐκείνοι d. i. den Israeliten) redete er ἐπὶ γῆς d. i. auf dem Sinai, zu uns redet er vom Himmel. λαλεῖν von Gott ausgesagt

1) In v. 25 lautet der *Elzeviresche* Text: ἔφωγον τὸν ἐπὶ τῆς γῆς παρατησάμενοι χρηματίζοντα, πολλῶ μᾶλλον. Statt dessen haben *Lehm.* u. *Tisch. 8:* ἐξέφωγον ἐπὶ γῆς παρατησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον aufgenommen, und *Bl.*, *de W.*, *Lün.* u. A. dieser Lesart den Vorzug gegeben. Denn ἐξέφωγον ist durch *ACD* 17. 57. 115. Vulg. (*effugerunt*), *Chrys.*, *Cyrril* u. A. bezeugt, während ἔφωγον nur in *ACD* *KLMP* *al.* *Theodrt.* *al.* steht. Der Artikel τῆς vor γῆς findet sich nur in etlichen Minuskeln und fehlt in *ACDEKLMP al.* Für die Stellung des Artikels τὸν vor χρηματίζ. hinter παρατησ. aber führt *Tisch.* nur *ACDM* 17 u. *Euthal.* an, während *ACKLMP al. Chrys.*, *Theodrt.*, *Dam.* *al.* ihn vor ἐπὶ γῆς haben. Hiernach scheint die von *Lehm.* u. A. bevorzugte Wortstellung nur vermeintliche Verbesserung des ursprünglichen τὸν ἐπὶ γῆς παρατησ. χρηματίζοντα zu sein, die Umstellung des τὸν also wol nur vorgenommen, damit es nicht von Gott heißen sollte, er habe auf Erden geredet (vgl. *Hofm.*). — Endlich πολλῶ steht in *D* *KLMP al. fere omn.* und πολὺ in *ACD* *17*, wonach πολὺ exegetische Emendation des πολλῶ zu sein scheint.

bezeichnet Gottes Offenbarung in Worten und Taten (vgl. 1, 1); χρηματίζειν wird nur von Aussprüchen Gottes gebraucht (s. zu 8, 5 S. 207). Von jenen heißt es: Sie entgingen dem auf Erden Verkündigenden nicht. Das Object zu ἐξέφυγον ist τὸν ἐπὶ γῆς χρηματίζοντα. Mit οὐκ ἐξέφυγον meint der Verf. nicht ein der göttlichen Strafe Nichtentrinnenkönnen, wofür *Lin., Kurtz* u. A. auf 2, 3 verweisen. Denn in 2, 3 ergibt sich dieser Sinn aus dem ἔνδικον μισθαποδοσίαν des Contextes, hier dagegen ist abgesehen von dem Objecte χρηματίζοντα, an Strafe nicht zu denken, weil eine Bestrafung wegen der Weigerung, Gott nicht weiter unvermittelt reden hören zu wollen, weder im Exodus¹ noch hier v. 19 u. 20 erwähnt ist. Jene Weigerung aber mit der späteren Widerspenstigkeit des Volks, die ihre Strafe fand, zusammenzunehmen (*Bl., Maier*) ist ein ebenso unstatthafes Auskunftsmittel, wie die aus Luthers unrichtiger Uebersetzung gefolgerte einlegende Deutung: ‚obwol das Fliehen (φεύγειν) ihnen gelang, so konnte ihnen doch das Entfliehen (ἐκφεύγειν) nicht gelingen‘ (*Kurtz*). Mit dieser Deutung wird auch die Erklärung hinfällig: ‚obwol sie der Schreckensstimme vom Sinai durch die Flucht sich entzogen, so blieben sie doch im Bereiche ihrer Macht und Zucht, wenn und sobald sie durch Ungehorsam gegen ihre Gebote sich ihr entziehen wollten‘ (*K.*). Uebrig bleibt nur die Annahme, das von ἐξέφυγον abhängende Object τὸν — χρηματίζοντα zugleich als mittelbares Object zu παραιτησάμενοι hinzuzudenken: Wenn sie auch die verkündende Donnerstimme nicht länger hören wollten, haben sie doch dem Offenbarungsverkündiger sich nicht entziehen können. πολλῶ μᾶλλον ἡμεῖς sc. οὐκ ἐκφευζόμεθα deutsch: um wie viel weniger werden wir entgehen dem vom Himmel Verkündenden, so wir uns von ihm abwenden. Zu τὸν ἀπ’ οὐρανῶν ist τὸν χρηματίζοντα zu ergänzen und dieses selbe Object zu ἀποστρέφομενοι zu wiederholen.

Zu den Israeliten redete Gott ἐπὶ γῆς, indem er im Feuer auf die Spitze des Berges Sinai herabgestiegen war (Exod. 19, 18. 20) und von da dem am Fuße des Berges stehenden Volke die zehn Gebote unmittelbar und weiter durch Mose ihm Gesetze und Rechte mittelbar verkündigte. Wenn Gott aber Exod. 20, 22 durch Mose dem Volke sagen läßt: Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel mit euch geredet habe, und in Deut. 4, 36 Mose zum Volke sagt: Vom Himmel hat Gott dich seine Stimme hören lassen, so wird damit nach Neh. 9, 13 nur betont, daß es Gott vom Himmel war, der vom Sinai herab geredet hat. Dagegen sagt der Verf. hier im Gegensatz zu jener Offenbarung auf dem Sinai, daß Gott zu den Christen ἀπ’ οὐρανῶν redet, um die Erhabenheit

1) In Exod. 20, 18 steht nur: als das Volk die furchtbaren Phänomene sah, רָאוּ מֵרֶחֶק וַיַּעֲבֹדוּ מֵרֶחֶק da *erbebten* sie und standen von ferne (d. h. wagten nicht näher an den Berg heranzutreten). Hier hat freilich *Luther* und auch *de Wette* וַיַּעֲבֹדוּ sie *stohen* und traten von ferne‘ übersetzt. Aber *LXX* und *Vulg.* haben nur φοβηθέντες δὲ πᾶς ὁ λαὸς ἔστησαν μακρόθεν, *et perterriti ac pavore concussi steterunt procul.*

der neutestamentlichen Offenbarung vor der alttestamentlichen anzu-
deuten. Diese Erhabenheit gründet er aber nicht darauf, daß die Offen-
barung des A. Bundes durch Mose, einen sterblichen Menschen, die des
N. Bundes durch den vom Himmel herabgekommenen Son Gottes ver-
mittelt wurde. Denn das Evangelium hat ja auch Christus auf Erden
verkündigt, und *κηρυττιζειν ἀπ' οὐρανῶν* läßt sich ebenso wenig auf
das von Christo auf Erden vollbrachte Werk der Erlösung beschränken,
als mit *Kurtz* nur auf die nach Vollendung des Erlösungswerkes vom
Himmel aus zur Begründung der christlichen Gemeinde in Zeichen und
Wundern, in Heilskräften und Heilssegnungen sich kundgebenden Gottes-
offenbarungen, von der Geistesausgießung am Pfingstfeste (als dem Gegen-
bilde der alttestamentl. Gesetzespromulgation) an bis zur endgültigen
Erschütterung des Himmels und der Erde (v. 26)', beziehen. — Die
Teilung der neutestamentl. Gottesoffenbarung in das irdische und das
himmlische Wirken des Sones Gottes ist weder sachlich begründet noch
contextgemäß. Geredet hat Gott vom Himmel zu uns schon durch die
Sendung seines Sones in die Welt und durch alles, was der Son in den
Tagen seines Fleisches zur Erfüllung des Willens seines himmlischen
Vaters vollbracht hat. Man kann daher auch nicht sagen: 'daß die
irdische Wirksamkeit Christi in den Tagen seines Fleisches, diese heils-
geschichtliche ἀρχή hier außer betracht bleibe, nur die der Vergangen-
heit angehörige sinaitische und die an die Gemeinde fort und fort er-
gehende Gottesoffenbarung einander entgegeng gehalten werden' (*Del.*).
Auch dieser Gegensatz ist weder in dem ἐπὶ γῆς und ἀπ' οὐρανῶν κηρυ-
ματίζων enthalten noch aus v. 26 zu entnehmen. Mit *κηρυττιζειν* be-
zeichnet der Verf. die Verkündigung des göttlichen Heilsrates sowohl
im A. als im N. Bunde. Durch die Verkündigung am Sinai wurde
Israel in den von Gott mit den Patriarchen geschlossenen Bund aufge-
nommen und ein Gottesreich von irdischer Beschaffenheit errichtet. Die
Heilsverkündigung des N. Bundes geschieht vom Himmel her durch
den Son Gottes, den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines
Wesens (1, 3), der, nachdem er in den Tagen seiner Erniedrigung unter
die Engel als Menschenson die Reinigung von Sünden zuwege gebracht,
in den Himmel aufgefahren ist und zur Rechten Gottes erhöht seine auf
Erden befindliche Gemeinde vor dem Throne der Gnade vertritt und
ihrer Vollendung entgegenführt. Darin tritt der himmlische Charakter
des neutestamentlichen Reiches Gottes zu Tage. Aus diesem durch
κηρυττιζειν ἐπὶ γῆς und ἀπ' οὐρανῶν ausgedrückten Unterschied ergibt
sich die Verschiedenheit der Gestaltung des Reiches Gottes, die Ver-
gänglichkeit des am Sinai begründeten und die Unvergänglichkeit des
durch Christum aufgerichteten Reiches, die in v. 26 u. 27 hervor-
gehoben ist.

Damals (am Sinai) erschütterte Gottes Stimme die Erde (v. 26).
Diese Aussage ist aus Exod. 19, 18: וַיִּתְרַדּוּ כָּל-הָרָרִי מֵאֵרֶץ יְהוָה, der ganze Berg
erzitterte sehr' geschöpft¹⁾, auf welche Stelle schon im Liede der Debora

1) Daraus, daß diese Worte in der LXX: καὶ ἐξέσθη πᾶς ὁ λαὸς σφό-

Richt. 5, 4 f. u. Ps. 68, 9 u. 114, 7 bezug genommen ist. $\nu\acute{o}\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\pi\acute{\eta}\gamma\gamma\epsilon\lambda\tau\alpha\iota$ nun aber hat er verheißen (das Perfect. Passiv. $\epsilon\pi\acute{\eta}\gamma\gamma\epsilon\lambda\tau\alpha\iota$ in medialer Bedeutung wie Röm. 4, 21), λέγων = רָאָה sagend = also, folgendermaßen. Diese Verheißung ist aus Hagg. 2, 6 genommen und durch das Perf. $\epsilon\pi\acute{\eta}\gamma\gamma\epsilon\lambda\tau\alpha\iota$ als ein bereits ergangenes, in der Schrift vorliegendes und für die Gegenwart geltendes Gotteswort eingeführt, in dem Sinne: Während Gottes Stimme am Sinai die Erde erschütterte, gilt jetzt Gottes Verheißung: Noch einmal werde ich erschüttern nicht, allein die Erde, sondern auch den Himmel. Im Grundtexte lautet die Verheißung $\text{וְיִרְדָּה אֲנִי מִשָּׁמַיִם וְיִרְדָּה אֲנִי מִשָּׁמַיִם וְיִרְדָּה אֲנִי מִשָּׁמַיִם}$, noch einmal, in kurzem geschiehts, da erschüttere ich den Himmel und die Erde; in der LXX: $\epsilon\tau\iota\ \acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\xi}\ \epsilon\gamma\omega\ \sigma\epsilon\acute{\iota}\sigma\omega\ \tau\acute{o}\nu\ \omicron\upsilon\ \rho\alpha\nu\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu$, mit Weglassung des וְיִרְדָּה אֲנִי , welches auch der Verf. unsers Briefs dem Zwecke seiner Anführung gemäß weggelassen, dabei aber durch Umstellung von $\omicron\upsilon\ \rho\alpha\nu\acute{o}\nu$ und $\gamma\eta\nu$ wie durch Zusetzung von $\omicron\upsilon\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ — $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \kappa\alpha\iota$ den Unterschied zwischen jener Erschütterung der Erde bei der Bundschließung am Sinai und der geweißagten Erschütterung des Weltalls hervorgehoben hat. — Nicht erwiesen ist die Behauptung, daß $\epsilon\tau\iota\ \acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\xi}$ der LXX eine falsche Uebersetzung des hebr. וְיִרְדָּה אֲנִי sei, indem dieses den Sinn ausdrücke: noch ein wenigens d. h. binnen kurzem so erschüttere ich. Die Uebersetzung des וְיִרְדָּה אֲנִי durch $\epsilon\tau\iota\ \acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\xi}$ ist richtig; und nur fraglich, ob durch Weglassung des וְיִרְדָּה אֲנִי der Sinn des Originals verändert und $\acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\xi}$ neutrich zu fassen sei: ‚Noch dauert eins (ein Zeitabschnitt) und zwar ist dieses ein kurzes, da werd ich . . . (Orelli, Messian. Weißagg. S. 476). Denn sprachlich ist für וְיִרְדָּה אֲנִי eins die Bedeutung: einmal durch Exod. 30, 10. 2 Kön. 6, 10. Hiob 40, 5 und für וְיִרְדָּה אֲנִי gering der Gebrauch von der Zeit: wenig = bald, in kurzem oder kurze Zeit durch Ps. 37, 10 außer Zweifel gesetzt. Und wie וְיִרְדָּה אֲנִי , $\epsilon\tau\iota\ \acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\xi}$ LXX in Ps. 37, 10 in dem Sinne: noch wenig Zeit wäret es vorkommt, so kann auch וְיִרְדָּה אֲנִי noch einmal bedeuten und וְיִרְדָּה אֲנִי als Apposition von וְיִרְדָּה אֲנִי den Sinn: wenige Zeit dauert's ausdrücken. Diese Erklärung wird nicht entkräftet durch den Einwurf: ‚Hieße וְיִרְדָּה אֲנִי noch einmal, so wäre die Voraussetzung, daß Jehova das, was er jetzt in Aussicht stellt, schon einmal oder öfter getan habe, und die Verheißung wäre, daß er es noch einmal aber nur noch Ein Mal tun werde‘ (Hofm.). Denn von Haggai ist dies, daß Jehova schon einmal die Erde erschüttert habe, vorausgesetzt; und in dem Citate unsers V. nicht nur diese Voraussetzung, sondern auch der Gedanke, daß Gott es nur noch einmal tun werde, bestimmt ausgesprochen, zugleich aber gesagt, daß wie damals die Erde erschüttert

$\delta\rho\alpha$ lauten; indem der Uebersetzer entweder וְיִרְדָּה אֲנִי statt וְיִרְדָּה אֲנִי las oder nach $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\tau\omicron\theta\eta\ \pi\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\ \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ v. 17 וְיִרְדָּה אֲנִי in וְיִרְדָּה אֲנִי ändern zu sollen meinte, läßt sich nicht mit Kurtz u. A. schließen, daß die Aussage unsers V. nicht auf Exod. 19, 18 zurückgehe und aus $\epsilon\sigma\alpha\lambda\epsilon\theta\theta\eta\ \eta\ \gamma\eta$ Ps. 114, 7 oder Ps. 68, 9 genommen sei. Diese Folgerung wäre nur in dem Falle statthaft, wenn der Verf. unsers Briefs nur die alexandrinische Uebersetzung gebraucht hätte, während er doch wiederholt auf den Grundtext zurückgegangen ist. S. die Bem. zu v. 11.

worden, nun noch auch der Himmel werde erschüttert werden. Auch die weitere Behauptung, daß, wenn auch $\text{עַל־פָּנֵי הַשָּׁמַיִם}$ ‚noch einmal‘ heißen könnte, die Apposition nicht $\text{עַל־פָּנֵי הַשָּׁמַיִם}$, sondern $\text{עַל־פָּנֵי הַשָּׁמַיִם}$ lauten würde, weil $\text{עַל־פָּנֵי הַשָּׁמַיִם}$ nur besagen würde; ‚dieses eine Mal werde ein Weniges sein‘, was keinen Sinn gebe, wird schon durch den Gebrauch des $\text{עַל־פָּנֵי הַשָּׁמַיִם}$ in Ps. 37, 10 als nicht stichhaltig erwiesen.

Durch den Mund Haggai's kündigt also Gott eine noch einmalige Erschütterung, und zwar nicht der Erde allein, sondern des ganzen Weltalls als in kurzem eintretend an. Diese Zeitbestimmung ließ auch der Verf. unsers Briefs weg, nicht etwa deshalb, weil sie in der LXX fehlte, sondern weil mit der Gründung des Himmelreichs durch Christi Erscheinung auf Erden schon die Erfüllung der Verheißung angehoben hatte¹ und nur die schließliche Erfüllung noch zukünftig war; vgl. *m.* Erklär. zu Hagg. 2, 6 im Comm. zu d. kl. Propheten S. 509 ff. — Auf die schließliche oder endzeitliche Verwirklichung derselben weist er v. 27 in den Stichworten ἐτι ἅπασις hin. Das ‚Noch einmal‘ macht deutlich, gibt zu erkennen $\text{τὴν μεταθεσιν τῶν σαλευομένων}$ die Veränderung der Dinge, welche erschüttert werden d. i. des Himmels und der Erde, $\text{ὡς πεποιημένων ἵνα}$ als dazu gemacht (geschaffen), $\text{ἵνα μείνη τὰ μὴ σαλευόμενα}$ daß das, was bei ihrer Erschaffung nach Gottes Absicht nicht erschüttert werden soll, bleibe d. h. bleibenden Bestand habe. Gegen diese Erklärung von *Grot.*, *Beng.*, *Thol.*, *Del.*, *Riehm* wendet *Lün.* ein, daß sie keinen klaren Gedanken ergebe, daher ἵνα als abhängig von μεταθεσιν zu fassen sei und für die Umwandlung der jetzigen Erde und des jetzigen Himmels den höheren Zweck Gottes angebe: ‚auf daß dann bleibe das, was nicht erschüttert wird, nämlich die ewigen Güter des Christentums, in deren vollen Genuß der Christ, sobald eine neue Erde und ein neuer Himmel gebildet ist und das Reich Gottes zur Vollendung gelangt, eintreten wird‘. Aenlich *Kurtz*, nur mit der verwunderlichen Deutung der $\text{μεταθεσιν τῶν σαλευομένων}$ von dem ‚Untergang der jüdischen Cultus- und Gemeindeinstitutionen‘. Aber die Anknüpfung des ἵνα μείνη cet. an τὴν μεταθεσιν scheidet an dem dazwischenstehenden ὡς πεποιημένων , welches *Lün.* als nachgebrachte Charakteristik der σαλευομένων so deutet: ‚weil es erschaffene d. h. sichtbare, irdische und vergängliche Dinge sind‘. Aber ist denn ‚geschaffen‘, so viel als sichtbar, irdisch und vergänglich? Dagegen hat schon *Del.* auf Jes. 65, 17. 66, 22, wo es heißt, daß Jehova einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, machen werde, hingewiesen; und dieser Hinweis läßt sich durch den Einwand von *Kurtz*, daß der Verf. von der gegenwärtigen Schöpfung, in der allerdings von vornherein alles wandelbar ist, nicht von der zukünftigen spreche, nicht entkräften. — Für die Verbindung des ἵνα μείνη mit ὡς πεποιημένων hat sich auch *Hofm.* entschieden, meint aber, daß τὰ μὴ σαλευόμενα

1) Daraus erklärt sich wahrscheinlich die Variante αἰῶν in der Rec. unsers Textes, die durch *DKLP al.* bezeugt und vielleicht aus Hagg. 2, 21 genommen ist, während *NACM*, *Vulg.* u. a. Verss. αἰῶσιν haben, das für ursprünglich zu halten ist.

nicht Subject, sondern nur Object von μένῃ sein könne. „Denn daß das Erschütterliche zu dem Zwecke geschaffen sei, damit das Unerschütterliche bleibe, wäre ein sinnloser Satz — τὰ σαλευόμενα und τὰ μὴ σαλευόμενα bilden einen Gegensatz, welcher nicht zuläßt, daß letzteres im ersten schon enthalten gedacht werde, geschweige daß mit letzteren die Eigenschaft benannt sein könnte, in welcher ersteres fortbesteht oder fortan bestehen bleibt. „Der Apostel kann nur sagen wollen, daß was der Erschütterung unterliegt, die es ins Wanken bringt, sei dazu geschaffen, dem entgegenzuwarten, was keiner Erschütterung unterliegt, und also so lange bestehen zu bleiben, bis letzteres eintritt“. — Sprachlicherseits läßt sich gegen die Erklärung: „das ἔτι ἄπαξ gebe die Wandlung des Erschütterlichen zu verstehen, als welches geschaffen sei, des Unerschütterlichen zu warten“, nichts Triftiges einwenden. Aber sie paßt nicht für den Zusammenhang, nicht zu βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες (v. 28), wonach der Verf. in der citirten Weisung nicht die Erwartung, sondern die Verwirklichung der μὴ σαλευόμενα ausgesagt findet. Auch wird sie durch den Gegensatz des τὰ σαλ. und τὰ μὴ σαλ. nicht erfordert, weil ἵνα nicht notwendig als Zweckpartikel: „zu dem Zwecke geschaffen, damit“ gefaßt zu werden braucht, sondern ἵνα im N. T. öfter nur den Gegenstand oder die Beschaffenheit einer Aussage einführt (s. zu 11, 39 S. 343), hier also übersetzt werden kann: das Erschütterliche ist also so oder in Hinsicht darauf geschaffen, daß das Nichterschütterliche bleibe. Hiernach hat schon *Kähler* S. 35 den Sinn in Zusammenhang richtig so angeben: „Hat Gottes Stimme damals (am Sinai) die Erde erschüttert, so gilt der Gegenwart seine längst aufgezeichnete Verheißung (Hagg. 2, 6), daß die allein erübrigende Erschütterung nicht allein die Erde angehen, sondern auch den Himmel umfassen werde. Indem das Gotteswort eine andere Erschütterung ausschließt, deutet es auf die entscheidende Wandlung der Gesamtheit alles Vergänglichen (1, 12), dessen schöpfungsmäßige Beschaffenheit darauf hinweist, daß es in seiner Vorläufigkeit durch das unvergängliche All ersetzt werden soll“. — Daran knüpft der Verf. in v. 28 f. die Ermahnung, Gott in dankbarer Gesinnung wolgefällig zu dienen.

V. 28. „Darum, da wir ein unerschütterliches Reich überkommen, lasset uns Dankbarkeit beweisen, durch welche wir Gott in wolgefälliger Weise dienen mit Ehrfucht und Scheu. V. 29. Denn unser Gott ist ja ein verzehrend Feuer“.¹ — Διό darum, weil die Verheißung v. 26^b uns

1) Anstatt der Lesart ἔγομεν, die sich in *ΣΚΡ*, mehr als 20 Minusk., den meisten Hdschr. der Vulg. und bei einigen Kchvv. findet, und der auch *Luther* gefolgt ist, hat *Tisch.* 8 die Rec. ἔγομεν, die durch *ACDLM al. Copt., Syr., Aethiop.* bezeugt wird, aufgenommen. Auch der Indicat. λατρεύομεν in *ΣΚΜ*, vielen Minusk. u. Kchvv. ist schwächer bezeugt als die Rec. λατρεύομεν durch *ACDL* viele Minusk. u. Kchvv., die auch *Tisch.* beibehalten hat. — Am Schlusse des v. 28 lautet die Rec. μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας nach *KL al.*, dagegen in *Σ^cD^bMP*: μετὰ εὐλαβείας καὶ αἰδοῦς. Statt dieser beiden Lesarten haben *Lchm., Bl., Tisch.* u. *A.* die schon von

Christen gegeben ist. Den wesentlichen Inhalt derselben: ἵνα μείνη τὰ μὴ σαλευόμενα nimmt der Verf. permutativ in βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες wieder auf, um seine Ermanung zu begründen. Die Näherbestimmung des Nichterschütterlichen als βασιλεία ἀσάλευτος ergibt sich aus dem Contexte des citirten Prophetenwortes, in welchem die Erschütterung nicht nur des Himmels und der Erde, sondern auch aller Völker und das Kommen derselben mit ihren Gütern zur Verherrlichung des Tempels verkündigt ist. Der Tempel ist ein verkörperetes Bild des Reiches Gottes; seine Verherrlichung durch das Kommen der Heiden zu ihm mit ihren Schätzen Bild der Verherrlichung des Reiches Gottes, welche sich mit der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern vollzieht. Mit der Stiftung der christlichen Gemeinde am Pfingstfeste wurde die βασιλεία ἀσάλευτος gegründet. Die Gründung der unbeweglich bleibenden βασιλεία durch Christi Erscheinung auf Erden hat auch Haggai schon gemeint, wie daraus zu erschen, daß er in dem zwei Monate später an ihm ergangenen Worte Gottes (2, 20 ff.) die Erhöhung des Hauses Davids in der Person Serubabels als bei der Erschütterung Himmels und der Erde und dem Sturze aller Königreiche erfolgend weißagt. Neben dieser Weißagung Haggai's hat der Verf. unsers Briefes wol zugleich die Weißagung Daniels von den Weltreichen c. 7 im Auge, wo nach dem Untergange der Weltreiche das Kommen der ewig dauernden βασιλεία verkündigt ist, von der es v. 18 des griech. Textes heißt: καὶ παραλήψονται τὴν βασιλείαν ἄγιοι ὑψίστου καὶ καθέξουσι τὴν βασιλείαν ἕως τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, da βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες eine Reminiscenz an diesen V. enthält. Bei παραλαμβάνοντες ist das Präsens als Ausdruck einer in die Gegenwart fallenden Tatsache von dauerndem Bestand zu beachten. Da wir mit dem Eintritt in die christliche Kirche das unbewegliche Reich überkommen, darum sollen wir Dank haben, ἔχωμεν χάριν wie Luk. 17, 9 u. 8., nicht, Gnade haben' (Luth.) oder: die Gnade festhalten (Beza, Grot u. A.). δι' ἧς durch welche Dankbarkeit (διὰ von der wirkenden Ursache) wir Gott wolgefällig dienen. τῷ θεῷ gehört zu λατρεύομεν, ebenso μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους. Die Gründe, mit welchen Hofm. die Verbindung mit χάριν ἔχωμεν erhärten will, sind nicht durchschlagend. Das Object, wem zu danken, hinzuzufügen (wie 1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 1, 3), war hier nicht nötig, weil es sich aus dem folgenden Relativsatze ergibt, während εὐαρέστως λατρεύομεν one τῷ θεῷ unvollständig ist und dieses Object nicht entbehren kann. Auch μετὰ εὐλαβ. καὶ δέους paßt weniger zu χάριν ἔχωμεν als zu λατρεύομεν τῷ θεῷ als Ausführung des εὐαρέστως zwar nicht in dem Sinne: daß wir uns vor dem Gott Misfälligen hüten (Linn.), sondern vor Gott selbst sollen wir ehrerbietige Scheu hegen (Kurtz). Das Gott wolgefällige Dienen soll mit Ehrfurcht und Scheu verbunden sein. εὐλαβεία ist ehrerbietiges Verhalten gegen Gott; δέος Furcht, heilige Scheu — ein stärkerer Ausdruck für Ehrfurcht.

Griech. empfohlene Lesart μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους in $\aleph^* ACD^*$ einigen Minusk. u. Verss. aufgenommen.

Denn nur diese Gemütsstimmung entspricht dem Wesen unsers Gottes. So schließt sich v. 29 an.

Die Bezeichnung Gottes $\pi\upsilon\rho$ καταναλίσκων ist aus Deut. 4, 24 genommen; besagt aber nicht, daß auch unser Gott, der Gott des Neuen Testaments sowie der des Alten, ein verzehrend Feuer ist (*Bl., de W., Thol.* u. A.). Denn abgesehen davon, daß dieser antimarcionitisch lautende Gedanke dem Verf. unsers Briefs fremd ist, hätte der Satz dann: $\kappa\alpha\iota$ γὰρ ἡμῶν ὁ θεὸς κτλ. lauten sollen. Ebenso wenig ist der Sinn: denn auch ist unser Gott ein verzehrendes Feuer d. h. er ist nicht blos ein Gott der Gnade, sondern zugleich ein Gott der strafenden Gerechtigkeit (*Lün.*). Denn auch dieser Gegensatz ist durch $\kappa\alpha\iota$ nicht indicirt; $\kappa\alpha\iota$ gehört zum ganzen Satze und drückt aus, daß die Forderung, ihm mit heiliger Scheu zu dienen, dem Wesen unsers Gottes entspricht. $\kappa\alpha\iota$ γὰρ ist ein verstärktes γὰρ = *etenim* denn ja. Der Gedanke ist folgender: Unser Gott, der so große Verheißungen gegeben hat und jetzt uns erfüllt, für welche wir ihm Dank wissen sollen, ist als Richter und Gott Aller ein Feuer, welches die Widerwärtigen verzehren wird. Am Tage des Gerichts wird er die, welche seinen Gnadenwillen misachtend sich von ihm abgewendet haben, im Feuereifer seines Zornes vertilgen. — Dieser die Warnung vor Abkehr von dem Gott des Heils abschließende Gedanke entspricht dem Schlusse der Warnung vor Abfall von der erkannten Gnade und Wahrheit des Evangeliums in c. 10, 27—31.

Cap. XIII. Ermanungen zu christlichen Tugenden, zur Festigung des Herzens in der Gnade und zur Lossagung von jüdischem Wesen. Persönliche Mitteilungen und Segenswünsche.

Der Uebergang zu den folgenden speziellen Ermanungen ist zwar durch keine Partikel markirt, aber sachlich durch die Warnung, sich von dem Gotte, der im N. Bunde zu uns redet, nicht abzuwenden, vielmehr ihm durch wolgefälligen Dienst mit Ehrfurcht und Scheu Dank zu beweisen (12, 25—29), hinreichend motivirt. Die Manung, mit welcher jene Warnung (12, 27 f.) schließt, bedurfte einer näheren Erklärung durch Nennung von Tugenden und Pflichten, worin sich der Dank gegen Gott für das empfangene Heilsgut zeigen soll. Dies bewog den Verfasser, seinen Brief mit Erinnerung an solche Tugenden zu schließen, in deren Uebung die Leser träge und nachlässig geworden waren.

V. 1—3. Ermanung zur Betätigung der christlichen Bruderliebe. V. 1. „Die Bruderliebe bleibe. V. 2. Der Gastfreundschaft vergesset nicht, denn durch dieselbe haben Einige, one es zu wissen, Engel beherbergt. V. 3. Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene, der Ungemach Duldenden als auch selber im Leibe befindlich“. — Die Bruder-

liebe soll bleiben. Nach 6, 10 bewiesen die Leser Liebe gegen den Namen Gottes darin, daß sie den Heiligen dienten; nach 10, 25 u. 30 ff. hatte der erste Eifer der brüderlichen Liebe nachgelassen. Ganz geschwunden war er noch nicht, aber ermattet war er und die Gefahr, daß er schwinde, lag nahe. Daher schreibt ihnen der Verfasser ἡ φιλαδελφία μενέτω und zeigt dann, wie dieselbe in rechter Weise an den Glaubensgenossen zu betätigen sei, teils gegen die, welche als Fremdlinge zu ihnen kamen und der gastlichen Aufnahme bedürftig waren, teils gegen die unter Druck und Schmach Leidenden. Der φιλοξενία sollen sie eingedenk bleiben, vgl. Röm. 12, 13. 1 Petr. 4, 9; denn gastliche Aufnahme kann Segen bringen. Sie können, wie Abraham und Lot Gen. 18 u. 19, one es zu wissen, Engel bewirten. In ἔλαθον ξενίσαντες ist nach echt griechischem Sprachgebrauche der Adverbialbegriff als Verbum ausgedrückt und diesem der Verbalbegriff im Participe untergeordnet: sie beherbergten unbewußt oder ihnen selbst verborgen, Engel; vgl. *Winer* Gr. §, 54, 4. — V. 3. Wie reisende Christen in der Fremde gastlicher Aufnahme bedürftig sind, so um des Glaubens willen Gefangene und der Mishandlung Ausgesetzte liebevoller Unterstützung. Der in Haft befindlichen Brüder sollen sie gedenken als seien sie mit gebunden, d. h. sie sollen sich denselben durch Zuspruch und tatsächliche Unterstützung so hilfreich beweisen, wie sie in gleicher Lage es sich selber wünschen. Den Ungemach Leidenden sollen sie beistehen, als selbst auch im Leibe seiend d. h. als im Leibesleben befindlich gleichem Ungemach ausgesetzt. — Von der christbrüderlichen Gemeinschaft geht der Verf. in

V. 4—6 auf Grundverhältnisse des irdischen Lebens über. — V. 4. „In Ehren gehalten sei die Ehe bei Allen und das Ehebett unbefleckt; denn Hurer und Ehebrecher wird Gott richten. V. 5. Frei von Geldgier sei die Sinnesart, euch genügen lassend an dem Vorhandenen; denn er selbst hat gesagt: Nicht will ich dich lassen noch auch dich versäumen. V. 6. So daß wir getrost sprechen: Der Herr ist mein Helfer, nicht werde ich mich fürchten, was kann ein Mensch mir tun?“ — Unzucht und Habsucht sind Laster, die das sociale Leben untergraben. Die Ehe ist die Grundordnung der menschlichen Gesellschaft. Sie soll wertgehalten und unbefleckt sein. γάμος eig. Hochzeit (so ö. im N. T.), bei den Griechen auch Ehe. Zu ergänzen ist nicht ἔστιν sondern ἔσω. Dies fordern die Imperative in den vorhergehenden und nachfolgenden Manungen. ἡ κοίτη das Lager, das Ehebett. ἀμίαντος sittlich unbefleckt, unentweiht. ἐν πᾶσιν (mascul.) bei Allen (nicht neutr. in allen Stücken, *Linn.*), sondern bei Verheirateten und Unverheirateten soll die Ehe als ein von Gott eingesetztes Institut in Ehren gehalten werden. Daß bei dieser Erklärung παρὰ πᾶσιν angemessener als ἐν πᾶσιν geschrieben sein würde, läßt sich nicht mit *Linn.* behaupten. Die Manung wird verschärft durch die folgende Begründung: Hurer und Ehebrecher wird Gott richten. Sie ererben das Reich Gottes nicht. 1 Kor. 6, 9. ὁ θεός ist durch seine Stellung im Satze betont: Gott, der höchste Richter, wenn auch menschliche Richter

Unzuchtssünden häufig ungestraft lassen. — V. 5 f. Die Warnung vor Geiz — ἀφιλάργωρος 1 Tim. 3, 3 frei von Geldgier, Habsucht; ὁ τρόπος die Denk- und Handlungsweise — wird näher bestimmt durch ἀρκούμενοι τοῖς παρούσιν euch begnügend mit dem Vorhandenen, und begründet mit der Zusage aus dem Worte Gottes οὐ μὴ σε ἄνω *cel.* — αὐτός er selbst d. i. Gott. Der Verf. setzt voraus, daß die Leser den angeführten Spruch aus dem Worte Gottes kennen. Als Selbstrede Gottes findet sich der Spruch in Jos. 1, 5, hebr. הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ, dort aber griech. οὐκ ἐγκαταλείψω σε οὐδ' ὑπερέσομαι σε lautend; aber er findet sich auch Deut. 31, 6, 8, wo Mose dem Josua mit den Worten οὐτε μὴ σε ἄνη οὔτε μὴ σε ἐγκαταλίπη, und 1 Chr. 28, 20, wo David dem Salomo mit den Worten οὐκ ἀνήσει σε οὐδὲ μὴ σε ἐγκαταλίπη Gottes hilfreichen Beistand zusagt. Dieser stehenden Wiedergabe der Verba הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ und הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ, die warscheinlich in der griechischen Bibelsprache sprichwörtlich geworden, folgt der Verf. unsers Briefs, one daß es der Annahme von *Bl.* u. *de W.* bedarf, daß er sie aus *Philo, de confus. ling.* §. 32, wo sie ebenso lauten, genommen habe. ἀνίημι heißt los-, frei lassen, entlassen; ἐγκαταλείπειν verlassen. — Aus dieser göttlichen Zusage zieht der Verf. die ermunternde Folgerung, daß wir getrosten Mutes sprechen, was Ps. 118, 6 geschrieben steht: „der Herr ist mein Helfer, ich werde mich nicht fürchten, was kann mir ein Mensch tun“. Dieses Glaubenswort geht über das hinaus, was für ein Ausdruck gottesfreudiger Genügsamkeit gelten könnte, und die Hinzufügung desselben erklärt sich aus der Lage der Gemeinden, an die der Brief gerichtet ist, nämlich daraus, daß dieselben nach 10, 34 um ihres Bekenntnisses willen früher schon Schädigung an Hab und Gut glaubensfreudig erduldet hatten und darauf gefaßt sein mußten, daß ihnen solches jetzt noch widerfahren könne, damit sie, wenn dies geschehen sollte, den Mut nicht verlieren möchten (vgl. *Del., Hofm.*). — Hieraus erklärt sich wol auch der Uebergang zu der Manung v. 7—9, dem Glauben und Wandel ihrer entschlafenen Vorsteher nachzuahmen und sich nicht durch fremdartige Lehren fortreißen zu lassen.

V. 7—9. „Gedenket eurer Vorsteher, als welche euch das Wort Gottes verkündigt haben, und auf ihres Wandels Ausgang hinschauend amet ihren Glauben nach. V. 8. Jesus Christus gestern und heute derselbige und in Ewigkeit. V. 9. Durch mancherlei und fremdartige Lehren lasset euch nicht umtreiben; denn gut ist es, daß durch Gnade das Herz befestigt werde, nicht durch Speisen, von welchen keinen Nutzen gehabt, die damit umgehen“. — Die ἡγούμενοι sind die Vorsteher und Leiter der Gemeinde, wie v. 17 u. 24. Durch οἴτινες ἐλάλησαν κτλ. werden sie als solche bezeichnet, die ihnen das Evangelium gepredigt haben; λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ist die übliche Bezeichnung der Predigt des Evangeliums Act. 4, 31. 8, 25. 13, 46. Durch ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν κτλ. als solche, die bereits aus dem zeitlichen Leben geschieden sind, während v. 17 u. 24 von den noch lebenden die Rede ist. τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς bezeichnet nicht den himmlischen Lohn des irdischen Lebenswandels (*Storr, Bloomf.* u. A.), wie etwa τὸ

τέλος τῆς πίστεως 1 Petr. 1, 9; auch nicht den diesseitigen Erfolg des Christenwandels (*Oecum., Cramer*), sondern das Ende des Lebenswandels, das Scheiden aus dem irdischen Leben, wie ἔξοδος Luk. 9, 31. 2 Petr. 1, 15. Statt τῆς ζωῆς ist τῆς ἀναστροφῆς gesagt, weil nicht das Sterben als Lebensende sondern nur ein dem Lebenswandel im Glauben entsprechendes Sterben der Betrachtung und Nachamung wert erscheint. Da aber eines Christen Wandel auch schon, wenn er bis zum letzten Athemzuge eines natürlichen Todes eine Bewährung und Widerspiegelung des Glaubenslebens ist, einen nachamenswürdigen Ausgang gewinnt, so fñren die Worte an und für sich nicht auf Märtyrertod, wenn auch dieser vorzugsweise gemeint sein sollte, da die Gemeinden Jerusalems und Judäa's an Stephanus, ihrem ersten Diakon, an dem Apostel Jakobus dem älteren, welchen Herodes hinrichten ließ, und vielleicht auch an Jakobus dem Gerechten, wenn derselbe nach *Joseph. Antl. XX, 9, 1* in der Zwischenzeit zwischen der Abberufung des Landpflegers Felix und der Ankunft seines Nachfolgers Festus auf Betrieb des sadducäisch gesinnten Hohenpriesters Ananus den Zeugentod erlitten hat, Blutzengen hatten (vgl. *Del.*)¹ — V. 8. Der Glaube, welchen die heimgegangenen Lehrer bekannten, war der Glaube an Jesum Christum. Diesen Glauben sollen die Leser nachamen. Denn Jesus Christus ist derselbe gestern und heute — ἐχθές ist die vergangene Zeit, die hinter uns liegt, σήμερον die Gegenwart, in der wir stehen — also derselbe, der er war, als die Vorsteher ihn verkündigten, und der auch jetzt noch derselbe ist und für ewige Zeiten der unveränderlich gleiche bleibt. ὁ αὐτός ist Jesus Christus als Object des Glaubens, wobei die Bezeichnung: Jesus Christus zu beachten, nämlich Jesus der Son Gottes, der um unsere Erlösung von der Sünde zu vollbringen Mensch geworden, und nach Vollbringung durch seine Erhöhung zu Gott als κύριος καὶ Χριστός erwiesen worden ist. In dieser Unwandelbarkeit Jesu Christi liegt ein kräftiges Motiv sowol zur Nachamung des von den entschlafenen Lehrern verkündigten Glaubens als auch zum Festgründen des Herzens in diesem Glauben. — So bildet v. 8 das verbindende Mittelglied zwischen v. 7 u. 9. — Von diesem Glauben sollen sich die Leser nicht durch mancherlei und der Wahrheit fremde Lehren abtreiben lassen. παραφέρεσθαι² vom rechten Standorte oder Wege

1) Wenn dagegen *Hofm.* aus der Näherbestimmung der ἡγοούμενοι durch οἵτινες ἐλάλησαν — — τοῦ θεοῦ die Folgerung gezogen, daß der Verf. nicht an die jerusalemische oder palästinische Christenheit geschrieben haben könne, so war dies nur möglich durch die willkürliche Deutung, daß οἵτινες κτλ. die Vorsteher als solche bezeichne, aus deren Munde die Leser *das jetzt an die Welt ergehende Wort Gottes* vernommen haben, und durch die weitere Behauptung: „So hätte der Verf. die Vorsteher nicht bezeichnen können, wenn er an die jerusalemische oder palästinische Christenheit schrieb, von welcher das Wort Gottes ausgegangen war. Zu denen, an die er schreibt, waren Verkündiger der Heilsbotschaft *von anderswoher* gekommen, die dann der durch sie gesammelten Gemeinde vorstanden“. Diese Umdeutung der Textworte bedarf keiner Widerlegung.

2) Παραφέρεσθαι ist durch *ACDM al.* überwiegend bezeugt, gegen die Rec. περιφέρεσθαι in *KL al.*, die wol nur aus Eph. 4, 14 stammt.

abgetrieben werden, oder sich abtreiben lassen. Diese Warnung wird begründet durch den Satz: es ist gut, daß das Herz durch Gnade befestigt werde. Die Befestigung des Herzens besteht nicht in der Gewißheit, die richtige Lehre zu haben, sondern in der festen Zuversicht, in bezug auf Leben und Handeln vor Gott gerecht zu sein. Diese Zuversicht gewinnen wir durch Gnade, die uns aus dem Glauben durch Erfahrung der beseligenden Kraft des Evangeliums erwächst. Nicht wird sie gewonnen βρώμασιν durch Speisen, welche den damit Umgehenden keinen Nutzen bringen. περιπατεῖν ἐν βρώμασιν heißt: in der Wahl von Speisen die richtige Stellung zu Gott suchen, Satzungen über erlaubte und nicht erlaubte Speisen zur Richtschnur frommen und gerechten Wandels vor Gott machen. Aus dem Gegensatz von χάριτι und βρώμασιν ersieht man, daß der Verf. bei den mancherlei und der in Christo geoffenbarten Wahrheit fremden Lehren jüdische Speisesatzungen im Auge hat, doch nicht zunächst die alttestamentlichen Speisegesetze, oder gar die Opfermalzeiten, wie *Schlücht*, *Bl.*, *Lün.* βρώματα deuten, oder die Speisegesetze des A. T. mit den Opfermalzeiten (*Kurtz*), sondern hauptsächlich an die alttestamentlichen Speisegesetze anknüpfende, aber weit über dieselben hinausgehende jüdische Speisesatzungen (*Thol.*, *de W.*, *Riehm*, *Hofm.*). In dem Ausdrucke βρώμασιν ist angedeutet, daß jemand durch den Genuß von gewissen Speisen glaubt in der richtigen Verfassung zu Gott sich zu befinden, indem man nur reine, sei es durch das Gesetz nicht verbotene, sei es durch heidnische Hände nicht verunreinigte Speisen genießt. Da es in beiden Fällen um die Reinheit der Speisen zu tun ist, so trifft der Einwand (von *Bl.*, *de W.*, *Lün.*, *Kurtz*) nicht, daß eine βεβαίωσις καρδίας nicht durch die Speise selbst, sondern durch Meiden der unreinen Speisen erstrebt wäre (vgl. *Hofm.*). Die Beziehung des Ausdruckes βρώμασιν auf Opfermalzeiten wird schon dadurch ausgeschlossen, daß von διδασκαίς ποιήλαις καὶ ζένας über Opfermalzeiten nichts bekannt ist, wol aber — worauf *Del.* hingewiesen hat — von Differenzen unter den Judenchristen über den Genuß von Speisen. In der römischen Gemeinde unterschieden die strengeren Judenchristen in den Speisen rein und unrein (Röm. 14, 14) und enthielten sich des Fleisch- und Weingenusses (Röm. 14, 2. 21), worin der Apostel eine zur Zeit noch zu tragende Schwäche unnötiger Gewissensängstlichkeit sieht. Diese selbstgewälte Askese sehen wir in der Kolossischen Gemeinde sich speculativ begründen und zu einer nicht zu duldenen Selbsttrennung von dem Leibe der Gemeinde ausarten (Kol. 2, 16. 23), und in den Pastoralbriefen zählt das ἀπέχεσθαι βρωμάτων, welches Kol. 2, 22 in das Genus der ἐντάλματα καὶ διδασκαλῆαι τῶν ἀνθρώπων gesetzt wird, schon unter die der Kirche heillose Verwirrung drohenden διδασκαλῆαι δαιμονίων 1 Tim. 4, 3'. Von dieser heillosen Ausartung gnostisirender Judenchristen läßt sich zwar in v. 9 unsers Briefs noch nichts warnen, aber Keime dazu mögen schon damals in Kreise der ersten Leser des Briefes sich gezeigt und den Verf. zu der Warnung v. 9 bewogen haben, die in ihrer Begründung mit dem Ausspruche des Apostel Paulus: das Reich Gottes ist nicht βρωσις καὶ

πίστος, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17), im Einklang steht.

V. 10—14. Um diese Wahrheit den Lesern einzuschärfen, weist der Verf. in v. 10 ff. nach, wie speisegesetzliches Judaisiren und neutestamentlicher Heilsgenuß sich ausschließen und für Christen Lossagung vom jüdischen Wesen sich geziemt. — V. 10. „Wir haben einen Opferaltar, von welchem zu essen nicht Macht haben die dem Zelte dienen. V. 11. Denn von welchen Thieren das Blut für Sünde ins Heilige hineingebracht wird durch den Hohenpriester, deren Körper werden verbrannt außerhalb des Lagers. V. 12. Deshalb hat auch Jesus, damit er durch sein eigenes Blut das Volk heiligte, außerhalb der Stadt gelitten. V. 13. So lasset uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend. V. 14. Denn wir haben hienieden keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.“ — In v. 10 sind Subject zu ἔχομεν wir Christen. Der Schlachtopferaltar (θυσιαστήριον), den wir haben, ist die Stätte, da Christus zur Sünung unserer Sünden geopfert wurde, das Kreuz auf Golgotha (*Beng., Bl., de W., Del., Riehm, Lün., Kurtz* u. A.), nicht der Abendmalstisch (*Böhme, Ebr., Bisp.* u. A.). Gegen die Uebertragung des θυσιαστήριον auf den Abendmalstisch oder das Abendmal der Christen, spricht der Umstand entscheidend, daß der Abendmalsgenuß sein Vorbild nur in dem Paschamahl (1 Kor. 5, 7) hat, hier aber die Sünopfer in betracht gezogen sind, von welchen gar nichts gegessen wurde (v. 11). — Von unserem Altare zu essen haben nicht ἐξουσίαν d. h. Befugnis οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Diese Bezeichnung ist nach ἕτινες ὑποδείγματι καὶ σιᾶ λατρεύουσιν τῶν ἑπορῶντων 8, 5 zu erklären. Dort ist von den Priestern, welche nach dem Gesetze Opfer darbringen, die Rede; und ὑπόδειγμα καὶ σιᾶ τῶν ἑπορ. ist die von Mose nach göttlicher Offenbarung errichtete σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, die Stiftshütte. Daraus folgt jedoch nicht, daß οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες speziell die jüdischen Priester bezeichne (*Bl., de W., Del., Riehm* u. A.), und noch weniger, daß die Christen (*omnes in universum christiani, Schlicht., Wieseler, Ritschl* u. A.), welche die priesterliche Berechtigung und Verpflichtung, zu Gott zu nahen durch Christum erlangt haben (*Kurtz*), oder die neutestamentliche Gemeinde als Gegenbild der gesetzlichen Priesterschaft (*Hofm.*), gemeint seien. Für die Erklärung des Ausdrucks: dem Zelte dienen von den Christen weiß man nichts weiter geltend zu machen, als daß θυσιαστήριον und σκηνή correlate Begriffe seien (*Kurtz*) und daß hier, wo die neutestamentliche Gemeinde den Altar hat, von welchem die Rede, auch das Zelt neutestamentlich sein müsse (*Hofm.*). Zwei Gründe, deren Wichtigkeit augenfällig ist. Hätte der Verf. die Christen oder die christliche Gemeinde gemeint, so würde er gegenüber dem ἔχομεν *wir haben* auch wenigstens ἔχομεν ἐξουσίαν geschrieben und nicht die τῇ σκηνῇ Dienenden durch ἔχομεν ἐξουσίαν von den Christen, welche den Altar haben, unterschieden haben. Und daraus, daß die Christen den Altar haben, würde nur dann folgen, daß auch das Zelt neutestamentlich sein müsse, wenn gesagt wäre, daß die dem Zelte Dienenden von diesem Altare zu

essen berechtigt seien, während in v. 11 u. 12 das Gegenteil gesagt ist. Vollends ausgeschlossen wird aber die Erklärung der fraglichen Worte von der christlichen Gemeinde dadurch, daß hier gar nicht von der priesterlichen Berechtigung Gott zu nahen die Rede ist, sondern von dem Genuße oder dem Anteil an dem Altar, welchen die Christen haben, und in τῇ σκηνῇ λατρεύειν das Zelt als ein vorhandenes und der Dienst am Zelte als ein gegenwärtiger vorausgesetzt wird, die σκηνὴ ἀληθινὴ aber, in welche Christus eingegangen ist, zum himmlischen Jerusalem des neuen Himmels und der neuen Erde gehört, und dieser σκηνῇ nicht schon die christliche Gemeinde des gegenwärtigen Aeons dient.

Das Gegenbild der christlichen Gemeinde aber ist auch nicht die gesetzliche oder levitische Priesterschaft, sondern die Gemeinde des A. Testaments. Fassen wir nämlich den Context ins Auge, so kommt hiebei nicht der Umstand in betracht, daß in c. 8 u. 9 immer der σκηνῇ des Gesetzes die neutestamentliche entgegengesetzt ist, sondern nur der nähere oder unmittelbare Zusammenhang, in welchem bewiesen werden soll, daß die ἐν βρώμασιν περιπατοῦντες von dem Altare der Christen keinen Genuß haben. Dies kann der Verf. nicht mit dem Satze erläutern, daß die jüdischen Priester von dem Altare der Christen zu essen nicht befugt sind. Von jüdischen Priestern ist weder vorher noch nachher die Rede. Auch der Ausdruck τῇ σκηνῇ λατρεύειν fordert die Beschränkung auf die jüdischen Priester nicht. λατρεύειν bezeichnet nicht speziell den priesterlichen Gottesdienst, und ist, trotzdem daß es 8, 5 von den opferbringenden Priestern gebraucht ist, doch nicht = λειτουργεῖν, wie zu jener Stelle ungenau bemerkt und dabei auf 13, 10 verwiesen ist, sondern ist, wie dort auch schon hervorgehoben ist, ein weiterer Begriff, den Gottesdienst der Gemeinde, zu welcher ja die Priester auch gehören, bezeichnend, wie aus 9, 9. 14. 10, 2 u. 12, 28 unverkennbar erhellt. Es wird daher von dem priesterlichen Handeln beim Gottesdienste nur in solchen Fällen gebraucht, in welchen Priester und Gemeinde gemeinsam beteiligt sind, oder wo es nicht darauf ankommt, den Unterschied zwischen priesterlicher und laicaler Betätigung am Gottesdienste zu betonen. — Auch das ἐκ θουσιαστηρίου φαγεῖν führt nicht speziell auf Priester. Von den Schelamimopfern, von welchen nur die Fettstücke auf dem Altare angezündet wurden, erhielten die Priester zwar Brust und Schenkel Lev. 7, 34; aber das übrige Fleisch verblieb den Darbringern zu Opfermalzeiten. Auch die geweihten Brote wurden zwischen den Darbringern und den Priestern geteilt. Nur von den Schelamim der Gemeinde am Wochenfeste erhielten die Priester das ganze Fleisch mit den Broten Lev. 23, 20. Von den Brandopfern wurde das gesamte Fleisch auf dem Altare angezündet, und die Priester erhielten davon zwar das Fell (Lev. 7, 8), aber nichts zu essen. Von den Sündopfern der Laien und den Schuldopfern erhielten zwar die Priester das Fleisch mit Ausnahme der auf den Altar kommenden Fettstücke, aber nicht etwa als Sold für ihren Dienst, um es mit ihren Familien zu verzehren, sondern um es amtlich zu essen, um die Sünde zu tragen oder wegzunehmen, vgl. Lev. 4, 26. 31. 35 mit 6, 19 u. 22.

Endlich von den Sündopfern für den Hohenpriester als das Haupt der Gemeinde, oder für die ganze Gemeinde und den Sündopfern des Versöhnungstages soll nach Anzündung der Fettstücke auf dem Altare das ganze Thier mit Fell, Fleisch und Eingeweiden außerhalb des Lagers an dem Orte, wohin die Opferasche geschüttet wurde, verbrannt werden, Lev. 4, 12. 21 u. 16, 27.

Wenn aber weder λατρεύειν der technische Ausdruck für den Priesterdienst ist noch ἐξ θυσιαστηρίου φαγεῖν ein Vorrecht der Priester vor der Gemeinde erweist, so sind die τῇ σκηνῇ λατρεύοντες hier nicht speziell jüdische Priester, sondern die Glieder des alttestamentlichen Bundesvolks, wie die λατρεύοντες in 9, 9 u. 10, 2 (vgl. *Riehm* I S. 159 u. *Lün.*). Von diesen sagt der Verf., daß sie nicht befugt sind von unserem Altare zu essen. Das W. φαγεῖν hat er mit Rücksicht auf die Leser gewält, welche ἐν βρώμασιν sich ergingen, zur Bezeichnung des Teilhabens an dem Altare. Wie er mit dem Altare der Christen nicht den Abendmalstisch, sondern die Opferstätte oder das Kreuz Christi, in dessen Gemeinschaft wir getreten sind, gemeint hat, so braucht er auch den Ausdruck: vom Altare essen bildlich für: an der Frucht des am Kreuze dargebrachten Opfers Christi Anteil bekommen. Um die Unvereinbarkeit des ἐν βρώμασιν περιπατεῖν mit dem christlichen Heilsgenusse scharf hervortreten zu lassen wält er das Bild des Essens vom Altare zur Bezeichnung des christlichen Heilsgenusses. Dieses Essen wäre — alttestamentlich gesprochen — das Essen von einem Versöhnungsoffer, dessen Blut in das Allerheiligste hineingebracht worden ist. — Von einem solchen Versöhnungsoffer zu essen — so argumentirt der Verf. v. 11 weiter — ist schon nach dem Gesetze oder auf dem Standpunkte des A. Bundes nicht gestattet, denn die Leiber dieser Sündopfer werden außerhalb des Lagers verbrannt. In diesen Versöhnungsofern des A. B. ist das neutestamentliche Bundesopfer typisch vorgebildet. — V. 12. Διό darum, weil die Leiber der Gemeindegündopfer außerhalb des Lagers verbrannt werden sollten, darum hat auch Jesus, um das Sündopfer zur Heiligung der Gemeinde darzubringen, außerhalb der Stadt gelitten. Das Lager (παρεμβολή), in welchem die Gemeinde des A. B. zur Zeit der Gesetzgebung um ihren Gott geschaart war, versinnbildete das Reich Gottes in seiner alttestamentlichen Erscheinung. Jene Gesetzesbestimmung wurde daher auf Jerusalem übertragen, als diese Stadt durch den Tempel zur Thronstätte des Bundesgottes erhoben worden war. Die Verbrennung der Thierleiber der Sündopfer war aber nicht eine faktische Erklärung, daß dieselben aus der theokratischen Gemeinschaft des Judentums ausgestoßen seien, wie *Lün.* mit *Bähr*, *Theol. Stud. u. Krit.* 1849 S. 936 ff. diese Gesetzesvorschrift deutet. Diese Deutung ist one zureichenden Grund aus der Tatsache des Leidens Christi außerhalb der Stadt in die mosaische Gesetzesvorschrift eingetragen. Noch weniger ist jene Vorschrift daraus zu erklären, daß bei diesen Opfern die Vernichtung des Fleisches durch Feuer für die schicklichste Art der Beseitigung desselben gehalten wurde, weil das Verbrennen keine Cultushandlung war (*Kurtz*), oder weil das geopfert Thier keine andere

Bestimmung hätte als die mit der Verwendung seines Blutes erfüllte, und in diesem Falle die Priester, weil selbst an der Sünung beteiligt, keinen Dienstlohn für das Opfern erhalten sollten (*Hofm.*).¹ — Vielmehr gelangte die den Sündopfern zu Grunde liegende Idee erst in dem Ver-

1) Die Meinung, daß das Verbrennen des Sündopferfleisches außerhalb des Lagers keine zum eigentlichen Opferakte gehörige Handlung war, sondern nur ein Mittel, dieses Fleisch auf reine Weise zu vernichten und vor Fäulnis und Profanation zu bewahren (*Bähr, Oehler, Kurtz, Hofm.*), erweist sich schon dadurch als falsch, daß sie nicht zu dem amtlichen Essen des Fleisches der Laiensündopfer seitens der Priester paßt. Was *Kurtz* (der alttest. Opfercultus. 1862 S. 200 ff.) zur Rechtfertigung dieser Meinung vorgebracht hat, ist nicht nur von *Wangemann* (das Opfer nach Lehre der heil. Schrift. 1866. I S. 291 ff.), von *Hengstb.* (das Opfer S. 15 ff.), *Philippi* (Kirchl. Glaubensl. IV, 2 S. 259) und in *m. bibl. Archäol.* S. 250 ff. der 2. A. als unzutreffend, widerspruchsvoll und schriftwidrig nachgewiesen, sondern auch von *Riehm* (theol. Literaturbl. d. allg. KZ. 1864. S. 10) für unbefriedigend erklärt worden mit der Bemerkung, daß hier gerade der Ort sei, wo in dem Opferritual der Feuereifer gegen die Sünde zur Darstellung komme, und daß *Kurtz*, wenn er dies einsähe, auch dem klaren Wortsinn von Lev. 10, 16 gerechter werden und die Stelle Hebr. 13, 11 ff. besser verstehen lernen würde, als alle neueren Bearbeiter des Hebrbr. sie verstanden haben. Weiter entwickelt hat dann *Riehm* diese Andeutung in dem Programme: Der Begriff der Sühne im A. Test. Halle 1876. S. 66 ff. und das Verfahren mit dem Sündopferfleische aus dem Institut des זָרָם, des Bannes folgendermaßen begründet: „Indem beim Sündopfer die im Blute enthaltene Thiernephesch Gott dargebracht wird, um Schutzbedeckung gegen die lebensgefährdende Reaction seiner Heiligkeit oder überhaupt gegen seinen Strafeifer zu erlangen, wird zugleich das Thier selbst Gotte als Object, daran sich jener vernichtende Eifer erweisen kann, übergeben. Darum ist das Sündopferfleisch hochheilig, aber nur in dem negativen Sinne, in welchem auch der Cherem hochheilig ist, d. h. es ist menschlichem Gebrauch und Genuß ganz entzogen und ausschließlich Jehova eigen als ein seinem vernichtenden Eifer verfallener Gegenstand. Darum muß das Sündopferfleisch wie der Cherem hinweggeschafft werden. Dies geschieht nun in doppelter Weise. Wie bei dem Cherem niedrigerer Stufe Gott sich darauf beschränkt, das seinem vernichtenden Feuereifer verfallene Gut sich ganz und für immer zuzueignen, beziehungsweise es seinen heiligen Dienern zur Nutznießung zu übergeben, wodurch der daran haftende Fluch gleichsam gebunden wird, so wird auch beim Sündopfer niedrigerer Stufe das dem vernichtenden Eifer des Heiligen verfallene Fleisch den heiligen Priestern übergeben, so aber, daß ihnen zur Pflicht gemacht wird, dasselbe alsbald zu verzehren. — Das Essen selbst hat weniger den Charakter einer Malzeit als den der Erfüllung einer Amtspflicht. In ihm findet die Aneignung des dem göttlichen Eifer verfallenen Thieres seitens Jehova's ihre Darstellung. — Daß das priesterliche Verzehren des Sündopferfleisches diese Bedeutung hatte, wird augenfällig bestätigt durch die Erzählung Lev. 10, 16 ff., wo Mose ausdrücklich erklärt, das hochheilige Sündopfer sei den Priestern zum verzehren zugewiesen, um hinwegzuschaffen die Schuld der Gemeinde, um sie schützend zu decken vor Jehova. — Bei den Sündopfern höherer Stufe, deren Blut in das Heilige oder Allerheiligste gebracht wurde, wurde mit dem Sündopferfleisch ebenso verfahren wie mit dem Cherem höheren Grades. Die Verbrennung ist hier wie dort Vernichtung durch den Feuereifer Gottes. Außerhalb des Lagers findet sie statt, wie die Steinigung und Verbrennung des zum Cherem gewordenen Achan mit seiner Familie und seiner Habe, und wie sonst die Hinrichtung von Verbrechern außerhalb des

faren mit dem Fleisch zur vollständigen Darstellung. Beim Sündopfer handelt es sich nicht blos um Vergebung der Sünde, sondern auch um Tilgung der Sünde. Die Vergebung der Sünde und die Rechtfertigung des Sünders wird durch die Blutsprengung und die Anzündung der Fettstücke auf dem Altare vollzogen. Um die Tilgung der Sünde zur Darstellung zu bringen, dazu dient das Verfahren mit dem Fleische des Opferthieres, dem die Sünde des Opfernden imputirt war. Bei den Sündopfern für Laien sollen die Priester das Fleisch amtlich essen, um die Sünde der Opferbringer zu tragen oder wegzunehmen. Sie sollen das Sündopferfleisch sich incorporiren, um vermöge der ihnen für ihr amtliches Wirken durch die Salbung mitgetheilten Heiligungskraft die Sünde zu tilgen.¹ Galt aber das Sündopfer dem Hohenpriester als dem Haupte der Priesterschaft, oder galt es der ganzen Gemeinde, die zum priesterlichen Volke berufen war, so konnten die Priester als die verordneten Mittler zwar die durch Blutsprengung und Altarbrand symbolisirten Akte der Expiation vollziehen, aber, weil selbst der Sünung und Heiligung bedürftig, nicht die Sünde der zu Sündenden auf sich nehmen (durch das Opferessen sich incorporiren), um sie zu tilgen und die Heiligung zu vermitteln. Da mußte das mit der Sünde bedeckte Fleisch als der Leib der Sünde dem Feuertode der Vernichtung anheimfallen. Diesem zweifachen Verfahren liegt dieselbe Idee zu Grunde. In beiden Fällen wurde das Fleisch, dem die Sünde imputirt war, vernichtet; im ersten Falle so, daß das sündliche Wesen derselben von der Heiligkeit

Lagers stattfindet. Auch kann man vergleichen, daß die Vernichtung des Einzelnen durch Gottes Strafeifer stehend als Ausrottung aus der Gemeinde bezeichnet wird. Nicht im Lager, dem Aufenthaltsorte der Gemeinde, soll der Eifer des Heiligen seine vernichtende Energie entfalten; und onehin kann nichts von dem, was diesem Eifer verfallen ist, also auch nicht die Asche des Sündopferthieres one Gefar für das Volk im Lager bleiben. Darum wird auch so ausdrücklich betont, daß das ganze Thier, auch das Fell, auch der Mist mitverbrannt werden soll; und darum muß auch der das Verbrennungsgeschäft besorgende Priester vor der Rückkehr ins Lager seine Kleider waschen und sich baden, um ja nichts von dem, was Object des vernichtenden Eifers Jehova's geworden ist, mitzurückzubringen. An einem reinen Ort aber muß die Verbrennung stattfinden, weil sie die Vernichtung durch den Feuereifer des heiligen Gottes darstellt; und der Ort, wo die Altarasche hingebracht wurde, bot sich am natürlichsten dar, weil das vernichtende Feuer des Eifers Gottes nicht wesentlich verschieden ist von dem von ihm ausgegangenen heiligen Feuer, mittelst dessen er die Altargaben entgegennimmt und verzehrt (Lev. 10, 2. Num. 16, 35). — Diese Entwicklung hier *in extenso* in Erinnerung zu bringen, erscheint wichtig, nicht blos weil *Riehm* selbst bemerkt, daß seine Ansicht in der Hauptsache mit der in *m. Comment.* zu Levit. S. 45 ff. d. 2. A. u. in *m. bibl. Archäol.* S. 247 f. u. 250 f. d. 2. A. gegebenen Erklärung übereinstimmt, sondern auch weil *Kurtz* u. *Hofmann* sie in den *Comment.* z. Hebrbr. völlig ignorirt haben.

1) Schon *Corn. a Lapide* hat die Worte Lev. 10, 17: das Sündopfer ist euch gegeben *לְעֵמָּה אֲרֵי־עֵינֵי הַעָרָה* *et.* erklärt: *ut scilicet cum hostiis populi pro peccato simul etiam populi peccata in vos quasi recipiatis ut illa expietis.* — Ebenso bemerkt *Sal. Deyling, Observat. ss. I, 45, 2: Incorporabant quasi peccatum populique reatum in se recipiebant.*

der Priester verschlungen ward, im anderen Falle so, daß an ihm die Frucht der Sünde, d. h. der Tod, den die Sünde wirkt, offenbar wurde. Denn alles, was durch die im Reiche Gottes geordneten Organe der Gnade nicht gesünt und geheiligt werden kann, das muß dem Tode verfallen. Die Verbrennung des Opferfleisches konnte aber nur außerhalb des Lagers d. i. außerhalb des Reiches Gottes geschehen, weil alles dem Tode gänzlich Verfallene aus dem Reiche Gottes ausgeschieden wird. Vgl. *m. bibl. Archäol.* S. 247 ff.

Von der symbolischen Bedeutung, welche diese Vorschrift innerhalb der theokratischen Gemeinschaft Israels hatte, sieht der Verf. unsers Briefes ab und deutet nur die vorbildliche oder typische Bedeutung derselben an, die sich in dem Todesleiden Jesu außerhalb Jerusalems erfüllte. Jesus aber wurde nicht erst dadurch, daß man ihn außerhalb der Stadt kreuzigte, aus der Gemeinschaft Israels ausgestoßen, sondern wurde als Gotteslästerer zum Tode verurteilt und gleich gemeinen Verbrechern außerhalb der Stadt gekreuzigt. Die Gegenbildlichkeit des Todesleidens Jesu gegenüber der Verbrennung des Sündopferthierleibes besteht darin, daß wie bei jenen Thieropfern das Verbrennen der Leiber zum Vollzug der Sündentilgung gehörte, so Jesu Tod durch Erleiden desselben außerhalb der Stadt (vgl. Joh. 19, 17. Mth. 27, 32 f.) den Charakter eines Sündopfers zur Heiligung des Volks erhielt; freilich nicht nach der Meinung der jüdischen Oberen, die ihn als Gotteslästerer dem Tode überantworteten, sondern nach dem göttlichen Heilsrate, gemäß welchem bei der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu vor allem Volke offenbar werden sollte, daß er ein Fluch für uns geworden, um die Gemeinde von dem Fluche des Gesetzes zu erlösen (Gal. 3, 14). Wer diese Bedeutung des Todesleidens Jesu verkennt und in jüdischen Speisesatzungen Festigung des Herzens sucht, der hat keinen Anteil an der Frucht desselben, da Jesus, falls er nicht als Opfer zur Heiligung der Gemeinde gestorben ist, den schmachvollen Tod eines Missetäters erlitten hat.

Diese Folgerung zieht der Verf. v. 13 implicite mit der Aufforderung: zu Jesu hinauszugehen aus dem Lager und die Schmach seines Todes zu tragen, d. h. die Gemeinschaft des Judentums und alles jüdischen Wesens aufzugeben und die Schmach, welche die Lossagung von demselben in den Augen der Juden und Judengenossen nach sich zieht, auf sich zu nehmen. Da Jesus außerhalb der Stadt d. h. außerhalb des Bereichs der Gemeinde des Judentums das Sündopfer zu unserer Heiligung gebracht hat, so müssen wir zu ihm hinaustreten, wenn wir an der Frucht seines Todes teilhaben wollen. — Der Verf. stellt hier den Lesern das praktische Resultat aus seinen bisherigen Erörterungen über das Verhältnis des A. und des N. Bundes vor Augen. Wer das Heil in Christo erkannt und ergriffen hat, der muß mit dem Judentum brechen und darf die Schmach nicht scheuen, welche Christus in dem Erleiden seines Todes zu erdulden hatte. Zu *ὀνειδισμὸν αὐτοῦ* s. die Erkl. 11, 26. — Dazu ermutigt der Verf. durch die Begründung seiner Aufforderung in v. 14: denn wir haben *ὡς* hier auf Erden, nämlich im

irdischen Jerusalem keine Stadt von bleibendem Bestande, sondern suchen die zukünftige, nicht der gegenwärtigen Schöpfung angehörende, von Gott auf festen Gründen erbaute Stadt, welcher schon die Patriarchen im Glauben entgegenpilgerten, d. i. das himmlische Jerusalem (11, 10). Zu diesem sind wir zwar einerseits schon hinzugetreten (12, 22), inwiefern es unserem Glauben gegenwärtig ist, andererseits aber ist es, inwiefern wir seiner Offenbarung und unserer Hineinversetzung in allseitiger Wirklichkeit noch entgegensehen, das Ziel unseres hoffenden Verlangens (*Del.*).

V. 15 u. 16. Geschieden von der Gemeinschaft des Judentums soll auch unser Gottesdienst nur durch Jesum vermittelt sein. — Mit dieser Folgerung schließt der Verf. die Warnung vor der christlichen Warheit fremdartigen Lehren ab. — V. 15. „Durch ihn laßt uns also Lobopfer allezeit Gotte darbringen, das ist die Frucht der Lippen, welche seinen Namen bekennen. V. 16. Wolzutun aber und mitzuteilen vergesset nicht, denn an solchen Opfern hat Gott Wolgefallen“. — Ἀτ' αὐτοῦ durch ihn (Jesum) ist nach seiner Stellung betont und den Opfern des Judentums nachdrucksvoll entgegengesetzt. Vermittelt durch Jesum, der durch sein Selbstopfer unsere Heiligung gewirkt und den jüdischen Opferdienst, als nicht zur Vollendung führend, aufgehoben hat, soll unser Gottesdienst in lobpreisendem Bekenntnisse des Namens Gottes und in woltätiger Liebe bestehen. θυσία αἰνέσεως = זָבַח הוֹדָה (Lev. 7, 12) wird durch καρπὸν χειλέων κτλ. erklärt. Schon das alttestamentliche זָבַח הוֹדָה war Symbol des Lobes und Dankes für empfangene göttliche Gnadenerweisungen, vgl. Ps. 50, 14. 23. 116, 17 u. a. Diese Symbolik tritt deutlich zu Tage in dem Spruche Hos. 14, 3: וְשָׁמְרוּ פְּרִים שְׂפָתֵינוּ wir wollen bezalen Farren mit unseren Lippen d. h. Gebete unserer Lippen dir als Dankopfer darbringen,¹ wo die LXX: ἀποδόσωμεν καρπὸν χειλέων übersetzten, sei es daß sie פְּרִים שְׂפָתֵינוּ statt פְּרִים שְׂפָה gelesen oder nur den kühnen Tropus als schwer verständlich verdeutlicht haben, und der Verf. unsers Briefs ihnen folgt. — Frucht der Lippen ist Bild des den Lippen entströmenden Lobes und Preises Gottes. ὁμολογεῖν τῷ ὀνόματι ist Uebersetzung von וְהוֹדָה לְשֵׁם ein Bekenntnis ablegen, welches dem Namen Gottes, d. h. Gotte wie er sich kundbar gemacht hat gilt. αὐτοῦ weist auf τῷ θεῷ zurück. Solche Lobopfer sollen wir bringen διαπαντός immerfort, zu jeder Zeit. — V. 16. Zum Lobpreise Gottes soll ein anderes, durch δέ angefügtes, gottwolgefälliges Opfer hinzukommen. εὐπορία als Nomen erst in der späteren Gräcität vorkommend — Woltun, Woltätigkeit gegen Bedürftige, und κοινωνία Ge-

1) Die Ausdrucksweise erklärt sich daraus, daß שָׁלַם das Schuldige abtragen, bezalen, *term. techn.* für Darbringung der Gelübdeopfer ist Deut. 23, 22. Ps. 22, 26. 50, 14 u. a., und daß פְּרִים junge Stiere die vorzüglichsten Thiere für solche Dankopfer waren. — Zur Construction des hebr. Textes, der Verbindung eines activen Verbums mit zwei Accusativen, von welchen der zweite das Verhältnis oder den Inhalt der Handlung näher darlegt, vgl. *Ewald*, *ausf. Lehrb. der hebr. Sprache*. §. 283^a. u. c. d. 8. A.

meinschaft, Gemeinschaftsbetätigung, Mitteilung von dem Besitze, in Röm. 15, 16 von der Beisteuer für die armen Gemeinden gebraucht. Die Begründung *τοιούταις γὰρ θυσίαις κτλ.* bezieht sich nicht bloß auf Wohlthun und Mildthätigkeit (*Bl., Lün. u. A.*), sondern zugleich auf den Lobpreis, der ausdrücklich als *θυσία* bezeichnet ist (*Theophyl., Beng., Hofm. u. A.*). *εὐαρεστέται ὁ θεός* wörtl. wird Gott in die Stimmung des Wohlgefallens versetzt.

V. 17. „Gehorchet euren Vorstehern und folget ihnen; denn sie wachen über eure Seelen, als die darüber Rechenschaft geben sollen; damit sie dies mit Freuden tun und nicht seufzend; denn dies ist euch unersprißlich“. — Schon in v. 7 ermante der Verf. die Leser, den Wandel ihrer verstorbenen Vorsteher nachzuahmen. Dabei ist ihm die Unähnlichkeit des jetzigen und des vormaligen Zustandes der Gemeinde vor die Seele getreten, wodurch er bestimmt wurde, die Leser vor jüdisch-gesetzlichem Wesen zu warnen und zum rechten durch Christum vermittelten gottgefälligen Opferdienst zu ermanen (v. 8—16). Nach dieser Ermahnung kommt er hier (v. 17) auf die Vorsteher zurück, um die Leser an die Pflicht des Gehorsams gegen ihre dermaligen Vorsteher zu erinnern. — *Πείθετε* überreden, durch Zureden überzeugen oder gewinnen; im Pass. u. Med. sich durch Zureden bewegen lassen, und mit dem *dat. pers.* jemanden gehorsamen, folgen (so hier) oder auch: sich selbst überreden, eine Ueberzeugung hegen (so in v. 18). *ὁπείκειν* weichen, nachgeben, folgen. Diese Manung läßt erkennen, daß die Vorsteher es nicht daran fehlen ließen, die Gemeinde in der Erkenntnis des Heils und im Glaubensleben zu fördern; zugleich aber, daß die Gemeinde durch Unbotmäßigkeit ihnen die Ausübung ihres Amtes schwer machte. Dies erhellt aus der Begründung: „denn dieselben wachen über eure Seelen als solche, die bei der Offenbarung des Herrn zum Gericht Rechenschaft über die ihrer Leitung anvertrauten Seelen ablegen sollen. Damit sie dieses (*τοῦτο sc. τὸ ἀγροπνεῖν*) mit Freude tun, und nicht seufzend über die Erfolglosigkeit ihrer Arbeit. Denn *τοῦτο* d. i. *τὸ στενάζειν* ist euch *ἀλοσιτέλες* keinen Gewinn bringend — eine Litotes für: wird euch Unheil bringen, die Strafe Gottes zuziehen. — Von den Gemeindevorstehern kommt dann der Verf. auf sich und seine Amtsgenossen zu sprechen:

V. 18. „Betet für uns; denn wir hegen die Ueberzeugung, daß wir ein gutes Gewissen haben, indem wir in allen Stücken einen guten Wandel zu führen bestrebt sind. V. 19. Um so mehr aber ermane ich, solches zu tun, damit ich um so eher euch wiedergegeben werde“. — Der Plur. *ἡμῶν* bezieht sich nicht auf den Briefschreiber allein (*Lün., Kurtz*), denn die Annahme eines Schriftstellerplurals ist eitle Fiction (s. oben S. 60). Der Verf. faßt sich mit seinen Berufsgenossen, mit den v. 17 erwähnten *ἡγουμένοις*, zusammen. Und der Umstand, daß er gleich im folgenden Verse von sich in der ersten Person Singul. redet, spricht nicht für, sondern gegen die Annahme eines Majestätspluralis. — „Sein Brief sollte — wie *Hofm.* treffend bemerkt — eben nicht bloß als Aeußerung seiner persönlichen Einsicht oder Ansicht gelesen werden,

sondern als Ausdruck eines Urteils, welches diejenigen teilten, die man als die Teilhaber seiner Berufsarbeit kannte. Erst zuletzt läßt er seine Person hervortreten, und der Uebergang dazu macht sich am natürlichsten da, wo er seine Ermanung zur Fürbitte damit begründet, daß sie seine baldige Wiederkunft zu ihnen erzielen soll, indem dies ein Anliegen ist, welches sein persönliches Verhältnis zu ihnen betrifft. Daß in diesem Falle ein unterscheidendes ἐγώ als Zusatz zu dem einfachen παρακαλῶ nicht hätte fehlen dürfen (*Lün.*), ist eine unberechtigte Forderung. — Πειθόμεθα, welches *Tisch. 8* der Rec. πεποιθήμεν in *κ^cCDK al.* mit Recht auf Grund von *κ^{*}ACD^{*}MP al.* vorgezogen hat, heißt: wir sind uns überzeugt, wir glauben, daß wir in bezug auf unsern Wandel ein gutes Gewissen haben. ἐν πᾶσιν nicht Masc. bei Allen (*Chrys.*: nicht unter den Heiden allein, sondern auch unter euch, *Oecum., Luther* u. A.), sondern Neutr.: in allen Stücken. — Gegen diese Erklärung, bei welcher ὅτι den Inhalt der Ueberzeugung oder des Glaubens angibt, hat *Hofm.* eingewandt: 'Ein gutes Gewissen kann man nur haben oder nicht haben, aber nicht kann man überzeugt sein, es zu haben, oder sich überreden, daß man es habe, es sei denn, man rede es sich nur ein und mache sichs glauben, während es sich in Wahrheit anders verhält'. Aus diesen Gründen könne ὅτι nicht als Inhaltsangabe zu πειθόμεθα gehören, sondern nur Grundangabe für einen Glauben sein, dessen Inhalt aus dem Vorhergehenden entnommen sein will. Der Verf. soll demnach sagen: wenn wir glauben, daß ihr für uns betet, so hat dies seinen Grund darin, daß wir ein gutes Gewissen haben, indem unser Wille ist, bei Allen unsern Wandel so zu führen, wie sichs gehört. Er bittet, daß sie für ihn beten, weil sein Glaube, daß sie es tun, diesen Grund hat'. — Allein warum soll man denn nicht auch überzeugt sein können, ein gutes Gewissen zu haben, wenn diese Ueberzeugung sich auf Tatsachen gründet, die dazu berechtigen? Und darauf gründet der Verf. hier seine Ueberzeugung, wie der folgende Participialsatz: ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφασθαι zeigt. Dagegen konnte er nicht one weiteres die Ueberzeugung hegen, daß die Leser für ihn beten, weil er ein gutes Gewissen habe; wol aber konnte er den Lesern gegenüber sein ernstes Streben, in jeder Beziehung löblich zu wandeln, als Beweis dafür, daß er ein gutes Gewissen habe, geltend machen und als Motiv, für ihn zu beten, erwähnen. Außerdem aber verstößt die causale Fassung des ὅτι nach vorhergehenden πειθόμεθα gegen den constanten Sprachgebrauch; vgl. πέπειμαι ὅτι Röm. 8, 38. 14, 14. 15, 14. 2 Tim. 1, 5. 12. Uebrigens liegt in dieser Begründung seiner Aufforderung, für ihn zu beten, keine Selbstverteidigung gegen Mistrauen oder Verdächtigung der Lehre oder des Lebens des Briefschreibers unter den Hebräern, wenigstens nicht in der Gemeinde, an die er seinen Brief gerichtet hat. Dies zeigt die angelegentliche Ermanung (v. 19) für ihn zu beten, damit er bald wieder zu ihnen kommen könnte, die ja voraussetzt, daß sein baldiges Kommen ihr erwünscht sein werde, er also in einem guten Verhältnis zu ihr zu stehen sich bewußt war. — Zu dem steigenden περισσοτέρως vgl. 2, 1. Das Verb.

ἀποκαθίσταναί bedeutet sowol: wiederherstellen (Mrk. 3, 5. Luk. 6, 20. Act. 1, 6), als auch; wiederzustellen, wieder zueingeben (bei *Polyb. III, 5, 98*). Aus dem ἵνα τάχιον ἀποκαθ. ὑμῶν läßt sich schließen: *a.* daß der Verf. in einem nahen persönlichen Verhältnisse zu den Lesern gestanden hat, welches ihnen zugute gekommen war; *b.* daß er gegenwärtig durch besondere Umstände verhindert war; sie wieder zu besuchen. Dagegen läßt sich daraus, daß er laut v. 23 mit dem in Freiheit gesetzten Timotheus bald zu ihnen zu kommen gedenkt, nicht folgern, daß er selber zur Zeit gefangen war (*Euthal., Calov, Bisp.*), sondern eher das Gegenteil, daß er nämlich frei über seine Person verfügen konnte.

V. 20 u. 21. Nach der Aufforderung, fürbittend seiner zu gedenken, schließt der Brief mit einem Segenswunsche. V. 20. „Der Gott aber des Friedens, der aus den Toten heraufgeführt hat den großen Hirten der Schafe um des Blutes eines ewigen Testamentes willen, unseren Herrn Jesum, V. 22. der mache euch fertig in allem Guten zu vollbringen seinen Willen, vollbringend in euch das vor ihm Wohlgefällige durch Jesum Christum, welchem sei die Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen.“ — Die Gottesbezeichnung: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης aus der Rücksicht aus einem durch judenchristliche Tendenzen zwischen der Gemeinde und ihren derzeitigen Vorstehern eingerissenem Zerwürfnisse zu erklären (*Grot., Böhme, Del., Kurtz u. A.*) ist ganz verfehlt. Abgesehen davon, daß die Manungen v. 17—19 durchaus nicht auf Zwiespalt und Uneinigkeit innerhalb der Gemeinde hindeuten, spricht dagegen schon der häufige Gebrauch dieser Gottesbezeichnung in den paulinischen Briefen (1 Thess. 5, 23. 2 Kor. 13, 11. Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9) und noch entscheidender der die Hauptgedanken des ganzen Briefs zusammenfassende Inhalt des Segenswunsches, wodurch die Annahme eines engeren Anschlusses an die unmittelbar vorausgehenden Manungen hinfällig wird. Der Friede, welchen Gott durch den Herrn Jesum wirkt oder schafft, ist der Friede der Versöhnung des Sünders mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Inbegriff unseres zeitlichen und ewigen Heils. Der Beisatz zur Erklärung, wie Gott sich als Gott des Friedens erzeigt hat, ὁ ἀναγαγὼν *cel.* erinnert an zwei Stellen des A. Test. Die Worte ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβ. τὸν μέγαν sind nach Jes. 63, 11 gebildet (*Theophyl., Beng., Bl., de W., Del., Kurtz, Hofm. u. A.*), wo der Prophet in einem namens der Gemeinde gesprochenen Bußgebet der Vorzeit gedenkend, in welcher Gott mit Wundern der Allmacht sein Volk aus Aegypten erlöst hat, ausruft: אֲנִי הוֹצֵאתִי אֶת מִצְרַיִם מִן הַיָּם הַגָּדוֹל וְאֶת מֹשֶׁה וְאֶת אֶרְנָאן וְאֶת אֶתְנָן וְאֶת אֶתְנָן, wo ist der sie herauffürte aus dem Meere samt dem Hirten seiner Herde (Mose) und die LXX: τοῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα τῶν προβάτων übersetzt haben. Aus dieser Stelle hat der Verf. die Vergleichung Christi mit Mose entnommen und nach ihr Jesum den großen Hirten der Schafe genannt, um aus der Erinnerung an das was Jehova an Mose getan hat, als er ihn aus dem Meere, das ihn nicht verschlingen durfte, herauf, durch das Meer wunderbar hindurch fürte, den Ausdruck für das zu gestalten, was Gott

an Jesu gethan hat, als er ihn aus der Totenwelt heraufbrachte. War Mose der Hirt des alttestamentlichen Volkes Gottes, so ist unser Herr Jesus der große Hirt des neuteamentlichen. Ihn durfte der Tod nicht behalten, sondern mußte ihn freigeben, damit er das Volk Gottes in das verheißene ewige Erbe einfüre. — Auch bei ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου läßt sich die Anspielung auf Sach. 9, 11 nicht füglich in Abrede stellen, sobald man erwägt, daß die Verbindung des ἐν αἵματι διαθήκης mit ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν nur begreiflich wird aus dieser Stelle, wo mit den Worten נָם־הָאֱלֹהִים בְּרַם־בְּרִיתָהּ שְׁלֵשָׁה־סָרְסָרִים, auch du, um deines Bundesblutes willen, entlasse ich deine Gefangenen (aus der wasserlosen Grube), der Gemeinde des A. B. Erlösung aus ihrer Gefangenschaft auf Grund ihrer Besprengung mit Bundesblute angekündigt worden. Denn ἐν αἵματι διαθ. kann als Apposition weder zu τὸν μέγαν noch zu τὸν ποιμένα τ. μέγαν gehören, weil diese Verbindung keinen vernünftigen Sinn gibt. Als großer Hirte der Herde ist Jesus nicht mittelst oder kraft des Blutes eines ewigen Bundes bezeichnet, weil sein Weiden der Herde nicht ein ποιμαίνειν ἐν αἵματι ist; sondern Gott hat ihn ἐν αἵματι διαθήκης aus den Toten heraufgeführt. Dies kann nicht so gemeint sein, Gott habe ihn in der Weise aus dem Totenreich heraufgebracht, daß er Blut ewigen Bundes mit sich fürte (*Bl., Kurtz*), nicht nur weil ἐν nicht mit ἀνάγειν τινά wie mit εἰσέρχασθαι construiert werden kann, sondern auch, weil die Vorstellung, daß Christus sein am Kreuze vergossenes Blut aus dem Grabe mitgebracht habe, ein Gedanke ist, der sich nicht mit dem hohepriesterlichen Eingehen εἰς τὰ ἄγια 9, 25 vergleichen läßt, da εἰσέρχασθαι ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ von Christo nicht vorkommt (s. zu S. 245 ff.). Wie dieser Gedanke keinen Schriftgrund hat, so läßt sich das Blut, das Jesus zur Sünung der Sünden vergossen hat, nicht als das Mittel seiner Auferweckung denken. Wie vielmehr in Sach. 9, 11 בְּרַם בְּרִיתָהּ (ἐν αἵματι διαθήκης LXX) den Grund ausdrückt, auf welchen hin der Gemeinde Erlösung aus der Gefangenschaft verheißен wird, also ב, ἐν im Sinne: von wegen, um willen, steht, wie wenn es vom Preise steht (*Winer Gr. S. 365*), so ist es auch hier in Verbindung mit διαθήκης αἰωνίου von Jesu ausgesagt, daß Gott ihn aus den Toten heraufgeführt hat, weil (oder dafür daß) er sein Blut zur Stiftung eines ewigen Bundes vergossen hat. *Ewig* wird der Bund genannt, indem Christus durch seinen Tod eine ewige Erlösung gewirkt hat, gegenüber dem durch Mose vermittelten Bund, der durch Christi Opfertod aufgehoben worden (vgl. 8, 13). Der große Hirte der Schafe heißt der Herr Jesus im Vergleich mit Mosen, dem Füre Israels aus der Knechtschaft Aegyptens, gleichwie der Verf. Jesum im Vergleich mit dem Hohenpriester des A. T. in 4, 15 ἀρχιερεῖα μέγαν genannt hat. Den alten Bund hat Mose mittelst Blutes von Thieropfern eingeweiht, den neuen Bund Jesus Christus durch das Selbstopfer seines Leibes, welches er ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ein für alle mal gebracht hat (9, 11—23. 10, 11—14). — Wenn aber sowol die Benennung Jesu τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν als auch das ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου sich aus der Vergleichung Jesu mit Mosen erklärt, so ist dabei an eine Beziehung

auf die ποιμένες der Leser, mit dem Hinweise auf ἀρχιποίμην 1 Petr. 5, 4 (*Bl., de W., Kurtz*) gar nicht zu denken. Ueber die Bedeutung des von Gott gewählten Attributs ὁ ἀναγωγὸν κτλ. hat schon *Hofm.* richtig bemerkt: „der Verf. will zeigen, wie viel Größeres die Leser an Jesum haben als das alttestamentl. Volk Gottes an Mosen gehabt hat; und wie viel Größeres Gott an Jesum getan hat, damit sie ihn zum Hirten haben, der sie fñhrt und leitet, als Jehova an Mosen; soll ihnen vor Augen gestellt werden.“

Der Gott aber, der sich damit als der Gott des Friedens erzeigt hat, der wolle — mit diesem Segenswunsche schließt der Verf. seine Zuschrift an die Gemeinde v. 21 — sich auch an den Lesern ebenso erzeigen, indem er sie in allem Guten dazu fertig macht, seinen Willen zu tun, was nur so zustande kommt, daß er selbst ihnen das ihm Wolgefällige schafft. — καταρτίσαι ist selbstverständlich *Optat. aor. act.*, nicht *Imperat. aor. med.* (er mache euch sich fertig), wie *Kurtz* seltensamer Weise erklärt. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ gehört zu ποιῶν, hervorhebend, daß, was Gott ihnen Wolgefälliges in uns schafft, durch Jesum Christum vermittelt wird; nicht aber zu καταρτίσαι (*Bloomf.*) oder zu τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ (*Grot., Storr* u. A.); noch weniger ist es nachdrucksvoll vorausgeschickte Näherbestimmung zu ᾧ ἡ δόξα (*Hofm.*). ᾧ ἡ δόξα ist aber deshalb nicht auf Gott zu beziehen (*Beng., Del.*), sondern auf Jesum Christum (*Calv., Grot.* u. die meisten Neueren), entsprechend dem Zwecke des ganzen Sendschreibens, die im Glauben an Christum wankend gewordenen Leser in der Erkenntnis Christi als des alleinigen Vermittlers des Heils zu befestigen. — Mit diesem Segenswunsche ist der Brief geschlossen, wie 1 Thess. 5, 23 u. 1 Petr. 5, 11 mit der gleichlautenden Doxologie, die aber bei Petrus auf Gott bezogen ist. — Was wie in den genannten Briefen so auch hier noch folgt, betrifft persönliche Mitteilungen.

V. 22. Bitte um freundliche Aufnahme seines Sendschreibens. — „Ich ermane euch aber, Brüder, laßt euch gefallen das Wort der Ermanung; ich habe euch ja in Kürze geschrieben“. — Mit τὸν λόγον τῆς παρακλήσεως meint er nicht etwa nur die letzten vorzugsweise paränetischen Abschnitte c. 10, 19—c. 13 (*Grot.*), oder die im Briefe zerstreuten Ermanungen (*Dindorf*) oder gar blos c. 13 (*Semler*), sondern den Brief nach seinem vollen Umfange, wie ἐπιστολα der folgenden Begründung lehrt. ἐπιστέλλειν eig. zusenden, namentlich Briefe, daher: Briefe schreiben (vgl. Act. 15, 20. 21, 25). ἀνέχεσθαι Med. mit einem Objecte: aushalten, ertragen, *sich gefallen lassen*. διὰ βραχέων in kurzen Worten, wie δι' ὀλίγων 1 Petr. 5, 12. Die Kürze seines im Vergleich mit andern apostolischen Briefen verhältnismäßig recht umfanglichen Sendschreibens fñhrt er als Motiv zur freundlichen Aufnahme desselben an, mit Rücksicht auf die Fñlle des zu behandelnden Stoffes (*Theophyl.* u. A.). Der Brief sollte ja in der Gemeinde auf einmal vorgelesen und angehört werden. Ganz irrig meint dagegen *Kurtz*: die Leser sollten auch das in Anschlag bringen, daß seine Ermanung durch ihre kurze Fassung öfter eine härtere und schärfere Ausdrucksweise

angenommen habe, als es bei eingehenderer Ausführung und sorgfältigerer Limitirung der Fall sein würde. „Denn gerade da wo er wie 5, 12 ff. oder 12, 4 ff. am schärfsten redet, hat er sich warlich nicht zu kurz gefaßt“ (*Hofm.*).

V. 23. „Wisset, daß unser Bruder Timotheus freigelassen ist, mit welchem, falls er nur bald kommt, ich euch besuchen werde“. — Γινώσκετε Imperat., nicht Indicativ: ‚ihr wißt ja‘, indem sich für eine bloße Bemerkung über eine ihnen bekannte Sache kein rechter Zweck absehen läßt. Die Mitteilung über die Freilassung des Timotheus läßt voraussetzen, daß die Leser von seiner Verhaftung oder Gefangenschaft Kenntnis hatten. Timotheus ist ohne Zweifel der bekannte treue Gefährte des Apostels Paulus auf dessen Missionsreisen, der nach Kol. 1, 1. Philem. 1 u. Phil. 1, 1 auch in der römischen Gefangenschaft bei demselben war, und den Paulus in 2 Tim. 4, 9. 11. 21, wo er seinem Ende in Rom entgegen sieht, bittet bald zu ihm zu kommen. Von einer Gefangenschaft des Timotheus ist freilich anderweitig nichts überliefert; aber deshalb ist ἀπολελυμένον nicht in der Bed. entlassen (Act. 19, 41) oder verabschiedet (Act. 15, 38) oder amtlich abgeordnet (Act. 13, 3. 15, 30) zu erklären. Denn keine dieser Bedeutungen paßt zu dem folgenden μεθ' οὗ ἐν τάχει ἐρχεται ὑμᾶς, und ἀπολύεσθαι ist von Entlassung aus der Haft oder dem Gefängnisse ganz gebräuchlich, vgl. Luk. 22, 68. 23, 16 ff. Act. 3, 13. 4, 21. — Aus dem ἐν τάχει ἐρχεται ergibt sich, daß Tim. an einem von dem Aufenthalte des Briefschreibers entfernten Orte in Freiheit gesetzt worden war. τάχει schneller, früher als ich zu euch zu kommen beabsichtige.

V. 24. „Grüßet alle Vorsteher und alle Heiligen. Es grüßen euch die von Italien“. — Aus dem Auftrag an die Briefempfänger, alle Vorsteher und alle Heiligen (d. h. Gemeindeglieder) zu grüßen, hat Kurtz den Schluß gezogen, daß der Brief nicht an die ganze Gemeinde, sondern nur an einen Bruchteil derselben, wahrscheinlich an den jüdenchristlichen Teil der aus Heiden- und Judenchristen zusammengesetzten Gemeinde, vielleicht sogar nur an einen dem Verf. persönlich näher stehenden oder von der Gefahr des Rückfalls ins Judentum am meisten bedrohten Kreis von jüdenchristlichen Gemeindegliedern gerichtet war. Aber die Unrichtigkeit dieses Schlusses ergibt sich schon aus der Vergleichung von 1 Thess. 5, 26, wo Paulus seinen an die Gemeinde zu Thessalonich adressirten und mit einem Segenswunsche an dieselbe eröffneten Brief doch mit der Aufforderung: ἀποτάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας schließt. Richtig hat *Lün.* die Meinung des Verf. dahinbestimmt, daß diejenigen, welchen der Brief zum Vorlesen werde überbracht werden, sämtliche Vorsteher als auch sämtliche übrige Glieder der Gemeinde grüßen sollen. — Mit dem Verf. grüßen auch οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. Daraus hat nach dem Vorgange von *Semler*, *Schulz*, *Böhme* u. A. noch Kurtz mit großer Zuversicht gefolgert, daß der Briefschreiber sich nicht in Italien, sondern wahrscheinlich umgeben von flüchtigen italischen Christen sich anderswo befunden habe, und diesen Sinn ohne sprachliche Berechtigung dazu in die Worte eingelegt. Οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας sind, wie *Hofm.*

bündig nachgewiesen, die italischen Christen, und zwar schlechthin; wie Act. 17, 11 u. 13 οἱ ἐν Θεσσαλονίκη und οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης mit einander abwechselt, one daß letzteres aus der anticipirten Vorstellung des Weggangs von Thessalonich nach Beröa zu erklären ist (gegen *de W.* u. *Kurtz*). Denn dies würde keinenfalls auf Act. 10, 23 Anwendung erleiden, wo es heißt: καὶ τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ Ἰόππης συνῆλθον αὐτῷ, und einige von den Joppeschen Brüdern gingen mit ihm (dem in Joppe befindlichen Petrus) nach Cäsarea. Der Gebrauch von ἀπὸ ist derselbe, wie wenn die der Gemeinde Angehörigen οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας Act. 12, 1 oder bei Herodot (VIII, 114) die Spartaner ἀπὸ Σπάρτης heißen, weshalb man auch nicht (mit *Del.*) so unterscheiden kann: οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ seien die in Italien Befindlichen, und οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας die aus Italien Gebürtigen. ἀπὸ bezeichnet die Angehörigkeit, obgleich es ursprünglich von der Herkunft gebraucht sein mag. Sind sonach, was *Kurtz* unbedacht eine sprachliche Unmöglichkeit genannt hat, οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας die Italer oder näher die italischen Christen, so besteht kein Grund, an italische Christen zu denken, die sich außerhalb Italiens, etwa bei dem außerhalb Italien irgendwo weilenden Briefschreiber befanden (*Hofm.*). Auch heißt es nicht πάντες οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, daß die Annahme berechtigt erschiene, der Verf. bestelle einen Gruß von allen Christen in ganz Italien, wozu er nicht befugt gewesen sei (*Kurtz*). Und selbst von allen Christen Italiens hätte er mit gleichem Rechte grüßen können, wie Paulus Phil. 4, 22 schreibt: ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἄγιοι, wozu er sich gewiß nicht die Erlaubnis von allen einzelnen Christen Roms erholt hatte, oder gar Röm. 16, 16: ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πάσαι τοῦ Χριστοῦ, zu welchem Grusse er sich noch weniger als zu dem an die Gemeinde Asia's 1 Kor. 16, 19 die Erlaubnis vorher eingeholt haben kann. Hier überall grüßt er one Auftrag im Namen derer, von denen er weiß, daß er in ihrem Sinne handelt wenn er es tut (*Hofm.*).

V. 25. Der Schlußsegen: „Die Gnade mit euch allen!“ lautet ganz so kurz wie Tit. 3, 15, sonst in den paulinischen Briefen gewöhnlich etwas umständlicher, vgl. z. B. 1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18. Gal. 6, 18. Röm. 16, 24.

NACHTRAG ZUR EINLEITUNG.

I. Verfasser und Ort und Zeit der Abfassung des Hebräerbriefs.

1. Ueber den *Verfasser* des unter der Ueberschrift πρὸς Ἑβραίους in das N. Test. aufgenommenen Briefs sind aus dem Altertume übereinstimmende Nachrichten nicht überliefert. Die älteste Spur von dem Vorhandensein des Briefs liegt in dem 1. Briefe des *Clemens Romanus* an die Korinther aus dem letzten Decennium des ersten Jahrhunderts vor. Darin sind nicht nur einzelne charakteristische Gedanken, sondern ganze Gedankenzusammenhänge des HB. in die eigene Darstellung des Verf. auf eine Weise verwebt, welche darüber, daß Clemens denselben als eine Schrift von apostolischer Dignität geschätzt hat, keinen Zweifel aufkommen läßt.¹ Auch bei *Hermas* und *Justin. Mart.* läßt sich Kenntnis

1) Dies hat schon *Euseb.* erkannt und *hist. eccl. III, 38, 1* darüber bemerkt: ἐν ἧ τῆς πρὸς Ἑβραίους πολλά νοήματα παραθεῖς ἤδη δὲ καὶ αὐτολεξεῖ ῥητοῖς τῶν ἐξ αὐτῆς χρησάμενος, σαφέστατα παρίστησιν, ὅτι μὴ νεὸν ὑπάρχει τὸ σύγγραμμα. Näher nachgewiesen ist dies von *Lardner, the credibility of the Gospel History. P. II, Vol. 1. p. 62 ff. (Lond. 1748)* u. von *Böhme* im *Comm. p. LXXV sq.*; noch einleuchtender von *Hofm. d. heil. Sehr. N. T. V S. 43 f.*, woraus wir nur einiges herausheben wollen: „Gleich die Aufreihung alttestamentlicher Beispiele des Rechtsverhaltens und der göttlichen Belohnung desselben in c. 9—12 erinnert an Hebr. 11. Sie schließt mit dem Beispiele der Rahab, von der es heißt διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαββὴ ἡ πόρνη, wie Hebr. 11 die lange Reihe der einzeln ausgeführten Beispiele mit dem Satze schließt πιστεῖ Ῥαββὴ ἡ πόρνη οὐ συναπόλετο τοῖς ἀπειθήσασιν δεξαμένη τοὺς κατασιόπους μετ' εὐρήνης. Und wenn Hebr. 11 in der reihenweise zusammenfassenden Aufzählung solcher Beispiele v. 37 von solchen die Rede ist, die περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, so schreibt Clemens c. 17 im Verfolge einer Ermahnung zur Demut μιμηταὶ γενόμεθα κάκινων, οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν. — Vollends entscheidend aber ist die Art und Weise, wie Clemens c. 36, wo er ausführt, was wir an Jesu Christo haben, in Gedanken und Ausdruck durch den Br. an die Hebr. bestimmt erscheint. Er nennt ihn τὸν ἀρχιερεῖα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν, die in Hebr. 4, 14—16 enthaltenen Gedanken in freier Verwendung ihres Ausdrucks benutzend. — Nachdem in c. 36 des Clemens der Satz διὰ τούτου ἐνοπτρίζομεθα τὴν ἀνομιαν καὶ υπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ u. 2 Kor. 3, 18 der Satz

und Benutzung des HB. wahrscheinlich machen; vgl. *Zahn* der Hirt des Hermas S. 439 ff., und die von *Hofm.* S. 45 angeführten Stellen *Justin. Apol. I c. 12. 63* mit Hebr. 3, 1; *dial. c. Tryph. 13. 34. 67. 106* mit Hebr. 9, 13 f. 8, 7 f. 12, 18 f. 2, 11 f. — Von *Irenaeus* berichtet *Euseb. h. e. V, 26*, daß er in dem βιβλίον διαλέξεων διαφόρων einiges aus der Epistel an die Hebräer und aus der Weisheit Salomo's angeführt habe, während *Stephanus Gobarus* bei *Photius Biblioth. cod. 232* meldet, daß *Hippolytus* und *Irenaeus* den Brief an die Hebr. nicht für einen Brief des Ap. Paulus gehalten haben (τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκαίνοιν εἶναι φαίν). Auch *Cajus* von Rom hat in seinem Dialog gegen den Montanisten Proclus nur 13 Briefe des Ap. Paulus erwähnt, den an die Hebräer aber nicht den übrigen beigezählt, da er denn auch bis jetzt von einigen Römern nicht als von dem Apostel stammend betrachtet wird.¹ Hiernach kann auch die Notiz in dem von Muratori aufgefundenen Fragment *de Canone*, aus der Zeit gegen Ende des 2. Jahrh., daß Paulus an sieben Gemeinden geschrieben habe, mit der Aufzählung unserer jetzigen 13 paulin. Briefe, nicht befremden.²

διὰ τούτου ἠνεώθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας an Ephes. 1, 18, der Satz διὰ τούτου ἡ ἀσόνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς zugleich an Röm. 1, 21 u. 1 Petr. 2, 9 erinnert hat, heißt es von Christo weiter ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ τοσοῦτον μεῖζων ἐστὶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν. wie es Hebr. 1, 3. 4 von ihm heißt ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης, τοσοῦτον κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοῦ κεκληρονόμηκεν ὄνομα. Da Clemens von Christo sagt, was er sei, nicht, was er geworden ist, so macht er den Nebensatz τοσοῦτον κρείττων γενόμενος τ. ἀγγ. zu dem Hauptsatze τοσοῦτον μεῖζων ἐστὶν ἀγγέλων, und nicht κρείττων schreibt er, sondern μεῖζων mit bezug auf τῆς μεγαλωσύνης, welches er dem Satze ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης entnimmt, um es statt τῆς δόξης mit ἀπαύγασμα zu verbinden.

1) Noch *Euseb. h. e. VI, 20*: τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν.

2) Dagegen hat die Meinung, daß der Verf. des Murator. Fragments den HB. mit der ad *Alexandrinus Pauli nomine facta epistola* identifizire (*Credner, Wieseler*), ebensowenig geschichtlichen Grund wie die, daß *Philastrius* von einigen berichte, welche den HB. mit dem Kol. 4, 16 erwarteten Briefe an die Laodicäer identifizirt haben sollen (*Holtzmann*), für welche *Kurtz* S. 12 in einer Notiz des *cod. Boernerianus* eine Bestätigung finden will. Beide Meinungen hat *Zahn* (Protest. R.-Encykl. von *Hertzog* u. *Pitt* V S. 657 f. durch eine eingehende Darlegung des richtigen Sachverhalts wol für immer beseitigt; die erste auch schon *Hesse* (das Murat. Fragment S. 201—224). — Der Murator. Fragmentist hat es nötig gefunden, den Laodicäerbrief neben einer pseudopaulinischen *ep. ad Alexandrinus* für eine häretische Fiction zu erklären. Und wenn *Philastrius haer.* 69 schreibt: *Sunt alii qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli, aut Clementis de urbe Romae episcopi, alii autem Lucae evangelistae*, und dann fortfährt: *ajunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam, et quia addiderunt in ea quaedam, non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebraeos intendum*, so können die Worte *ajunt epistolam etiam* nicht auf den HB. bezogen werden,

Befremdlich aber hat man die Aussage *Tertullians* gefunden: *exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri,¹ ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiae tenore: aut ego solus et Barnabas non habemus hoc operandi potestatem* (1 Cor 9, 6). *Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum (de pudic. c. 20)*. Denn Tertullian spricht damit nicht etwa seine Privatmeinung aus, sondern die Tradition der Africanischen Kirche, da er ja zugleich angibt, daß es Gemeinden gab, in welchen der HB. in öffentlichem Gebrauche war, und andere, die ihn entweder nicht gebrauchten oder nicht kannten. Das Factum aber, daß der Brief in den Gemeinden des Abendlandes bekannt und geschätzt war, wird schon durch den Gebrauch, welchen Clemens von Rom von demselben gemacht, außer Zweifel gesetzt, wogegen aus den Angaben, daß Irenäus und Hippolyt ihn nicht für paulinisch hielten, und auch Cajus wie das Muratorische *fragm. de canone* ihn nicht zu den paulinischen Briefen zählten, nichts weiter folgt, als daß man im Abendlande wußte, daß er nicht vom Ap. Paulus verfaßt war, und über den Verfasser, da er sich in dem Briefe nicht selbst genannt hatte, nicht allgemein unterrichtet war. Trotzdem konnte der Name des Verfassers in Gemeinden der Africanischen Kirche bekannt geworden sein. Die Meinung, daß, wenn Tertullian Barnabas für den Verfasser erklärt, dies keinen Ueberlieferungsgrund habe, indem er den Brief eben zu Ehren bringen wolle und vielleicht den ihm vorliegenden mit dem ihm nicht vorliegenden Briefe des Barnabas verwechsle (*Del.*), läßt sich mit dem Argumente, daß die abendländische Kirche den Hebräerbrief, wenn er ihr als Werk des Barnabas überliefert gewesen wäre, jedenfalls nicht so hätte beiseite schieben können, weder begründen noch auch nur wahrscheinlich machen. Denn damit daß diese Kirche den Brief, der sich nicht selbst als von Paulus geschrieben zu erkennen gab, nicht als einen Brief Pauli anerkannte, hat sie ihn nicht beiseite geschoben. Mag immerhin Tertullian auf die Autorität des von ihm citirten Briefes Gewicht legen, wie aus seinen Worten: *volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum* zu entnehmen, so nennt er doch — wie auch *Lün.* anerkennt — Barnabas als Verfasser, nicht in der Form einer Conjectur, sondern schlechthin und one weiteres, so daß er offenbar von einer Voraussetzung ausgeht, die in den Kirchen seiner Heimat allgemein verbreitet war.

In der orientalischen Kirche hingegen wurde der Brief, so weit

weil dann das unmögliche gemeldet wäre, man behaupte von gewisser Seite, daß er auch an die Laodicäer gerichtet sei. Ferner würde sich Philaster in einem Athemzug arg widersprechen, wenn er im Folgenden vom HB. behauptete, daß er wegen häretischer Interpolationen nicht in der Kirche gelesen werde, und dann, daß in der Kirche nur die 13 Briefe des Paulus und zuweilen der HB. gelesen werden' (*Zahn*).

1) So ist mit *Oehler (Tertull. Opp. T. I. p. 839)* zu lesen statt: *ades satis auctoritatis viri*.

wir die Tradition zurückverfolgen können, für paulinisch gehalten. Gegen Ende des zweiten Jarh. war er in der syrischen und alexandrinischen Kirche ein Bestandteil der heil. Schrift. Denn in der Peschito findet er sich hinter den paulinischen Briefen an Timotheus, Titus und Philemon, woraus sich freilich weder beweisen noch widerlegen läßt, daß er selbst auch für paulinisch galt; nicht beweisen, weil ihn die Stellung hinter sämtlichen paulinischen Briefen auch von ihnen konnte abscheiden sollen, aber auch nicht widerlegen, weil ein paulinischer Brief an eine jüdische Christenheit dem, was er als Heidenapostel geschrieben hatte, nachgestellt werden mochte' (*Hofm.*). Und über die Stellung der alexandrinischen Kirche zu dem Briefe schreibt *Origenes* (bei *Euseb. h. e. VI, 25*): εἴ τις ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη ἐδοκιμῆται καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκὴ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι, d. h. wenn eine Gemeinde diesen Brief als einen Brief des Paulus hat, so mag sie auch darum in Ansehen stehen, denn nicht ohne Grund haben die Altvorderen ihn als Paulusbrief überliefert. Wie weit zurück die Bezeichnung οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες reicht, läßt sich freilich nicht bestimmen, aber jedenfalls spricht *Origenes* nicht von einer zu einer gewissen Zeit aufgetretenen Meinung, sondern von einer Ueberlieferung, mit welcher der Brief aus der kirchlichen Vorzeit, soweit seine Kenntnis zurückreicht, auf die Gegenwart gekommen ist' (*Hofm.*). — Wenn nun *Origenes* l. c. weiter schreibt: τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν· ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπὸ τινῶν μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολὴν, ὑπὸ τινῶν δὲ ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις, so kann er weder die Ueberlieferung von dem paulinischen Ursprunge des Briefs für ein die paulinische Abfassung außer Zweifel setzendes Zeugnis erachtet, noch auch dieses Zeugnis — wie *Hofm.* meint — bloß deshalb in Zweifel gezogen haben, weil er es mit seiner aus der Beschaffenheit des Briefes, daß er besser griechisch sei als sich von Paulus erwarten lasse und hinsichtlich seiner Gedanken hinter keiner der apostolischen Schriften zurückstehe, gewonnenen Ueberzeugung nicht zu vereinigen wußte. Hätte die Ueberlieferung bestimmt dahin gelautet, daß Paulus den Brief geschrieben habe, so würde sie *Origenes* mit der Aussage, daß wer ihn geschrieben habe, in Wahrheit Gott wisse, für irrig erklärt haben. Der Ueberlieferung, daß der Brief ὡς Παύλου sei, stellt *Origenes* die auf ihn und seine Zeitgenossen gelangte ἱστορία d. h. geschichtliche Bezeugung gegenüber, daß einige den Brief für von Clemens von Rom, andere ihn für von Lukas geschrieben halten. Wer diese Meinungen zuerst geäußert hat, wissen wir nicht, denn Clemens von Alexandrien nennt nur Lukas als Uebersetzer des nach seiner Meinung von Paulus in hebräischer Sprache geschriebenen Briefes und macht dafür noch die Gleichheit der Sprachfarbe des Briefes mit der der Apostelgeschichte geltend (ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὗρισκασθαι κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ταύτης τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων, in der schon S. 4, 1 angef. Stelle bei *Euseb. h. e. VI, 14*). — Wenn hiernach die Meinung, daß Pantänus,

Clemens und Origenes die ersten seien, welche den paulinischen Ursprung des HB. behaupteten (*Wieseler*), irrig ist, so kann man doch auch nicht mit *Hofm.* behaupten, daß in der morgenländischen Kirche nicht seit, sondern vor Origenes, soweit unsere Kenntnis reicht, der Brief immer und überall für paulinisch gegolten hat. Denn Origenes erwägt selbst zweimal Leugner seiner paulinischen Herkunft¹, was sich nicht hinreichend aus seiner Kenntnis der Ungunst, in welcher der Brief bei der abendländischen Christenheit stand, erklären läßt. Und mag er auch in den Worten τίς δὲ ὁ γράψας κτλ. sich nur über den Stilisten, welchen Paulus mit der Abfassung betraut habe, unwissend bekennen, so hält er doch selbst den Apostel nicht für den Verfasser, sondern nur für den intellectuellen Urheber des Briefs. Nur die Gedanken des Briefs vindicirt er ihm, Diction und Composition spricht er ihm ab (vgl. seine schon oben S. 4. 2. aus *Euseb.* angeführten Worte). Und die alte Ueberlieferung, die den Brief auf Paulus zurückführte, hält er deshalb nicht für unbegründet, weil der Gedankeninhalt paulinisch ist. Daher findet er auch an der Gemeinde nichts auszusetzen, welche das Sendschreiben als eine Schrift des Paulus gebraucht; wie er denn selbst gleich seinem Vorgänger Clemens oft Stellen aus dem Briefe als Aussprüche des Ap. Paulus anführt.² Nach dem allem wird Origenes die Ueberlieferung der ἀρχαῖοι ἄνδρες nur in dem Sinne verstanden haben, daß die Männer der Vorzeit, welchen die Kirche den Bestand des Kanons verdankte, den Brief als paulinisch in den kirchlichen Gebrauch eingeführt haben, so daß durch diese Ueberlieferung nur der paulinische Inhalt und Charakter, nicht aber die paulinische Abfassung bezeugt war.

Wie aber Origenes damit, daß er nur die νοήματα des Briefs dem Apostel vindicirt, die φράσεις καὶ σύνθεσις aber einem zuschreibt, der das, was vom Apostel ausging und vorgetragen war, wie ein Scholienschreiber aufzeichnete, und den nur Gott wisse, die Ansicht seines Vorgängers Clemens, daß Lukas den Brief für Hellenen übersetzt habe, als unbegründet aufgegeben hat, so hat er durch die Benutzung desselben als eines paulinischen dazu mitgewirkt, daß die Unterscheidung zwischen paulinischem Gedankeninhalte und nicht paulinischer Abfassung nicht weiter beachtet und der Brief in der Folgezeit one weiteres als unmittelbare Schrift des Ap. Paulus angenommen wurde, und schon die alexandrinischen Bischöfe *Dionysius* um die Mitte des dritten Jarh. (bei *Euseb. h. e. VI, 41*), *Alexander* um 312 (bei *Theodoret h. e. 1, 3* und bei *Sokrates h. e. I, 6*), *Athanasius* († 373) in seiner *epist. festal. 39*) *Didymus* († 395) und überhaupt die Väter der griechischen und syrischen Kirche Stellen des Briefs als Aussprüche des Ap. Paulus anführen. — Infolge des überwiegenden Einflusses, welchen die griechische Kirche

1) In der *epist. ad Africanum 9* (*Opera ed. Lommatzsch XVII, p. 31*) u. *ad Matth. 23, 37* (*Op. IV, p. 239*).

2) *Clemens Alex. in Strom. II p. 420. IV p. 514 sq. ed. Sylburg.* — *Origenes de princ. praef. vol. 1, 47; lib. I, 2, 5 u. 7; exhort. ad martyr 44; homil. 9, 3 in Exod.; Select. in psalm. vol. II, 584; comm. in ep. ad Rom. lib. III, 4; IV, 6; V, 1, in Joan. tom. II, 6; X, 11.*

im vierten Jahrh. auf die lateinische gewann, fand die Ansicht von der paulinischen Abfassung des HB. auch im Abendlande Eingang, so daß *Hilarius Pictav.* († 368), *Lucifer Calaritanus* († 371) und dessen Zeitgenosse *Victorinus Afer*, *Philastrius*, Bischof von *Brescia* († c. 387), *Ambrosius* von Mailand († 397), *Rufinus* von Aquileja († c. 411), *Hieronimus* († 420), *Augustinus* († 430) u. A. mehr ihn als Schrift des Ap. Paulus citiren. Zu dieser Wandlung der Ansicht trugen *Augustinus* und *Hieronimus* viel bei. — *Augustinus* zählt *de doctr. christ. II*, 8 vierzehn paulinische Briefe, also den Hebräerbrief mit, und zwar wie aus seiner Schrift *de peccat. merit. et remiss. 1*, 27 zu ersehen, durch die *auctoritas ecclesiarum orientalium* dazu bewogen, one ihn jedoch mit den unbestrittenen paulinischen Briefen in eine Reihe zu setzen, wie er ihn denn gewöhnlich one Verfasseramen citirt. Auf den von ihm geleiteten Synoden von Hippo Regius 393 und Karthago 397 ist noch bestimmt: *Pauli Apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una*, dagegen auf der Synode zu Karthago 419 schon: *epistolarum Pauli Ap. numero quatuordecim*. So lautet auch das Ausschreiben von *Innocenz I ad Exsuperium* (405) und das *decretum Gelasii* 494. — *Hieronimus* äußert sich eingehend über den HB. *de viris illustr. c. 5* und *in epist. 129 ad Dardanum*. In der ersten Stelle schreibt er: *Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non ejus (d. i. Pauli Apost.) creditur propter styli dissonantiam (distantiam), sed vel Barnabae, juxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae, juxta quosdam, vel Clementis Romanae postea ecclesiae episcopi, quem ajunt (ipsi adjunctum) sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone*. Die andere Stelle lautet: *Illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos non solum ab ecclesiis orientis sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli Ap. suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse cujus sit, quum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae Apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utramque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis — quasi canonicis et ecclesiasticis*. Vergleicht man diese beiden Aussagen, so ersieht man, daß *Hieronimus* in der zweiten sich über die angenommenen Verf. des HB. ungenauer als in der ersten ausdrückt, außerdem aber bemüht ist, die *consuetudo* der Lateiner zu rechtfertigen und mit der Ansicht der griechischen Kirche auszugleichen. Demgemäß pflegt er auch, wo er als Ausleger den Ap. Paulus als Verfasser nennt, in der Regel eine die abweichende *consuetudo* der Lateiner andeutende Restriction zuzusetzen; s. die Belege hiefür bei *Del. S. XXI f.*

a. Außer den in der alten Kirche genannten Verfassern, Paulus nebst Lukas und Clemens von Rom und Barnabas, ist von *Luther* Apollon und in neuerer Zeit noch Silas oder Silvanus von *Boehme* S. XL ff.

u. LXXIII f. und von *Mynster* (kl. theol. Schriften 1825 S. 91 ff. u. in d. Theol. Studien u. Krit. 1829 H. 2) vermutungsweise als Verfasser aufgestellt worden. Alle diese Annahmen haben noch in neuester Zeit Vertreter und Verteidiger gefunden. Nur die letztgenannte, daß Silas den Brief verfaßt habe, hat sich wenig Beifall erworben. — Für *Silas* läßt sich auch nur geltend machen, daß er nach Act. 15, 22 ein hervorragendes Mitglied der Jerusalemischen Gemeinde und nach v. 32. prophetisch begabt war, daß die Apostel und Aeltesten ihn nebst Judas genannt Barsabbas zur Ueberbringung des Beschlusses des Apostelconvents über die Aufnahme der gläubigen Heiden, one Beschneidung, in die christliche Gemeinde, mit Paulus und Barnabas nach Antiochia sandten, und daß er dort mit Judas die Brüder durchs Wort ermannte und stärkte (Act. 15, 22. 32), sodann den Apostel Paulus auf seiner Missionsreise durch Kleinasien nach Macedonien begleitete und in Philippi, Thessalonich und Beröa mit ihm für das Evangelium tätig war, so daß Paulus in seinen Briefen an die Thessalonicher Grüße von ihm und Timotheus ausrichtet (Act. 15, 40. 16, 19. 25. 17, 4. 10. 14. 18, 5. 2 Kor. 1, 19 u. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1). Von da an wird er nicht weiter in der Begleitung des Ap. Paulus erwähnt und überhaupt nur noch von Petrus als Ueberbringer seines an die Gemeinden Vorderasiens gerichteten Briefes diesen Gemeinden als πιστὸς ἀδελφός empfohlen (1 Petr. 5, 12). Aber diese Angaben reichen nicht hin, ihm die Abfassung des Hebräerbriefs zu vindiciren.

Viel mehr Anklang hat Luthers Vermutung, daß *Apollos* der Verfasser sei, gefunden. Sie wird von *Bl.*, *Thol.*, *Credner*, *Kurtz* u. v. A. auch noch von *Lün.* in der 4. Aufl. seines Comm. als die allein richtige verteidigt.¹ — Luther äußert sich darüber in der Vorrede auf die Epistel an die Ebräer (1522 zuerst gedruckt; Erlang. Ausg. seiner Werke Bd. 63 S. 154) also: „Aufs erst, daß diese Epistel an die Ebräer nicht St. Paul. noch einiges Apostels sei, beweiset sich dabei, daß im 2. Kap. (v. 3) stehet also: diese Lehre ist durch die, so es selbs von dem Herrn gehört haben, auf uns kommen und blieben. Damit wird es klar, daß er von den Aposteln redet als ein Jünger, auf den solche Lehre von den Aposteln kommen sei, vielleicht lange hernach. Denn St. Paulus Gal. 1 (v. 1) mächtiglich bezeuget, er habe sein Evangelium von keinem Menschen, noch durch Menschen, sondern von Gott selber. — Ueber das hat sie einen harten Knoten, daß sie am 6. und 10. Kap. stracks verneinet und versaget die Buße den Sündern nach der Taufe, und am 12. (v. 17) spricht: Esau habe Buße gesucht und doch nicht funden. Welchs, wie es läutet, scheint wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu sein. Und wiewol man mag eine Glosse darauf machen, so lauten doch die Worte so klar, daß ich nicht weiß obs genug sei. — Wie dem allem,

1) Da die streitige Frage nach dem Verfasser sich nicht nach Majoritäten entscheiden läßt, so habe ich bei den verschiedenen Ansichten nur die Hauptvertretung genannt, zumal *Lün.* eine möglichst vollständige Aufzählung der einzelnen Vertreter geliefert hat.

so ist's je eine ausbündige feine Epistel, die vom Priestertum Christi meisterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das Alte Testament fein und reichlich auslegt. Daß es offenbar ist, sie sei eines trefflichen gelehrten Mannes, der ein Jünger der Apostel gewesen, viel von ihnen gelernt und fast im Glauben erfahren und in der Schrift geübt ist' u. s. w. Ferner sagt er in der Epistel, Hebr. 1, 1–12 (Kirchenpostille am 3. Christtag. Erl. A. Bd. 7 S. 181): ‚Das ist eine starke, mächtige und hohe Epistel, die da hoch herfähret und treibet den hohen Artikel des Glaubens von der Gottheit Christi, und ist ein glaubwürdiger Wahn, sie sei nicht St. Pauli, darum daß sie gar eine geschmücktere Rede führet, denn St. Paulus an andern Oertern pfeget. Etliche meinen, es sei St. Lucä, etliche, St. Apollo, welchen St. Lucas rühmet, wie er in der Schrift mächtig sei gewesen wider die Juden (Ap. Gesch. 18, 24). Es ist ja wahr, daß keine Epistel mit solcher Gewalt die Schrift führet als diese, daß ein trefflicher apostolischer Mann gewesen ist, er sei auch wer er wolle'. — Weiter in dem Sermon von den Sekten 1 Cor. 3, 4 f. (im J. 1537 gehalten, Erl. A. Bd. 18 S. 38): ‚Dieser Apollo ist ein hochverständiger Mann gewest, die Epistel Hebräorum ist freilich sein'. — Die Gründe nun, welche Luther aus c. 6 u. 10 u. c. 12, 17 gegen die Abfassung des Briefs von Paulus oder einem Apostel entnommen hat, sind zwar, wie sich uns aus der Auslegung dieser Stellen S. 156 ff. 300 f. u. 362 f. ergeben hat, nicht stichhaltig; aber vollkommen begründet ist seine Bemerkung, daß 2, 3, wo von dem Verfasser als einem Jünger die Rede ist, auf welchen solche Lehre von den Aposteln kommen sei, mit dem Zeugnisse des Ap. Paulus Gal. 1, daß er sein Evangelium von keinem Menschen, noch durch Menschen, sondern von Gott selbst habe, in Widerspruch steht und gegen die paulinische Abfassung des Briefs zeugt. Ebenso zutreffend ist, was Luther über Inhalt und Diction des Briefs, so wie zur Charakteristik des Briefverfassers und Apollos' bemerkt. Bei allem dem aber erklärt er doch die Meinung Einiger, daß Apollos den Brief geschrieben, nur für eine ihm selbst wahrscheinliche Ansicht, und sagt noch in den *Enarrationes in Genesin* aus seinen letzten Jahren, *ad Gen. 48, 20: auctor epistolae ad Hebraeos quisquis est, sive Paulus, sive, ut ego arbitror, Apollo*. — Mehr haben auch die neueren Verteidiger dieser Ansicht nicht zu erweisen vermocht. *Lün.* erklärt sie für die allein richtige, weil ‚das Charakterbild, welches wir den Notizen der Ap.-Geschichte (18, 24 ff.) und des ersten Korintherbriefs (c. 1–4. 16, 12) zufolge uns von Apollos zu entwerfen genötigt sind, genau mit den Merkmalen übereinstimmt, durch welche der Verf. des HB. unbewußt sich selber gezeichnet hat. — Apollos war kein unmittelbarer Jünger des Herrn, sondern gehörte einer zweiten Generation der Christen an. Von Freunden des Paulus war er tiefer im Christentum unterwiesen und stand mit Paulus selbst in naher Verbindung. — Er war Jude von Geburt, aus Alexandrien gebürtig, vertraut mit der Schrift und befähigt sie auszulegen und anzuwenden und aus ihr den Nachweis zu füren, daß Jesus der Messias sei'. Diese Zeichnung ist im allgemeinen richtig. Nach Act. 18, 24 war Apollos aus

Alexandrien ἀνὴρ λόγιος καὶ δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς, ein redebegabter und der Schrift mächtiger Mann, welcher den Juden aus der Schrift nachwies, daß Jesus der Christ sei (v. 28). Anfangs nur die Taufe des Johannes kennend wurde er von Freunden des Ap. Paulus über den Heilsweg genauer unterrichtet und reiste von denselben empfohlen nach Korinth, wo er in der von Paulus gestifteten Gemeinde zu solchem Ansehen kam, daß eine Partei seine in die Form griechischer Dialektik und Rhetorik gekleidete Predigt der einfachen paulinischen Verkündigung des Evangeliums von dem gekreuzigten Christus vorzog. Diese seine Begabung erkannte auch Paulus an, warnte aber die Gemeinde von Ueberschätzung derselben (1 Kor. 1, 12--2, 16). Noch in seinem ersten Briefe an die Korinther schreibt Paulus (c. 16, 12), daß er Apollos viel ermant habe, zu ihnen mit den Brüdern zu kommen, und daß derselbe zu ihm gelegener Zeit kommen werde. Ob aber Apollos auch in den hebräischen Gemeinden Jerusalems und Palästina's gewirkt hat, darüber wissen wir nichts; und daß auf ihn als Alexandriner die vorwiegend typisch-symbolische Lehrart des HB. passe, ist zwar von Vielen behauptet, aber von Keinem wissenschaftlich erwiesen worden. Die allegorisch-speculative Behandlung der mosaischen Gesetzgebung und alttestamentlichen Geschichte bei Philo ist grundverschieden von der prophetisch typischen Darlegung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung im Briefe an die Hebräer. Und die Uebereinstimmung des in der Apostelgeschichte und im ersten Korintherbriefe von Apollos gezeichneten Charakterbildes mit den Merkmalen, die sich aus dem Hebräerbriefe über die Person seines Verfassers ergeben, ist nicht — wie *Lün.* meint — so frappant und greift nicht so tief, daß ihr gegenüber, bei dem Mangel einer einstimmigen, aus der apostolischen Zeit selber stammenden Tradition, der Umstand, daß unter den Vermutungen der Alten keine auf Apollos als Verfasser gefallen ist, bedeutungslos werde und Tertullians Zeugnis aus der africanischen Kirche bezüglich des Barnabas keiner Beachtung wert sei.

b. Was aber die Ueberlieferung der alexandrinischen Kirche über Paulus als den Verfasser betrifft, so liegt derselben die Annahme zu Grunde, daß Paulus den Brief an die Hebräer in hebräischer Sprache geschrieben habe. Diese Annahme ist aber bloße Voraussetzung ohne geschichtliche Grundlage, da von einem hebräischen Originale des Briefs keine Spur nachweisbar ist, vielmehr der Brief in der morgenländischen wie in der abendländischen Kirche von jeher nur in griechischer Sprache, in welcher ihn schon Clemens von Rom benutzt hat, vorhanden war, auch in Stil und Diction sich nicht als Uebersetzung aus dem Hebräischen, sondern als durchaus originell zu erkennen gibt. Die Annahme einer hebräischen Abfassung ist nur aus der Ueberschrift πρὸς Ἑβραίους erschlossen und ist eben so irrig wie die von Pantänus versuchte und von Clemens Alexandr. wiederholte Erklärung über das Fehlen eines brieflichen Eingangs mit Nennung des Briefschreibers, daß Paulus den Brief nicht habe mit seinem Namen beginnen wollen, um den gegen ihn eingekommenen Hebräern keinen Anstoß zu geben. —

Ueber die, welche sagten, *Clemens von Rom* habe den Brief geschrieben (ἔγραψεν), hat sich Origenes nicht näher ausgesprochen. Daß aber diese Meinung sich nicht auf alte Ueberlieferung gründete, dürfen wir schon daraus schließen, daß Clemens von Alexandrien nur Uebersetzer oder Bearbeiter des Briefs genannt hat. Die Nennung des Clemens von Rom als Schreiber oder Verfasser der HB. ist nur aus der Warnung, daß dessen erster Brief an die Korinther in Gedanken und Sentenzen stark an den Hebräerbrief erinnert, erschlossen und ohne geschichtlichen Wert, da der Brief des Clemens an Originalität und Geisteskraft tief unter dem Hebräerbriefe steht und der Charakter der beiderseitigen Schrift ein viel zu verschiedenartiger ist, als daß beide von *einem* Verfasser herrühren könnten.

Die andere von Clemens Alex. geäußerte Meinung, daß *Lukas* den Hebräerbrief für Hellenen in griechischer Sprache herausgegeben habe, ist in neuerer Zeit von *Hug* (in den späteren Aufl. seiner Einleitung ins N. T.), von *Ebrard* und namentlich von *Delitzsch* (in d. Ztschr. f. Luth. Theol. 1849, II und im Commentar) u. von A. mehr verteidigt worden. Schon *Grotius* hat Lukas für den selbständigen Verfasser des Briefs erklärt, während die Neueren ihm nur die Bearbeitung der vom Apostel Paulus dargereichten Gedanken zuschreiben. Für Lukas läßt sich sowol das reinere Griechisch als die gewandte Periodenbildung anführen, wie denn auch Hebr. 2, 3 von ihm geschrieben sein könnte. *Del.* hat zwar die entschiedenste Verwandtschaft des Hebräerbriefs im Wortschatze und in der Wortfügung mit den Schriften des Lukas, sowie auch ein auffälliges Zusammentreffen in charakteristischen Lehrpunkten zwischen den beiderseitigen Schriften nachzuweisen gesucht. Aber sobald man die in seinem Commentar zerstreuten Erwähnungen von gleichen oder ähnlichen Worten, Gedanken und Lehrpunkten der Reihe nach zusammenstellt, wie besonders von *Lün.* geschehen ist, und *a.* diejenigen, welche auch sonst im N. T., namentlich bei Paulus und Johannes vorkommen, *b.* diejenigen, welche aus der LXX herkommen, *c.* diejenigen, welche teils Gemeingut der griechischen Sprache überhaupt, teils der späteren Gräcität insbesondere waren und nur zufällig zugleich bei Lukas und im Hebräerbriefe ein- oder ein paarmal vorkommen, ausscheidet, so bleibt viel zu wenig übrig, um daraus eine Verwandtschaft der Sprache, wie sie zwischen Werken *eines* Verfassers sich zeigt, erweisen zu können, zumal dem Hebräerbriefe eigentümliche Ausdrücke, wie τελειωσις, προσέρχεται τῷ θεῷ, καθάρσει u. dgl., bei Lukas nicht vorkommen; vgl. *Riehm* II S. 886 f. u. *Lün.* S. 23 ff.

Für die Annahme aber, daß der Ap. *Paulus* selbst den Brief geschrieben habe, für welche *Hofm.* noch in seiner Erklärung des Briefs beharrlich in die Schranken getreten ist, liefern die Aussagen der alexandrinischen Kirchenlehrer (Pantänus, Clemens und Origenes) nach dem S. 400 f. darüber Bemerkten kein Zeugnis bestimmter altkirchlicher Tradition. Die Kritik ist daher auf den Inhalt¹ und die Form des Briefes und die Andeutungen, die sich daraus über den Verfasser ergeben, angewiesen. Aus dem *Inhalte* ist mit *Zahn* (R. E. V S. 668) u. A.

zu entnehmen, daß der Verfasser ein jüdischer Christ war, welcher (wie auch die Leser) seine Bekehrung zu Christo den persönlichen Jüngern Jesu verdankte (2, 3), mit Timotheus in Verbindung stand (13, 23), eine Zeitlang unter den Lesern gelebt hatte (13, 18) und von ihren Erlebnissen und Zuständen unterrichtet mit der Autorität eines angesehenen Lehrers ihnen gegenüberreten konnte. Daß er selbst ein Glied der angeredeten Gemeinde gewesen, läßt sich nicht mit *Köstlin* aus dem Briefe erweisen. Zwar behauptet noch *Hofm.* S. 522, daß 2, 3 nur besage, der Verf. habe das, was Jesus gelehrt aus dem Munde seiner Jünger vernommen, was von Paulus ebensogut wie von Anderen gelte. Aber wir haben dagegen schon S. 23 nachgewiesen, daß der Verf. dort sich mit denen zusammenfasse, welche das Evangelium durch Apostel oder unmittelbare Jünger des Herrn empfangen haben, oder mit anderen Worten, daß er sich unter diejenigen mitbegreift, welche die Heilsverkündigung Jesu durch die Ohrenzeugen derselben überkommen haben¹. — Auch der Tatbestand, daß der Verf. sein Sendschreiben weder mit apostolischem Gruße und Namensnennung begonnen hat, noch in demselben irgendwo seine Person hat kenntlich hervortreten lassen, läßt sich genügend nur daraus erklären, daß der Brief nicht von Paulus geschrieben ist (vgl. S. 4). Dagegen lassen sich wie aus der Nachricht über Timotheus (13, 23), so aus den Notizen 10, 34 (bei der richtigen Lesart τῶς δεσποταῖς), 13, 18 f u. 24 weder für noch wider die paulinische Abfassung begründete Folgerungen ziehen. Jeder soliden Grundlage aber entbehrt sowol die aus der Anführung des A. T. nur nach der LXX, auch da wo diese Uebersetzung vom Grundtexte abweicht, gezogene Folgerung, daß der Verf. gar keine oder nur sehr ungenügende Kenntnis des Hebräischen besessen habe, als auch die auf vermeintliche Verstöße gegen die Einrichtung des jüdischen Tempels und Cultus basirte Behauptung, daß Paulus, der längere Zeit in Jerusalem gelebt, den Brief nicht geschrieben haben könne. Die Auslegung hat uns vielmehr ergeben, daß der Verf. trotz der Anführung der alttestamentlichen Citate nach der LXX den Grundtext gekannt und beachtet hat, nirgends aus Fehlern der griech. Uebersetzung argumentirt, öfter aber in freier Weise von dem alexandrinischen Texte abweicht. Vgl. die Erklärung sämtlicher Citate des Briefs, und beson-

1) So urtheilt auch noch *Zahn* S. 671: „Hebr. 2, 3 f. kann Paulus nicht geschrieben haben, denn nicht von der geschichtlichen Kunde über Jesu Leben und Lehre, welche auch Paulus durch Vermittlung der Jünger Jesu empfangen hat, sondern von dem Worte des Heils, welches Jesus zuerst gepredigt hat, also von dem den Glauben erzeugenden „Evangelium Christi“ (Gal. 1, 7. Röm. 16, 25) sagt der Verf., daß es zu ihm wie zu den Lesern durch die Ohrenzeugen der Predigt Jesu in zuverlässiger Weise und unter dem begleitenden Zeugnis von Wundertaten gelangt sei, was sich mit der Aussage des Paulus Gal. 1, 11 f., mit der Art, wie er sich stets neben die übrigen Apostel stellt, und mit der Geschichte seiner Bekehrung schlechterdings nicht verträgt. — Für den neuesten Verteidiger der paulinischen Abfassung, Biesenthal, ist es bezeichnend, daß er es nicht einmal nötig findet, diese Stelle mit seiner Annahme auszugleichen“.

ders die Anmerk. zu 10, 5 S. 278 und die Erklärungen zu 10, 37 S. 307 u. zu 12, 15 S. 359. Und die Beschreibung der Einrichtung des alttestamentlichen Heiligtums und levitischen Cultus hat er nicht aus der Beschaffenheit des damaligen jüdischen Tempels, sondern durchweg aus dem mosaïschen Berichte über die Stiftshütte und das levitische Priestertum geschöpft. Vgl. hiefür die Erklärung zu 9, 2—5, besonders S. 224 ff., zu 10, 11 Anm. 1 S. 283 u. zu 7, 27 S. 198 f. — Auch im Lehrgehalte des Briefs liegt kein Widerspruch gegen Paulus vor. Die dogmatische Grundanschauung ist im ganzen und großen dieselbe wie in den paulinischen Briefen. Nur hat die dogmatische Uebereinstimmung durch den besonderen Inhalt und Zweck des Briefs eine individuelle Färbung erhalten, worauf sowol das Zurücktreten der Auferstehung Christi, die nur 13, 20 gelegentlich erwähnt ist, als in der Fassung des Begriffs der πίστις (c. 11, 1 ff.) das Fehlen des bei Paulus vorherrschenden Gegensatzes der πίστις gegen den νόμος und die ἔργα νόμου und manche andere Eigentümlichkeit des Briefes zurückzuführen ist.

Entscheidend gegen Paulus als Verfasser spricht auch *Stil und Darstellungsweise* des Briefes. Schon Origenes vermifste in demselben τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, der sich ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ τ. ἔ. τῇ φράσει bekenne, und bemerkte weiter, daß der Brief συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα d. h. in der Wortfügung reiner hellenisch sei, was jeder, welcher Stilunterschiede zu unterscheiden weiß, wol zugestehen würde (s. die griech. Worte oben S. 4 Anm. 2). Dieser Unterschied war schon dem Clemens von Alex. aufgefallen, wie denn darauf überhaupt die im Altertum verbreitete Annahme von der hebräischen Abfassung des Briefes basirt. Das über diesen Unterschied auch von der Mehrzahl der neueren sprachkundigen Ausleger gefällte Urteil hat *Lün.* S. 12 f. in folgende Sätze zusammengefaßt: „Nicht blos durch ein reineres Griechisch, dem Hebraïsmen meist nur in den aus dem A. T. entlehnten Citaten sich beigemischt finden, zeichnet der Brief sich aus; er ist auch periodisch abgerundeter und rhetorischer. Während Paulus mit der Sprache ringt, um die zuströmende Gedankenfülle in Worte zu fassen, und grammatische Unregelmäßigkeiten, Structurwechsel und Anacoluthien nichts seltenes bei ihm sind, verläuft die Rede des Hebräerbriefs überall in glatter Leichtigkeit. Das harmonische Ebenmaß der Satzglieder bleibt auch da, wo Parenthesen von längerem Umfang sich einschalten, ungestört (vgl. 7, 20—22); ja Parenthese wird in Parenthese eingenistet und dennoch kehrt der Verfasser mit Sicherheit zur begonnenen Structur zurück (vgl. 12, 18—24). Auf Wortlaut und musikalischen Tonfall (vgl. z. B. 1, 1—4. 7, 1—3), auf effectvolle Wortstellung (vgl. z. B. 7, 4) wird überall der größte Fleiß verwendet, und auch der Gebrauch der Partikeln und Participien verhält durchgängig stilistische Kunst und erlernte Rhetorik. Während dem Ap. Paulus es überall nur um die Sache selbst, die er vorträgt, nie zugleich um eine schöne Form ihrer sprachlichen Einkleidung zu tun ist, und auch die affectvollsten Ergüsse einer natürlichen Beredsamkeit

immer nur unmittelbare Erzeugnisse des Augenblicks sind, erstreckt sich im Hebräerbrief das Streben nach Wolklang und Redeschmuck bis auf die Einzelheiten des Ausdrucks und der Wendungen hin'. — Dagegen hat *Hofm.* S. 555 ff. die Einzelheiten einer anderen als paulinischen Sprachweise, die eine Verschiedenheit des Sprachvorrats zu erkennen geben sollen, in drei Reihen: 1. Gebrauch derselben Worte in anderer Bedeutung, 2. anderer Wörter für dieselbe Sache, 3. anderer Wortformen, geteilt und alle dem Brief eigentümlichen Wörter, Wortformen und syntaktische Besonderheiten der Reihe nach teils aus der verschiedenen Bedeutung synonyme Ausdrücke, teils aus der Eigentümlichkeit des Anlasses und Zweckes und des damit gegebenen Inhalts des Briefes erklärt, außerdem aber noch geltend gemacht, daß auch fast in jedem Briefe des Paulus einzelne besondere Worte sich finden, die in den anderen paulinischen Briefen fehlen. — Was ist aber mit dieser Erklärung, selbst ihre Richtigkeit ausnahmslos angenommen, bewiesen? *Hofm.* selbst zieht daraus S. 560 nur das Resultat, daß diese Einzelheiten den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefs zwar nicht beweisen, aber doch mit der geschichtlichen Ueberlieferung, welche Paulus als Verfasser bezeichnet, nicht schlechthin unverträglich sind. — Hierauf hat er, die den Brief unter den neutestamentlichen Schriften auszeichnende größere Reinheit und schwächere hebräische Färbung der Sprache, ferner die gewaltigere Wortstellung und sorgfältigere Beachtung des Tonfalls, den glücklicheren Periodenbau, welchen auch längere Zwischensätze nicht stören, die größere Ruhe und Feierlichkeit des one die vielen dialektischen Unterbrechungen klar und voll dahinfließenden Vortrags' besprochen und darüber sich dahin erklärt: 'Was zuvörderst die Abwesenheit dialektischer Unruhe anlangt, so gleicht dem Briefe in dieser Beziehung vor allem der Brief an die Epheser, aber auch der an die Kolosser. Er ist gleich jenem eine geschriebene Rede, die nur zuletzt in die Briefform ausgeht. Dialektische Wendungen waren in keinem von beiden am Orte, weil es nicht galt, etwas mit den Lesern zu erörtern, sondern im Zusammenhange darzulegen, was sie wissen sollten, und ans Herz zu legen, was sie tun sollten. Daß der Brief mit einer wolgegliederten Periode beginnt, ist richtig. Aber dann folgt bis 5, 7—10 keine mehr, die ihr gleicht, und nach dieser keine mehr außer 12, 18—24. Und solche alle Zwischensätze glücklich überwindende Perioden zu bauen vermochte auch Paulus. Von Tit. 3, 4—7 abgesehen haben wir ihresgleichen Röm. 2, 17—23; Ephes. 4, 13—16. Phil. 1, 7—11 gefunden, wenn wir anders dort die richtige Verbindung der Sätze herausgestellt haben. Dagegen hat Hebr. 6, 16—20, wo sich immer ein Relativsatz an den andern hängt, seinesgleichen an der langathmigen Periode, mit welcher der Brief an die Epheser beginnt, Hebr. 13, 1 ff. seinesgleichen an Röm. 12, 9 ff.' — Mit dem allen ist aber das aus der Verschiedenheit des Sprachcolorits und der Wortfügung schon von dem gelehrten und in der griechischen Literatur wolbewanderten Origenes gegen die paulinische Abfassung des Briefs geltendgemachte Bedenken in keiner Beziehung entkräftet.

Wer one vorgefaßtes Urteil auch nur den wolgegliederten Eingang des HB. c. 1 mit Ephes. c. 1 vergleicht, wird die Verschiedenheit der Darstellung warnnehmen. Und gleicht denn wirklich die Gedankenverknüpfung durch Relativsätze Hebr. 6, 16—20 der langathmigen Periode in c. 1 des Epheserbriefs, oder die Darstellungsweise Hebr. 13, 1 ff. der in Röm. 12, 1 ff. so, wie man von *einem* Verfasser beider Briefe erwarten könnte? — Noch weniger befriedigt *Hofm.*'s Urteil über die größere Sprachreinheit des Hebräerbriefs S. 361, daß nämlich dieselbe, freilich befremden würde, wenn der Verf. an palästinensische Juden schriebe, sich aber gar wol begreift, wenn er an die griechisch redenden und griechisch gebildeten Juden Antiochia's schrieb, welche auch in der sprachlichen Sorgfalt, die er an seine Zuschrift wendete, einen Beweis sahen, wie ernstlich es ihm darum zu tun war, ihnen das Beste zu bieten, was er vermochte. Denn erstlich ist die angenommene Bestimmung des Briefs nicht für palästinensische, sondern für die griechisch gebildeten Juden Antiochia's eine bloße Voraussetzung, und zweitens gab es auch in Jerusalem und Palästina griechisch gebildete Juden, die Redebegabtheit werden zu schätzen gewußt haben (vgl. Act 4, 36 mit 11, 24). — Uebrigens scheint *Hofm.* selbst alles bisher Angeführte nicht für hinreichend überzeugungskräftig gehalten zu haben, da er seine ganz ausführliche Erörterung über die vorliegende Frage S. 561 mit der Bemerkung schließt: ‚bleibt übrigens nach allem dem eben doch der Eindruck nach, daß der Brief eine ruhigere Haltung zeigt und in vollerm Flusse einhergeht als irgend ein anderer paulinischer Brief, so bleibt auch zu bedenken, daß die Umstände, unter denen er geschrieben ist, soweit wir sie ersehen können, mehr als sonst wol in dem Berufsleben des Apostels darnach angetan waren, ihm die Abfassung einer solchen Zuschrift zu ermöglichen. — Aber waren denn diese Umstände, soweit wir sie ersehen können, wirklich darnach angetan, daß die Annahme: ‚Paulus hatte, als er aus seiner fünfjährigen Haft freigekommen war und warscheinlich in einer Hafenstadt Italiens nur die Rückkunft des Timotheus erwartete, um die für den Fall seiner Freigebung schon länger her beabsichtigte Reise in das Morgenland anzutreten, in dieser Wartezeit die ungewonte Muße, die ihm ermöglichte, das vorauszusendende Schreiben, dessen Erfolg ihm ein so schweres Anliegen sein mußte, mit aller Sorgfalt anzugestalten‘ (*Hofm.*), als warscheinlich gelten könnte? Bei Abfassung des Philipperbriefs, in welchem Paulus Aussicht auf baldiges Freikommen aus seiner Gefangenschaft hegt, war Timotheus bei ihm und Paulus spricht die Hoffnung aus, ihn bald zu den Philippnern zu senden und auch selbst bald zu ihnen zu kommen (2, 23 u. 24). Von einer Gefangenschaft des Timotheus findet sich weder im Philipperbriefe noch in einem anderen Briefe Pauli aus seiner Gefangenschaft irgendwelche Andeutung. Hätte nun Paulus bald, nachdem er aus seiner fünfjährigen Haft freigekommen, den Brief an die Hebräer geschrieben, so hätte er ihnen nicht mit den Worten $\gamma\upsilon\omega\sigma\chi\epsilon\tau\epsilon\ \tau\omicron\nu\varsigma\ \alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu\varsigma\ \tau\iota\mu\omicron\theta\epsilon\omicron\nu\varsigma\ \alpha\pi\omicron\lambda\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu\varsigma$ die Freilassung dieses seines in Italien aufgehältlichen Gehilfen, one der Verhaftung desselben zu ge-

denken, mittheilen können. — Nach dem allem können wir die paulinische Abfassung des Hebräerbriefs nicht für begründet erachten,

c. Demnach bleibt unter den im Altertum genannten Verfassern nur *Barnabas* übrig, welcher den Brief verfaßt haben kann. — *Barnabas*, eigentl. *Joses* heißend, von den Aposteln *Βαρνάβας ὁ ἐστὶν μεθερμηνεύμενος υἱὸς παρακλήσεως* zubenannt und unter diesem Namen dann stets im N. T. genannt, war ein Levit aus Cypren, der zeitweilig in Jerusalem wonte, wo er einen Acker besaß, welchen er verkaufte und den Erlös den Aposteln für die Bedürfnisse der Gemeinde übergab (Act. 4, 36 f.). Er fürte den Saulus (Paulus) als derselbe nach seiner Bekehrung zu Christo nach Jerusalem kam, bei den Aposteln ein, ihnen dessen wunderbare Bekehrung erzählend, so daß Paulus mit ihnen frei verkehren und den Namen des Herrn verkündigen konnte (Act. 9, 27 ff.). Als hierauf Männer von Cypren und Cyrene nach Antiochia kamen und dort den Herrn Jesum predigten, sandte die jerusalemische Gemeinde Barnabas dorthin, damit er als *ἄνθρωπος ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως* die Gläubiggewordenen ermannte, festen Herzens bei dem Herrn zu bleiben. Von da begab sich Barnabas nach Tarsus und holte Paulum nach Antiochia, wo beide dann ein Jahr lang in der Gemeinde wirkten (Act. 11, 20), alsdann eine Beisteuer aus dieser Gemeinde nach Jerusalem überbrachten und Johannes mit den Zunamen Markus dorthin mitnahmen (11, 30. 12, 23). Hierauf wurden Barnabas und Paulus von der Antiochenischen Gemeinde für den Missionsdienst abgeordnet und unternahmen eine erfolgreiche Missionsreise, auf welcher Markus sie begleitete (Act. 13 u. 14). Nach Vollendung derselben, als Judaisten in Antiochia einen Aufruhr gegen Paulus und Barnabas wegen der Aufnahme von Heiden, one Beschneidung, in die Gemeinde erregten, wurden beide nach Jerusalem gesandt, um diese Streitfrage von den Aposteln und Aeltesten entscheiden zu lassen, worauf sie mit dem Decrete des Apostelconvents wieder nach Antiochia zurückkehrten (Act. 15). Wenige Tage hernach entschloß sich Paulus zu einer zweiten Missionsreise mit Barnabas, wollte aber den Markus, weil derselbe auf der ersten sich von ihnen zurückgezogen hatte, nicht wieder mitnehmen, worüber beide sich entzweiten, so daß Paulus mit Silas die Reise durch Syrien und Cilicien antrat, Barnabas aber mit Markus, seinem Neffen (Kol. 1, 10) sich nach Cypren einschiffte (Act. 15, 38—41). — Damit brechen die Nachrichten des N. T. über Barnabas ab; denn die weitere Erwähnung desselben Gal. 2, 1. 9. 13 gehört in die frühere Zeit und aus 1 Kor. 9, 6 ergibt sich nur so viel, daß Barnabas später noch Missionsreisen ausföhrte, bei welchen er warscheinlich mit Timotheus bekannt wurde. Daß aber die Entzweigung mit Paulus nicht dauernd war, erhellt schon daraus, daß wir Markus, um dessen willen sie sich entzweit hatten, später wieder unter den Mitarbeitern des Paulus finden (Kol. 4, 10. Philem. v. 1. 2 Tim. 4, 11).

Die patristischen Sagen über die ferneren Unternehmungen und Erlebnisse des Barnabas sind nicht verbürgt¹⁾; aber schon die neustest.

1) So schon die vom alexandr. Clemens überlieferte Notiz, daß Bar-

Ueberlieferung über ihn genügt, um das Zeugnis Tertullians aus der africanischen Kirche, daß er den HB. geschrieben, für begründet zu halten. Dafür haben sich *J. E. Chr. Schmidt* (hist. krit. Einl. ins N. T. I S. 289 ff.), *Twisten* (Dogmat. I S. 295 der 4. A.), *Ullmann* (Studien u. Krit. 1828, II) *Thiersch* (*de epist. ad Hebr.*), *Wieseler* (Chronol. des apost. Zeitalt. S. 504 ff. u. Untersuch. über d. HB. Kiel 1861), *Ritschl* (theol. Studien u. Krit. 1866) u. A. mehr erklärt. Denn der Umstand, daß in der abendländischen Kirche keine von Tertullian unabhängige Tradition über Barnabas als Verf. existirt, berechtigt nicht zu der schon S. 399 widerlegten Annahme, daß Tertullian nur seine Privatmeinung geäußert habe. Noch weniger macht die Thatsache, daß Clemens von Rom Barnabas nicht als Verfasser genannt hat, und Irenäus sowie Cajus und der muratorische Fragmentist den HB. nicht zu den paulinischen Briefen rechnen, die Annahme notwendig, daß in Rom und im europäischen Abendlande nach Clemens von Rom nicht nur das Wissen um die Abfassungsverhältnisse, sondern sogar auch das Wissen um die Existenz des Briefs gänzlich abhanden gekommen und eine erneuerte Kenntnisnahme desselben erst durch Import von auswärts, sei es von Alexandrien oder von Kleinasien aus veranlaßt worden sei (*Kurtz*). Das Verhalten der abendländischen Kirche, daß namentlich Irenäus in seinem antignostischen Werke *adv. haeres.* und selbst noch Cyprian von dem HB. keinen Gebrauch machen, läßt sich daraus hinreichend begreifen, daß man wußte, der Brief sei nicht von Paulus und überhaupt von keinem Apostel verfaßt. Ganz nichtig ist aber der gegen Barnabas als entscheidend vorgebrachte Grund, daß Barnabas ein Levit war und längere Zeit in Jerusalem seinen Wonsitz hatte, dort sogar ein Grundeigentum besaß, folglich über die dermalige Einrichtung des Tempels zu Jerusalem genauer unterrichtet sein mußte, als es bei dem Verfasser unsers Briefes der Fall war (*Lün.* u. *Kurtz*), zu welchem letzterer S. 47 noch hinzufügt, daß Barnabas wegen seines längeren Aufenthaltes in Jerusalem der aramäischen (hebr.) Landessprache werde mächtig gewesen sein und den Brief aramäisch geschrieben haben, da die griechische Sprache warscheinlich nur der geringeren Anzal der dortigen Hellenisten und höher gebildeten Palästinenser so geläufig war, um eine darin abgefaßte Schrift verstehen zu können. Diese längst widerlegten Argumente sollten doch endlich aus den auf Kenntnis der nationalen Verhältnisse Palästina's zu Christi und der Apostel Zeiten¹ und auf richtiges Verständnis des Briefes Anspruch machenden Com-

nabas einer der 70 Jünger gewesen sei, noch mehr die Erzählungen in den Clementin. Homilien, welche ihn in Alexandrien wirken und dort den römischen Clemens bekehren lassen, und die der Clementin. Recognitionen, wonach er schon zu Christi Lebzeiten in Rom predigend aufgetreten sei, und vollends gar die noch spätere Sage, daß er die Gemeinde zu Mailand gegründet habe. Alle diese Sagen entbehren jedes historischen Wertes.

1) Man vgl. hierüber doch nur *Schürer*, Lehrb. der neutest. Zeitgeschichte S. 376 ff.

mentaren verschwinden! — Mit vollem Rechte sagt daher Zahn S. 671: „Es ist überhaupt nichts erhebliches dagegen zu sagen, daß der λόγος παρακλήσεως (Hebr. 13, 23) von dem υἱὸς παρακλήσεως (Act. 4, 36) geschrieben sei“. Auch B. Weiß (Lehrb. d. bibl. Theol. des N. T. S. 476) bemerkt, „daß nur die Barnabashypothese einen wirklichen traditionellen Anhalt hat und die Eigentümlichkeiten unseres Briefes allseitig zu erklären vermag“.

2. *Ort und Zeit der Abfassung.* — Den Ort, von wo der Hebräerbrief geschrieben, anlangend, haben mehrere neuere Ausleger aus ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας 13, 24 zuversichtlich geschlossen, daß derselbe außerhalb Italiens zu suchen sei. (vgl. Schulz, Bl., Kurtz S. 48 u. 40 ff. u. A.). Wir haben aber dagegen schon S. 395 f. nachgewiesen, daß aus diesen Worten dieser Schluß sprachlich nicht zu begründen sei, und wollen teils zum Belege dafür, daß das griechische Sprachgefühl hierüber anders urteile als das unserige, teils zur Widerlegung der Behauptung von Kurtz, daß griechische Väter, welche doch das Griechische als ihre Muttersprache redeten, wenn sie wegen 13, 24 Rom als Abfassungsort annahmen, es mit den Worten eben nicht genau genommen haben, noch das von Zahn S. 666 beigebrachte Beispiel aus *Pseudoign. ad Her. 8*: ἀσπάζονται σε . . . πάντας οἱ ἀπὸ Φιλίππων ἐν Χριστῷ, ὅθεν καὶ ἐπέστειλά σοι anführen. Damit ist freilich noch nicht positiv bewiesen, daß unser Brief in Rom, oder, wie andere meinten, in irgend-einer Hafenstadt Italiens geschrieben worden, aber doch so viel festgestellt, daß dieser Annahme nichts Triftiges entgegensteht. Um sie zur Gewißheit zu erheben, dazu reicht auch die alte Unterschrift des Briefes: πρὸς Ἑβραίους ἐγράφη ἀπὸ τῆς Ἰταλίας διὰ Τιμοθέου nicht hin, da diese schwerlich auf alter geschichtlicher Ueberlieferung beruht, sondern wahrscheinlich nur aus der Annahme, daß Paulus den Brief geschrieben hat und Timotheus in Rom gefangen gewesen, gefolgert ist. Bei dem gänzlichen Mangel an zuverlässiger Ueberlieferung über die späteren Schicksale des Barnabas läßt sich überhaupt der Ort der Abfassung des Briefs nicht mit Bestimmtheit ermitteln und aus der Bestellung eines Grusses italienischer Christen nur eine Stadt Italiens mit Wahrscheinlichkeit erschließen.

Auch die *Zeit* der Abfassung läßt sich bei dem eben erwänten Umstande nicht genau bestimmen. — Daß der HB. noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse, will noch Lün. daraus erweisen, daß ihm durchgehends die Voraussetzung zu Grunde liege, daß der levitische Tempeldienst noch fortbestehe, wie sich aus 8, 4 ff. 9, 6 ff. 13, 10 ff. und besonders 9, 9, auch aus 7, 8. 20. 8, 13. 10, 2 ergebe, wozu noch komme, daß überhaupt in einem großen Teile des Briefinhalts dem Wane der Leser, daß one fortwährende Teilnahme am levitischen Tempel- und Opfercultus das Erlangen des ewigen Heils nicht möglich sei, entgegengetreten werde. Aber diese letztere Meinung haben wir schon in der Auslegung wiederholt als grundlos und irrig zurückweisen müssen. Auch für das Fortbestehen des levitischen Tempeldienstes liefern die meisten der angeführten Stellen keine stichhaltigen Belege. Nur 8, 13,

wo der A. Bund als ἕγγυς ἀφανισμοῦ bezeichnet ist, mag mit Rücksicht darauf geschrieben sein, daß der Tempelcultus zur Zeit noch ein Scheindasein hatte. Doch handelt der Verf. auch 8, 13 nicht vom Judentum und Christentum in ihrer geschichtlichen Erscheinung, sondern von den beiden διαθήκαι in ihrer göttlichen Wirklichkeit, nicht von dem mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels eingetretenen ἀφανισμός, sondern von der laut 9, 15 ff. mit dem Versöhnungstode Christi seinem Wesen nach erfolgten Aufhebung des A. Bundes (vgl. S. 219). Auch aus dem Fehlen irgendwelcher Andeutung oder Voraussetzung, daß der Tempel und sein Cultus nicht mehr bestehe, kann nicht geschlossen werden, daß er noch bestand. Denn es ist nicht — wie Kurtz S. 50 urteilt — „unwiderleglich war, was *Schneckenburger* (Theol. Studien u. Kritiken 1859 S. 289 f.) bemerkt: „Wenn der Verf. sich so sehr Mühe gibt, das Nichtmehrgelten des alten Gottesdienstes zu demonstrieren, wenn er dazu alles aufbietet, was von alttestamentl. Vorhersagungen aufgetrieben werden kann, wenn er dazu die Typik des alten Gottesdienstes selbst benutzt: würde er nicht gerade das schlagendste Argument vergessen haben, wenn er den wirklich geschehenen ἀφανισμός (8, 13) desselben übergangen hätte? Mußte er nicht notwendig diese göttliche κλίαις über das Veraltete anführen?“ Denn für Judenchristen lieferte das Factum der Zerstörung Jerusalems und des Tempels keinen überzeugenden Beweis von der Aufhebung des A. Bundes. Stadt und Tempel waren ja schon früher einmal zerstört und doch nach 70 Jaren wieder aufgebaut worden, und die Juden hoffen noch heutiges Tags auf eine Wiederherstellung des Tempels und Opfercultus durch den Messias. — Mit mehr Grund läßt sich die Abfassung unsers Briefes vor dem Ausbruche des jüdisch-römischen Kriegs daraus schließen, daß wäre derselbe bereits ausgebrochen gewesen, bestimmte Beziehungen darauf nicht fehlen würden, oder, wie richtiger zu sagen wäre, daraus, daß der in dem Briefe vorausgesetzte Zustand der jüdischen Christenheit Palästina's keine Spur von Kriegsunruhen und dem in diesem Kriege zu Tage tretenden Fanatismus der Juden enthält. Die Gemeinde hat zwar mancherlei Leiden um ihres Bekenntnisses willen zu tragen; aber sie hat früher schon Schwereres erduldet (10, 32 ff.). Irrig ist es aber, in 10, 32 ff. eine Erinnerung an die im J. 64 unter Nero über die Christengemeinde zu Rom verhängte Verfolgung zu suchen, und auch die Hinrichtung des Paulus wie vielleicht aus 13, 7, bestimmter aber aus dem Anschlusse des Timotheus an den Verfasser unsers Briefs (13, 23) mit Kurtz S. 44 u. 51 zu erschließen, selbst wenn der Brief nach Rom bestimmt gewesen wäre. Timotheus war zwar bei Paulus während dessen (erster) römischer Gefangenschaft (Phil. 1, 1. Kol. 1, 1. Philem. 1), befand sich aber, als Paulus aus seiner (zweiten) Gefangenschaft den zweiten Brief an Timotheus schrieb, in Asien als Vorsteher oder Leiter einer dortigen Gemeinde, warscheinlich in Ephesus, und wird von Paulus gebeten, bald zu ihm zu kommen (2 Tim. 4, 9. 11. 21). Daraus ergibt sich, selbst wenn man keine zweite röm. Gefangenschaft des Apostels anerkennt und seinen zweiten Brief an Tim. aus seiner

ersten Gefangenschaft zu Rom geschrieben sein läßt, doch unverkennbar so viel, daß Timotheus früher schon zu Zeiten von Paulus getrennt war, so daß für die Annahme, Timotheus sei erst bei oder nach dem Märtyrertode des Apostels in Rom verhaftet gewesen und frei gelassen worden, jeder sichere Anhaltspunkt fehlt. Wenn aber, wie die geschichtlichen Data der Pastoralbriefe fordern, Paulus aus der ersten römischen Gefangenschaft freigekommen ist, wie er Phil. 1, 25 f. zuversichtlich hofft, so kann nach seiner Freilassung doch Timotheus verhaftet worden und wieder freigekommen noch vor der zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels in Italien gewesen sein, so daß Barnabas von dort aus den Hebräern seinen Besuch mit Timotheus in Aussicht stellen konnte. — Hiernach würde unser Brief innerhalb der Jahre 64—67 geschrieben sein. Etwas später, nämlich ins J. 80 setzt ihn Zahn S. 667 f. für den Fall, daß er nicht in Rom oder Italien verfaßt, sondern nach Rom an die dortige judenchristliche Gemeinde gerichtet gewesen wäre, da, wenn man sich erst von der Meinung losgemacht hat, daß die Leser an irgendwelchem Tempelcultus sich beteiligen oder dazu geneigt seien, nicht nur kein Grund zu der Annahme einer Abfassung vor dem J. 70 bestehe, sondern auch die wiederholte Forderung, daß der Verf. die Zerstörung des Tempels als Argument habe verwenden müssen, unberechtigt sei, so lange nicht bewiesen ist, daß die Leser in Gefahr waren, zum jerusalemischen Tempelcultus abzufallen. — Mit dieser Zeitbestimmung würde zwar die Verwendung des HB. in dem gleich nach Domitians Tode (96) geschriebenen Briefe des Clemens noch vereinbar sein, aber die Annahme von Holtzm., Köstl. u. A., daß er erst in der Zeit Domitians 81—96 geschrieben sei, so wie jede noch spätere Abfassung ausgeschlossen sein. Nur ist freilich die angenommene Bestimmung des Briefs für die römische Gemeinde sehr unwahrscheinlich.

II. Bestimmungsort und Leserkreis des Hebräerbriefs.

Die Ueberschrift $\pi\rho\varsigma \text{ Ἑβραίων}$ ist, wenn auch nicht von dem Verfasser bei Absendung des Briefs an seinen Bestimmungsort, so doch ohne Zweifel von den Empfängern bei abschriftlicher Mitteilung desselben an andere Gemeinden oder bei seiner Vereinigung mit anderen apostolischen Briefen ihm vorgesetzt worden. Ἑβραῖοι bezeichnet die Leser als Christen hebräischer Herkunft im Gegensatz von Ἕλληνες Christen heidnischer Abstammung, wie z. B. Paulus 2 Kor. 11, 22, Phil. 3, 5 sich Ἑβραῖος nennt und wie Josephus (*Antt.* II, 9, III, 6, 7, 10, 6, X, 10, 6. c. *Ap.* I, 22) und Philo (*de somn.* II, 38 u. 6.), wenn sie auf den sprachlichen Gegensatz zu anderen Völkern reflectiren, diese Benennung von den Juden, und die Kirchenväter (*Clem. homil.* I, 9, VIII, 5, 7 u. 8., *Clem. Alex. Strom.* I, 1 §. 11, *Iren.* III, 1, 2, *Euseb. h. e.* III, 4, 8, IV, 5, 2) sie von den Christen jüdischer Abstammung gebrauchen; nicht im Gegensatz zu Ἕλληνοίτιαι

(Act. 6, 1. 9, 29) griechisch redenden und mit griechischer Bildung vertrauten Judenchristen. Denn daß der Brief für judenchristliche Leser griechischer Sprache und Bildung bestimmt gewesen, das erhellt unzweifelhaft aus seinem Inhalte und Zwecke und ist auch allgemein anerkannt. Und daß er nicht an Judenchristen in unbestimmter Allgemeinheit, wie nach älterem Vorgange noch *Schwegler* (nachapost. Zeitalter II S. 304) angenommen hat, sondern an einen bestimmten, örtlich begrenzten Leserkreis, und zwar an eine Gemeinde, mit deren Zuständen und Bedürfnissen der Verfasser genau bekannt war, gerichtet gewesen, das ergibt sich aus den vielen persönlichen Beziehungen (5, 12. 6, 10—12. 10, 32. 12, 4. 13, 7. 10) und ganz unleugbar aus 13, 23, wo der Verf. den Lesern seinen baldigen Besuch ankündigt. — Wo wir aber diese hebräischen Christen zu suchen haben, darüber gehen die Meinungen der Ausleger so weit auseinander, daß man auf fast alle Gegenden und Ortschaften Kleinasiens und Syriens, Alexandriens und Europa's von Macedonien bis nach Spanien hin geraten hat; s. die Aufzählung bei *Lün.* S. 36 f. Noch von den neueren und neuesten Erklärern nehmen viele Jerusalem oder Palästina, andere Antiochia, wieder andere Alexandria, und noch andere Italien oder Rom als Bestimmungsort an.

a. Ziehen wir zuvörderst *Italien* oder *Rom* in betracht, so haben sich nach *Wetstein* (*Nov. Test. II, 386*) in neuerer Zeit dafür erklärt: *Köstlin* (*Theol. Jahrb. v. Baur u. Zeller 1850 S. 242*), *Holtzmann* (*Theol. Studien u. Kritiken 1859 S. 297 ff.*, in *Bunsen's Bibelw. VIII u. zuletzt im Bibel-Lexic. II S. 625*), *Kurtz* (S. 42 ff.), *Mangold* zu *Bleek's Einl. ins N. T. 1875 S. 612*), *Ewald* mit der Modification, daß die Leser etwa in Ravenna lebten, (*Gesch. des V. Isr. VI S. 638 u. das Sendschreiben a. d. Hebr.*), *Alford*, *Renan* u. A. — Das Hauptgewicht für diese Ansicht legt *Kurtz* auf den Gruß der οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας 13, 24, indem diese Grüßenden nur außerhalb Italiens befindliche italische Christen sein könnten, allerdings nicht alle Italiener, aber selbstverständlich alle die, welche mit dem Verf. zur Zeit sich an demselben Orte befanden. Aber die Behauptung, daß diese Deutung des ἀπὸ τῆς Ἰταλίας allein dem griechischen Sprachgebrauche gemäß sei, haben wir schon zu 13, 24 und noch S. 395. als irrig aufgezeigt. Der Briefschreiber mit den grüßenden Italienern kann auch in Italien, resp. Rom sich befunden und von dort aus den Brief an eine hebräische Gemeinde außerhalb Italiens geschrieben haben. Da freilich der Abfassungsort sich nicht mit historischer Gewißheit bestimmen läßt, so kann auch die streitige Frage über den Bestimmungsort und die Empfänger des Briefs nicht mit geschichtlicher Evidenz entschieden werden. — Für Italien oder Rom hat früher schon *Holtzm.* und neuerdings noch *Zahn* S. 666 f. auf den Umstand hingewiesen, daß gerade die ältesten römischen Kirchenschriftsteller, außer Clemens auch Hermas, sich durch die Lectüre des HB. stark beeinflußt zeigen. Aber da uns die Lebensverhältnisse beider völlig unbekannt sind, so läßt sich aus ihrer Benutzung des HB. nichts weiter schließen, als daß derselbe

20–25 Jahre nach seiner Abfassung in Rom bekannt war, one daß daraus seine Abfassung in Rom sich ergibt. Weiter hat Holtzm. bemerkt, daß ‚auch die Linie der im Brief vorausgesetzten Gemeindeentfaltung genau besehen im Römerbrief nicht viel anders als im Hebräerbrief ist; nur das Stadium der Entwicklung, das dieser voraussetzt, ein vorgerückteres ist‘ (Bibel-L. S. 627). Tiefer auf die Sache eingehend hat Zahn S. 666 erklärt: ‚Eine rein judenchristliche Gemeinde hat freilich in Italien schwerlich existirt. An die römische Gemeinde als solche, welche schon zur Zeit des Römerbriefs eine gemischte war (Röm. 11, 13. 15, 6–12. 16, 3–15), kann der HB. nicht gerichtet sein. Erkennt man aber, daß die römische Gemeinde zur Zeit des Römerbriefs ganz überwiegend aus geborenen Juden bestand, welche dem Paulus und seinem Werk grobenteils fremd, teilweise auch misstrauisch gegenüberstanden; erwägt man ferner, daß später durch die Wirksamkeit jüdischer dem Paulus feindlicher Missionare (Kol. 4, 11. Phil. 1, 14 ff.) die Zal der jüdischen Christen Roms gewachsen und in ihrer national gebundenen Denkweise bestärkt worden sein muß, so haben wir in Rom einen großen Kreis jüdischer Christen, welcher im Unterschied von den neben ihnen lebenden Heidenchristen in dem alten Titel passend durch Ἑβραῖοι bezeichnet werden konnte‘. Allein da aus dem Römerbrief durchaus nicht hervorgeht, daß damals die römische Gemeinde ganz überwiegend aus geborenen Juden bestand, welche dem Paulus und seinem Werke fremd oder misstrauisch gegenüberstanden, vielmehr Paulus in Röm. 16, 2–15 eine sehr beträchtliche Zal treuer Mitarbeiter am Evangelium grüßt, womit auch Act. 28, 17–28 vgl. mit Act. 28, 15 u. 30 f. nicht im Widerspruch steht, so wird jedenfalls auch in der Folgezeit mit der Zal der jüdischen auch die der heidnischen Christen gewachsen sein, wonach die Annahme, daß ein großer Kreis der jüdischen Christen sich durch den Namen Ἑβραῖοι von den heidnischen Christen unterschieden habe, mindestens sehr fraglich wird. Und selbst wenn dies geschehen wäre, so würde doch der Verf. des Hebräerbriefs; wenn er seinen λόγος παρακλήσεως an die Ἑβραῖοι gerichtet hätte, von der Stellung derselben zu den Heidenchristen nicht völlig abgesehen, sondern wenigstens in den persönlichen Mitteilungen c. 13 darüber Andeutungen gegeben haben. Aus dem zweimaligen πάντας 13, 24 vgl. mit 13, 17 ist eine Unterscheidung der Glieder und Vorsteher der Gesamtgemeinde von einem engeren Leserkreise nicht zu entnehmen. — Uebrigens fördert auch die Bestimmung des Briefs für eine bestimmte und namhafte Gemeinde nicht — wie Kurtz S. 33 f. behauptet — ‚die Beschränkung seiner Adresse auf ein Bruchteil einer aus Heiden- und Judenchristen gemischten Gemeinde, einen engeren, in sich abgegrenzten Teil derselben, etwa einen Kreis von Neophyten aus der Zeit der früheren Anwesenheit des Verfassers in der betreffenden Gemeinde (13, 19), deren Lehrer damals der Verfasser vielleicht war‘, vielmehr schließt die ganze Haltung des Briefs durchweg diese Hypothese aus. — Nach dem allem können wir die Bestimmung des HB. nach Italien oder Rom nicht für warscheinlich erachten.

b. Auch für die Annahme *Alexandria's* als Bestimmungsort desselben fehlen beweiskräftige Argumente, obwol nach dem Vorgange von *J. E. Chr. Schmidt* (hist. krit. Einl. ins N. T. 1804 S. 284 u. 293) und der scharfsinnigen Verteidigung derselben von *Wieseler* (Chronol. des apost. Zeitalters 1848 S. 481 ff. u. Untersuch. über den Hebrbr. Kiel 1861), *Bunsen* (Hippolyt u. s. Zeit. 1852. I S. 365), *Hilgenfeld* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1858. I u. Hist. krit. Einl. in d. N. T. 1875 S. 385 ff.), *Volkmar* zu *Credner's* Gesch. des Neutest. Kanon 1860 S. 182), *Ritschl* (Theol. Studien u. Krit. 1866 H. 1 S. 90) u. A. sie adoptirt haben. — Von den Argumenten, welche *Wies.* dafür geltend gemacht hat, ist das erste, nämlich die Behauptung, daß der Hebräerbrief in dem Muratorischen Kanon als *epistola ad Alexandrinos* und von Philastrius als *epistola ad Laodicenses* angeführt sei, aus haltlosen Deutungen der angeführten Stellen gefolgert, wie S. 398 Anm. 2 gezeigt worden. Das zweite und dritte, aus den Angaben des HB. über den Tempel und Cultus formirte Argument, daß diese Angaben nicht auf den Tempel zu Jerusalem passen, sondern auf den von Onias zu Leontopolis in Aegypten erbauten Tempel hinweisen, ist in jeder Beziehung irrig; einerseits schon aus dem Grunde, weil im HB. nicht vom Tempel die Rede ist, sondern von der Stiftshütte und deren Einrichtung und Dienst (s. zu c. 9, 2—5. 10, 11 u. a.), andererseits darin, daß in jenem ägyptischen Tempel der goldene Rauchaltar auch nicht im Allerheiligsten stand, und die Worte Hebr. 9, 2: ἐν τῇ ἡ λυχνία gar nicht auf jenen Tempel passen, in welchem nach der ausdrücklichen Angabe des *Joseph. (de bell. jud. VII, 10, 3)* nicht ein auf dem Boden stehender Leuchter wie im Jerusalemischen Tempel, sondern ein an einer goldenen Kette hängender Kronleuchter sich befand, überhaupt aber der Oniastempel selbst bei den ägyptischen Juden nicht in sonderlichem Ansehen stand. — Auch der vierte von der Anführung der alttestamentlichen Citate nach der LXX hergenommene Grund, daß die LXX bei den palästinischen Juden keine Geltung hatte, dagegen in Alexandrien das längst recipirte Synagogenbuch war, und der Verf. des HB. selbst vielleicht der aramäischen Sprache nicht recht kundig war, ist auf irrthümliche Voraussetzungen basirt, wie schon daraus zu ersehen, daß selbst der Palästinenser *Josephus* in seinen Schriften das A. Testament durchgängig nach der LXX benutzt hat. — Zustimmung verdient an der ganzen *Wieseler'schen* Untersuchung nur die Geltendmachung der Nachricht, daß *Barnabas* den HB. geschrieben habe, als einer alten kirchlichen Ueberlieferung, wobei freilich auch die aus den neutestamentlichen Nachrichten und aus den kirchlichen Sagen über das Wirken des *Barnabas* theils in Italien theils in Alexandrien gezogene Folgerung keinen Beweis für Alexandrien als Bestimmungsort des HB. liefert, selbst wenn die patristischen Sagen nur einigermaßen verbürgt wären. — Eingehender ist die Hypothese von der alexandrinischen Bestimmung des Briefs von *Grimm* in *Hilgenf.'s* Ztschr. f. wissensch. Theol. 1870. S. 34 u. in *Lünem.'s* Commentar S. 39 ff. widerlegt.

c. Mehr läßt sich für *Antiochia* als Bestimmungsort desselben

sagen. Diese von *Böhme* und *Hofmann* S. 531 verteidigte Annahme empfiehlt sich insofern, als aus dem heiligen Lande vor der Verfolgung Geflüchtete in Antiochia zuerst den Juden das Wort verkündigten, dann Christen von Cypern und Cyrene dahin kamen und den Hellenen den Herrn Jesum predigten, und auf die Kunde, daß dadurch eine große Zahl gläubig geworden war, die jerusalemische Gemeinde den Barnabas dahin sandte, welcher die Gläubiggewordenen stärkte, daß ὄχλος ἰκανός dem Herrn zugetan wurde (Act. 11, 19—25). Allein daraus läßt sich doch nicht *Hofm.* der Schluß ziehen, daß diese Gemeinde anfänglich eine ausschließlich jüdische gewesen. Denn eine Gemeinde bildete sich doch erst, als das Evangelium durch die aus Cypern und Cyrene Gekommenen und dann durch Barnabas erfolgreich verkündigt wurde, und diese Gemeinde war von Anfang an aus Juden- und Heidenchristen gemischt. Dies ersieht man auch daraus, daß die hernach dorthin gekommenen Judaisten die ἀδελφοί lehrten: wenn ihr euch nicht beschneiden lasset nach der Sitte Mose's, könnt ihr nicht selig werden (Act. 15, 1). Denn diese Forderung konnten sie nur an Heidenchristen stellen. Die durch diese Judaisten hervorgerufene Bewegung wurde durch den bekannten Beschluß des Apostelconvents beigelegt, und dieser Beschluß erfüllte die Gemeinde Antiochiens mit Freude (Act. 15, 30 f.). Wenn nun auch dadurch der Gegensatz zwischen den Juden- und den Heidenchristen Antiochiens nicht dauernd ausgeglichen wurde, wie aus dem Gal. 2, 11 ff. erwänten Vorgänge zu ersehen, so muß man doch dem Urteile *Zahn's* S. 666 bestimmen: es ist nicht glaublich, daß gerade dort, zumal nach den siegreichen Kämpfen des Paulus gegen judaistische Angriffe, noch in den sechziger Jahren, vor welchen der HB. jedenfalls nicht gesetzt werden kann, eine von den dortigen Heidenchristen in Sitten und Anschauungen deutlich sich unterscheidende und den hier bekämpften Gefahren ausgesetzte jüdische Christenheit vorhanden gewesen sein sollte.

d. Demnach hat nur die Annahme Wahrscheinlichkeit, daß der Hebräerbrief an die Gemeinden des *jüdischen* Landes, hauptsächlich *Jerusalems* gerichtet war, für welche allein, wenn sie auch nicht bloß aus Hebräern, sondern zugleich aus Hellenisten bestanden (Act. 6, 1), die Ueberschrift πρὸς Ἑβραίους vollkommen paßt, während außerhalb Palästina's keine Gemeinde des apostolischen Zeitalters ausschließlich oder auch nur überwiegend aus Christen jüdischer Herkunft bestanden hat. Diese Annahme war schon in der alten Kirche herrschend, indem seit *Clemens Alex.* und den πρεσβύτεροι die Aufschrift πρὸς Ἑβραίους auf palästinensische Leser bezogen worden ist. Sie wird auch in unserer Zeit noch von *Bleek, de W., Thiersch, Tholuck, Ebrard, Delitzsch, Riehm, Lünemann* u. A. vertreten, ist aber freilich auch einerseits von mancherlei irrigem Voraussetzungen aus verteidigt, andererseits mit unzureichenden Gründen bestritten worden. — Das Hauptargument der meisten neueren Ausleger, daß die Empfänger des Briefs einen so hohen Wert auf den levitischen Tempel- und Opfercultus legten, daß sie auch noch als Christen die fortwährende Teilnahme an demselben zur Erlangung des Heils für notwendig hielten, haben wir bereits in der

Auslegung als unbegründet erkannt und die daraus über Anlaß und Zweck des Briefes gezogenen Folgerungen schon in der Einleit. S. 14 ff. als nicht zutreffend zurückgewiesen. Auch das aus 6, 10 von *Wiesel.*, *Kösth.* u. A. gegen die Bestimmung des Briefs für palästinische Gemeinden entnommene Argument, welches *Kurtz* S. 45 so formulirt hat: „Die Empfänger des Briefs sind durchweg als *wolhabend* gekennzeichnet und vorausgesetzt; nirgends findet sich, wie man in einem Briefe an die sehr arme Gemeinde zu Jerusalem doch wol erwarten konnte, ein darauf bezügliches Trost- oder Manwort, wol aber statt dessen die ‚Warnung vor dem Geize (13, 5), die Manung zur Gastfreundschaft (13, 2), zur Uebung der Philadelphie (13, 1) gegen Gefangene und Notleidende (13, 3) und zur Woltätigkeit im allgemeinen (13, 16), nebst der rühmenden Anerkennung, daß sie daran auch bisher es nicht haben mangeln lassen, vielmehr in ausgedehntem Maße dieser Verpflichtung nachgekommen seien (6, 10)‘ — auch dieses Argument haben wir schon S. 163 Anm. 1 besprochen und aus Act. 4, 32 ff. u. Röm. 15, 26 dargetan, daß in Jerusalem nicht alle Christen arm waren, sondern darunter auch begüterte sich fanden, und müssen hier noch gegen die angeführte Formulirung geltend machen, daß erstlich aus 6, 10 eine allgemeine Wohlhabenheit der Gemeinde zur Zeit der Abfassung des Briefes nicht hervorgeht, da das dort Gesagte sich auf die frühere Zeit, bevor noch schwere Verfolgungen über sie ergangen waren, bezieht, sodann die Warnung vor dem Geize ebenso wenig allgemeine Wohlhabenheit voraussetzt, als die Ermanung zur Uebung von Gastfreundschaft, Bruderliebe u. dgl., da erfahrungsmäßig nicht blos Reiche sondern auch weniger Bemittelte geizig zu sein pflegen und es an der rechten Bruderliebe gegen Notleidende fehlen lassen. Noch weniger kann die Warnung vor der Sünde fleischlicher Unzucht (12, 16. 13, 4) gegen ‚das im allgemeinen wenigstens sittenstrenge Jerusalem‘ (*Kurtz*) sprechen, so lange eine größere Sittenreinheit in der jerusalemischen Gemeinde als in anderen Gemeinden damaliger Zeit nicht mit Tatsachen belegt ist. Von den übrigen noch viel hinfälligeren Argumenten können wir füglich absehen. — Barnabas war in der jerusalemischen Gemeinde von Anfang an ein sehr angesehenes Mitglied, dessen Begabung für Paraklese von den Aposteln anerkannt war, und stand in einem solchen persönlichen Verhältnisse zu dieser Gemeinde, daß er wie kein anderer der apostolischen Gehilfen befähigt und in den Stand gesetzt war, einen schriftlichen λόγος παραλήσεως an dieselbe zu richten. — Wir schließen daher diese Untersuchung mit der Ueberzeugung, daß sich weder gegen die Abfassung des Hebräerbriefs durch Barnabas, noch gegen die Bestimmung desselben für die jüdische Christenheit Jerusalems und des jüdischen Landes begründete Einwände erheben lassen.

Biblicher Commentar über das Alte Testament.

Von Carl Friedrich Keil und Franz Delitzsch.

Theil I Bd. 1:	Keil, Genesis und Exodus. 3. Aufl.	10 Mk.
„ I „ 2:	„ Leviticus, Numeri und Deuteronomium. 2. Aufl.	8 Mk. 40 Pf.
„ II „ 1:	„ Josua, Richter, Ruth. 2. Aufl.	7 Mk.
„ II „ 2:	„ Die Bücher Samuels. 2. Aufl.	7 Mk.
„ II „ 3:	„ Die Bücher der Könige. 2. Aufl.	8 Mk.
„ III „ 1:	Delitzsch, Jesaia. 3. Aufl.	14 Mk.
„ III „ 2:	Keil, Jeremia.	10 Mk.
„ III „ 3:	„ Ezechiel. 2. Aufl.	10 Mk.
„ III „ 4:	„ Die zwölf kleinen Propheten. 2. Aufl.	11 Mk.
„ III „ 5:	Keil, Das Buch Daniel.	6 Mk. 40 Pf.
„ IV „ 1:	Delitzsch, Der Psalter. 4. Aufl. Mit Suppl.: Wetzstein, Das batan. Giebelgebirge.	16 Mk. 75 Pf.
„ IV „ 2:	„ Iob. 2. Aufl.	11 Mk.
„ IV „ 3:	„ Salomonisches Spruchbuch.	9 Mk.
„ IV „ 4:	„ Hoheslied Salomonis und Koheleth.	8 Mk.
„ V:	Keil, Chronik, Esra, Nehemia u. Esther.	10 Mk.
Supplement:	Keil, Das 1. und 2. Buch der Makkabäer.	8 Mk.

Hieran schliesst sich:

Commentar über das Neue Testament.

Keil, Prof. C. Fr.,	Commentar über das Evangelium des Matthäus. 621 Seiten. 1877.	11 Mk.
—	Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas. 501 Seiten. 1879.	8 Mk.
—	Commentar über das Evangelium des Johannes. 604 Seiten. 1881.	11 Mk.
—	Commentar üb. d. Briefe Petri u. Judä. 337 Seiten. 1883.	7 Mk.
—	Commentar üb. d. Brief a. d. Hebräer. 1885. 420 Seiten.	
Nösgen, Professor Dr. C. F., in Rostock.	Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas. 496 Seiten. 1882.	8 Mk.

- Chemnitz, M.**, Examen Concilii Tridentini das ist Beleuchtung und Widerlegung der Beschlüsse des Tridentinischen Konzils. Deutsch bearb. v. R. Bendixen in Verbindung mit Dr. Ch. E. Luthardt. 7 Mk.
- Hahn, G. L.**, Die Theologie des Neuen Testaments. 1. Band. Die allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame Grundanschauung. 6 Mk. 40 Pf.
- Hahn, H. A.**, Prof. u. Dr. theol., Commentar über das Predigerbuch Salomo's. 3 Mk. 20 Pf.
- Höhne, Lic. Dr.**, Der Kant'sche Pelagianismus und Nomismus. Darstellung und Kritik. 3 Mk.
- Höllger, W.**, Die wissenschaftliche Fortbildung der Geistlichen im Amte. Vortrag, gehalten auf der Leipziger Pastoralconferenz im Juni 1884. 60 Pf.
- Allesoth, Ch.**, Die Offenbarung Johannis. 3 Bde. 15 Mk.
- Küper, Das Prophetenthum des Alten Bundes.** 7 Mk. 20 Pf.
- Luthardt, C. C.**, Abrecht Dürer. Zwei Vorträge. 1 Mk. 60 Pf.
- Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. 2. Aufl. 2 Mk.
- Compendium der Dogmatik. 6. umgearbeitete Aufl. 7 Mk.
- Lehre von den letzten Dingen. 3. Auflage.
- Lehre vom freien Willen. 7 Mk. 20 Pf.
- Marx, Gustaf**, Licentiat der Theol., Die Tötung Ungläubiger nach talmudisch-rabbinischem Recht. 80 Pf.
- Neumann, Wilh.**, Jeremias von Anathoth. Die Weissagungen und Sagen des Propheten nach dem majorithischen Texte ausgelegt. 2 Bde. 9 Mk.
- Breuer, W.**, Geschichte der deutschen Mystik. 1. Band: bis zum Tode Meister Eckhart's. 9 Mk.
- 2. Band: Ältere und neuere Mystik in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts. Heinrich Suso. 9 Mk.
- Schmidt, Hermann**, Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihrem Unterschiede von Secte und Härese. Eine dogmatische und dogmengeschichtliche Studie. 4 Mk.
- Trebits, R.**, Das Wesen der Kirche nach heiliger Schrift. Geschichte und Bekenntniß, insonderheit Art. VII. der Conf. August. Eine kirchengeschichtliche Studie. 3 Mk.
- Weber, Dr. F.**, System der altsynagogalen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Franz Delitzsch und 7 Mk.

COMMENTAR UEBER DEN BRIEF AN DIE HEBRAEER

ISBN

-EUR----

22.00 EUR



02200



www.elbeteam.de

