

**Der Brief an die Hebräer**, übersetzt und erklärt von Otto Michel (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von H. A. W. Meyer, 13. Abt., 8. Aufl.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1949, X und 373 S. Kart. in 2 Lieferungen je DM 10.50.

Während auf katholischer Seite seit Jahrzehnten wohl manche Abhandlung über Einzelfragen, aber kaum ein Kommentar zum Hebr erschienen ist, hat die evangelische Forschung eine stattliche Reihe guter Erklärungen dieses Briefes hervorgebracht. Ihnen schließt sich nun der von O. Michel schon zum zweitenmal bearbeitete Kommentar an, der sich durch die bekannten Vorzüge dieser Kommentarsammlung auszeichnet, durch eine gute philologische Grundlage, die Heranziehung des religionsgeschichtlichen, irgendwie Beachtung verdienenden Materials, ferner die Berücksichtigung

sichtigung der Väter und alten Übersetzungen und der neueren (freilich hauptsächlich, aber nicht ausschließlich evangelischen) Erklärung. Das Buch kann als Beispiel dienen, zu welcher Reife ein nunmehr fast schon 100 Jahre hindurch immer wieder in einer Neuauflage neubearbeitetes Werk gelangen kann, indem es das Gute, das die Früheren fanden, mit dem, was die Forschung unserer Zeit ergibt, zu verbinden weiß.

In einer Einleitung spricht M. über den literarischen Charakter des Hebr (S. 1—9), Verfasser und Leser (S. 9—16), den theologischen Willen des Briefes (S. 16—27), die Geschichte der Auslegung (S. 27—33). Hebr ist für M. „die erste vollständige urchristliche Predigt, vielleicht aus mehreren selbständigen Teilen zusammengewachsen“ (S. 4), eine Theorie, die zuerst von J. Berger 1797 aufgestellt wurde (S. 3). Der Brief wolle nicht zuerst eine theologische Abhandlung sein, sondern die paränetischen Teile hätten das größte Gewicht; erst in ihrem Dienste stünde die theologische Auslegung (S. 5). Man kann gewiß die literarische Art des Hebr so beurteilen; nur fragt sich, ob dann diese „Predigt“ je irgendwo „gehalten“ wurde, oder ob sie nicht von vornherein als schriftliche Ermahnung an eine Gemeinde gedacht war, also als Hirtenschreiben. Der Verfasser war nach M. „ein unbekannter urchristlicher Amtsträger (hegumenos)“, theologisch selbständig, aber mit der paulinischen Theologie verbunden, „im Gesamtaufriß seines Denkens in mancher Beziehung sogar mit ihm (Paulus) verwandt“, wegen der Erwähnung des Timotheus 13, 13 auch „in Arbeitsgemeinschaft mit dem paulinischen Schülerkreis“ (S. 11). In der Tat kann man aus dem Briefe selbst mehr über den Verfasser eigentlich nicht entnehmen; die altkirchliche Tradition aber, die Paulus selbst nennt, wahrst doch, wo sie sich über die Frage näherhin verbreitet, bei aller Beziehung auch einen deutlichen Abstand zwischen Paulus selbst und diesem Briefe (vgl. das bekannte Urteil des Origenes bei Eusebius, KG VI 25: „Ich aber möchte offen erklären, daß die Gedanken vom Apostel [Paulus] stammen, Ausdruck und Stil dagegen einem Manne angehören, der die Worte des Apostels im Gedächtnis hatte und die Lehren des Meisters umschrieb“). Gerichtet sei der Brief nach M. vielleicht an den jüdischen Teil einer heidenchristlichen Gemeinde (S. 12 f), wohl in Italien (S. 8, 16), wenn auch nicht gerade Rom (S. 14). Noch vorsichtiger äußert sich M. zu 13, 24, aus welcher Stelle man zu dieser Frage wohl das meiste entnehmen zu können meint: Die Empfängergemeinde bleibe unbestimmt (S. 368). Tatsächlich wird man eher manche Gemeinden, die schon vorgeschlagen wurden, wie in Palästina, aber auch in Rom, ausschließen, als die eigentliche Empfängergemeinde bestimmen können. Wenn 13, 24 als einzige „die von Italien“ grüßen, so liegt es am nächsten, an eine Gemeinde außerhalb Italiens als Empfängerin zu denken; andernfalls verstünde man nicht, daß in der Absendergemeinde nur die Leute aus Italien, aber nicht die Gemeinde überhaupt grüßen sollte. Nach M. gehöre der Brief in die nachapostolische Zeit (S. 14). Ein Satz wie Hebr 2, 3 könne nicht von Paulus stammen, überhaupt nicht von einem Jünger Jesu (S. 65, A. 3); in der Tat setzt diese Stelle die gleiche Beziehung zur Verkündigung Jesu voraus, wie sie der Evangelist Lukas hat (Lk 1, 1 f), so daß der Verfasser des Hebr wie Lukas ein Mann der zweiten Generation ist (vgl. Hebr 13, 7). Aber dieser Umstand verlangt so wenig wie beim dritten Evangelium unbedingt die nachapostolische Zeit; es würde auch der Ausgang der apostolischen Zeit genügen. M. hat recht, daß die Präsensformen, in denen vom Tempelkult geredet wird, nicht den Bestand des Tempels für die Zeit des Briefes erweisen (S. 12). Wenn manche Forscher wegen dieser Präsensformen den Brief noch vor 70 ansetzen, so ist das ein Fehlschluß, weil nämlich in genau derselben Weise auch bei Josephus. (Contra Apionem 2, 36. 6 f), in der Mischna, dann im Klemensbrief (41, 2) und Diognetbrief (3, 5) geredet wird; rechtsgültige Satzungen werden als bestehende Sitte im Präsens dargestellt, auch wenn die Zeitverhältnisse die Ausübung unmöglich gemacht haben. M. setzt den Hebr in die Zeit Domitians (81—96), etwa in die neunziger Jahre, jedenfalls noch vor den Klemensbrief, der den Hebr reichlich benützt hat (S. 15; vgl. 27). Wer nicht unbedingt Hebr in der Lebenszeit des Paulus unterzubringen sucht, was der Brief selbst nicht verlangt und wohl auch nicht die alte Überlieferung, wo sie sich zur Verfasserfrage kritisch äußert, kann natürlich über den Tod des Paulus hinausgehen und eine Abfassung noch nach der neronischen Verfolgung vermuten. Ob aber die neunziger Jahre nicht gar zu spät sind? War um diese Zeit der häufig kranke, am Magen leidende Timotheus (1 Tim 5, 23) nicht vielleicht schon zu alt, um noch Missionsreisen machen zu können, war er überhaupt noch am Leben? Allerdings wäre er nach einer späten, aber historisch ungewissen Überlieferung erst in den

Jahren 96 oder 97, und zwar als Martyrer gestorben (s. F. X. Pözl, die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, Regensburg 1911, 165). Die neunziger Jahre als Abfassungszeit des Hebr scheinen hauptsächlich wegen des Klemensbriefes vermutet, was aber ein nicht allzu tragfähiger Beweisgrund ist. In diesen Einleitungsfragen muß natürlich vieles ungewiß bleiben, manches läßt sich auch anders betrachten, aber im ganzen urteilt M. sehr gut und besonnen und vermeidet alle gewagten Theorien.

Die ruhige und besonnene Art der Beurteilung zeichnet auch die eingehende und umfangreiche Erklärung des Briefes aus (S. 34—371). Es liegt in der Natur der Aufgabe, daß man mitunter auch anderer Meinung sein kann als der Verfasser, da und dort etwas ergänzen kann, dann und wann auch eine Auskunft vermißt. Gegen die verschiedenen Versuche, den Brief mit gnostischen Spekulationen oder mit heidnischer Mysterienreligion in Beziehung zu setzen, hebt M. mit Recht den hellenistisch-urchristlichen Hintergrund des Schreibens, das nicht etwa die christliche Verkündigung in gnostische Spekulation oder Mysterienreligion umgeformt hat, hervor, ferner die vielfache Berührung mit der Gedankenwelt des palästinischen Judentums, die aber gerade in ihrem Verständnis des AT zugunsten des neuen, vom Kommen des Christus her gewonnenen Verständnisses des AT abgelehnt wird (vgl. die gute Zusammenfassung S. 368—371). M. vermerkt zwar die Auffassungen von E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebr, Göttingen 1939 (vgl. dazu die kritische Besprechung von J. Schmid in Theol. Revue 38 (1939), 313 bis 316), der sehr weitgehend die Vorstellungen des Hebr von (wirklichen oder vermeintlichen) gnostischen Gedanken her beleuchtet, übt aber mit Recht eine gewisse Reserve. So wird (S. 93) zu 3, 1—6 recht gut bemerkt, daß der Verfasser des Hebr von jüdisch (rabbinischen) Gedankengängen, nicht von der Gnosis aus verstanden sein will. Ebenso wird für die Ausführungen über Melchisedek Hebr 7, 1 ff mit Recht abgelehnt, daß dort ein Urmenschmythos hereinwirke (S. 162). Warum aber schreibt M. dann in Besprechung von Hebr 1 soviel von „Christusgnosis“? Er gibt dazu zwar die Erklärung (S. 36 A. 2): „Unter ‚Christusgnosis‘ verstehen wir das Ergebnis eines exegetischen Schlußverfahrens, das nicht durch die geschichtliche Tradition gedeckt wird. Von einer außerhalb des Glaubens stehenden Spekulation soll auch diese ‚Gnosis‘ geschieden sein.“ Aber ist dieser Ausdruck überhaupt glücklich? Würde er nicht besser vermieden, um die Sachverhalte deutlich herauszustellen? Wenn im Abschnitt 1, 4—14 Christus Sohn und Gott genannt wird, sind dann solche Bezeichnungen mit M. wirklich nur im messianischen Sinne zu nehmen (S. 49 f, 56)? Wenn sie auch in alter Zeit feierliche Titel für den König waren, im Christusbekenntnis des Urchristentums besagen sie doch sicher mehr. Zur Deutung der „Feinde“, die nach 1, 13 (= Ps 109 [110], 1) Christus unterworfen werden (S. 60), wird man 1 Kor 15, 25 heranziehen, wo dieselbe Ps-Stelle verwendet ist; dort wird (V. 26) als letzter Feind der Tod genannt. Die Auslegung des Hebr auf dämonische Mächte und einen apokalyptischen Endkampf, von der M. selber nicht ganz überzeugt ist, bedarf wohl wie die andere von M. zugestandene Deutung nur auf christusfeindliche Menschen demnach einer Berichtigung. In Hebr 2, 9 will M. der wenig gut bezeugten LA *choris theou* den Vorzug geben (S. 74); aber wird damit nicht der eigentlich fernliegende Gedanke der Gottverlassenheit Jesu Mk 15, 34; Gal 3, 13 hereingebracht? Hat man sich nicht vielleicht daran gestoßen, daß Jesus (für jeden) gestorben sei „durch Gnade Gottes“ (*chariti theou*), und darum korrigiert? Zu 2, 14 bemerkt M. (S. 86): „Weil wir auch als die Geheiligten Sünder sind und Sünde tun, hat das Sterben der Menschen nicht aufgehört“; vom katholischen Standpunkt aus wird man die Tatsache, daß auch die in Christus geheiligten Menschen noch sterben müssen, etwas anders auffassen. Die Anspielung an die Himmelfahrt Jesu 4, 14 mit den gnostischen und sonst bezeugten Auffahrten in die verschiedenen Himmel zusammenzustellen (S. 120 f), ist möglich, aber angesichts der urchristlichen Glaubensüberzeugung App 1, 10; 1 Petr 3, 22 usw. sollte auch die Besonderheit dieser Überzeugung gegenüber den sonstigen Himmelfahrten herausgearbeitet werden. Über die Sündelosigkeit Jesu und den Sinn von Joh 8, 46 (S. 127) wird man vielleicht mit mehr Recht auch anders denken können. Zur schwierigen Stelle Hebr 6, 4—6 meint M. (S. 151): „Hebr 6, 4—6 will nicht eine Grenze für die Vergebung Gottes aufrichten, auch nicht Gefallene aus der Gemeinde ausschließen, sondern eine Warnung vor dem Abfall aussprechen.“ Zur Frage, ob und wie es angesichts dieser Äußerung des Hebr (M. S. 151 f; auch 233 f) und der anderen 12, 17 (S. 312) eine Möglichkeit einer zweiten Buße geben kann, wäre zu vergleichen B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, 39 ff,

134 ff. Die gelegentliche Bemerkung (S. 231, A. 3), daß Joh 13, 10 einen Hinweis auf die Taufe enthielte, bringt eine zwar wiederholt schon aufgestellte Behauptung, die aber m. E. unrichtig ist. Zur Beobachtung (S. 231), daß im Hebr der ganze Christenstand im Begriff der „Hoffnung“ (elpis) zusammengefaßt sein kann (vgl. 3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23; 11, 1), wäre auch 1 Petr zu vergleichen, der gern statt vom Glauben von der Hoffnung redet (1, 3. 21; 3, 15; vgl. 1, 13; 3, 5). Zu 10, 25 meint M. (S. 233), daß auch der Hebr nur mit einem kurzen Zeitraum bis zur Parusie rechne, wie eschatologische Erwartung nur dann echt sei, wenn sie mit der Nähe des Endes rechne. Diese Behauptung vereinfacht m. E. zu sehr das Problem. Sicher hat das Urchristentum mit einer baldigen Wiederkunft Jesu gerechnet, wenn es sich auch der vollen Unmöglichkeit, den Tag auch nur zu errahnen, bewußt gewesen ist (vgl. Mk 13, 32). Aber Parusie war ihm nicht nur ein einmaliger kommender Vorgang zum Abschluß der Weltzeit, sondern Parusie vollzieht sich (wie das Gericht) in Phasen; diese Tatsache macht die Fragen um die Parusieerwartung des Urchristentums schwieriger, als sie gemeinhin genommen werden, kann aber auch zu einer besseren Lösung führen, als wie sie nicht selten gegeben wird. Zu *athesis* Hebr 10, 32 (S. 238 f) wäre vielleicht noch zu vergleichen, was M. Dibelius (Rom) und die Christen im ersten Jahrhundert, Heidelberg 1942) über die Schilderung des Petrus und Paulus im Klemensbrief (c. 5) schreibt, zumal gerade zwischen Hebr und Klemensbrief Beziehungen laufen. Man mag M. zugeben, daß Hebr 13, 8 „nicht die Gottheit Jesu proklamieren“ will, „sondern seine Ewigkeit und die Gleichheit der Offenbarung“ (S. 337); aber dahinter steht eben doch wie bei Kap. 1 die Frage, ob der Vers nicht die Gottheit Christi im Sinne des christlichen Glaubens voraussetzt. Nach M. widerspricht 13, 10, daß die Christen einen Altar hätten, der Grundanschauung des Hebr (S. 342); richtig ist aber nur, daß vorher davon keine Rede war, was aber deshalb ihn nicht ausschließt. Zum gleichen Vers meint M.: „Wir haben es wohl mit einem kultischen Grundsatz zu tun, der ursprünglich jüdische Priester vom Herrenmahl ausschließt“ (S. 343); ist das nur eine bis zum Mißverständnis unglückliche Ausdrucksweise, oder glaubt M. wirklich, daß je ein solcher Grundsatz bestanden habe? Ungetaufte jüdische Priester hat man sicher nie zum Herrenmahl zugelassen, getaufte aber doch ebenso sicher nie deshalb davon zurückgewiesen, nur weil sie früher Priester waren; die Annahme einer gegenteiligen Übung widerspricht allem, was wir wissen, und läßt sich durch nichts wahrscheinlich machen. Übrigens hat M. recht, wenn er an der Stelle das Essen vom Tisch des Herrn wörtlich versteht als einen Hinweis auf das Herrenmahl. Unglücklich erscheint die Formulierung zu 13, 16 (S. 354): „Das Urchristentum nimmt dem Liebeswerk den sühnenden und verdienstlichen Charakter“; das kann man angesichts von Mt 6, 4 so nicht sagen. Zum Bild des „Hirten“ Hebr 13, 20 (S. 362) könnte jetzt noch verglichen werden V. Hamp, Das Hirtenmotiv im AT, Festschrift Kard. Faulhaber, dargebracht vom Professorenkollegium der Phil.-Theol. Hochschule Freising, München 1949, 7—20.

Der Hebr enthält viele direkte und indirekte Zitate des AT, die mitunter von der sonst bekannten Textform der LXX abweichen. M. denkt teilweise an eine neben der LXX herlaufende Übersetzung (S. 45. 332), teilweise an freie Zitierung (S. 101) oder rechnet mit absichtlicher Änderung (S. 82 bei Ps 21 [22], 23 = Hebr 2, 12, wo das gegenüber der LXX abweichende *apaggelo* vielleicht gebraucht sei, um Christus als den eigentlichen „Boten“ zu kennzeichnen); bei unserer sehr lückenhaften Kenntnis der griechischen Übersetzung zum AT ist in solchen Fällen natürlich schwerlich etwas Sicheres zu sagen (vgl. jetzt dazu P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, London 1947 und die Besprechung von O. Eißfeldt in *Theol Lit. Ztg.* 73 [1948], 29—34).

Schärfer erfaßt sollte sein die da und dort im Hebr auftauchende Frage um ein christliches Priestertum; wenn sich M. auch der Übersteigerungen von M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebr*, *Theol. Blätter* 21 (1942), 1—11, fernhält, so kommt doch auch in seiner Erklärung der Sachverhalt nicht immer ganz deutlich heraus. Es ist richtig, „daß das Urchristentum Christus allein als Hohenpriester anerkennt“, aber die Folgerung, daß die Gemeinde über kein Priestertum verfüge (S. 90), bedarf einer Unterscheidung. M. wird recht haben, daß der Hinweis auf das himmlische Opfer und Priestertum Christi nicht im eigentlichen Sinne an einen irdischen Kultus gebunden zu sein braucht, aber der Satz: „Hebr setzt kein neues irdisches Priestertum als einen besonderen Stand in der Gemeinde voraus“ (S. 206) ist anfechtbar, weil er zu wenig unterscheidet. „Priester“ ist die Eindeutschung von

presbyteros, wird aber unglücklicherweise auch verwandt als Übersetzung für hiererus. Dabei aber haben diese beiden griechischen Begriffe, die im Deutschen leider gleicherweise wiedergegeben werden, samt ihren Ableitungen von Haus aus nichts miteinander zu tun. hiererus ist für das Urchristentum allerdings einzig nur mehr Christus, während die Christusgläubigen allgemein an der hiererus-Funktion Christi teilhaben (vgl. 1 Petr 2, 5. 9; Apk 1, 6; 5, 10). Es ist darum nur folgerichtig, was M. einmal schreibt (S. 327): „Auch der Christenstand selbst stellt sich in kultischen Kategorien dar.“ Etwas anderes aber sind die presbyteroi, die in den einzelnen christlichen Gemeinden die Leitung haben, die schon sehr frühe bezeugt sind (vgl. Apg 14, 23; 15, 2; 20, 17 usw.); wenigstens in der ältesten Zeit sind sie identisch mit den episkopoi (Apg 20, 28; Phil 1, 1), den Leitern der Gemeinde (vgl. Apg 20, 17 zu 20, 28; auch 1 Petr 5, 1 f). Es gibt also demnach im Christentum keinen abgesonderten „Priesterstand“ im Sinne des hiererus mehr, wohl aber einen solchen im Sinne des presbyteros. Später wurden dann leider die Unterschiede übersehen, so daß es zur fortwährenden Verwechslung und Verkennung der Tatsachen bis heute kam. Eine andere Frage ist nun, ob diese presbyteroi Kultvollzieher waren. Für das zweite Jahrhundert ist das klar bezeugt (vgl. Ignatius, Smyrn. 8, 1 f; Justin, 1. Apol. 65), aber schon der dem Hebr nahestehende Klemensbrief scheint es vorauszusetzen (c. 40—42). Das Gegenteil ist jedenfalls nicht zu beweisen (vgl. auch Jak. 5, 14 f). Es besagt im Grunde nichts, wenn M. (S. 356) schreibt: „Weder in 13, 7 noch in 13, 17 werden die Vorsteher mit kultischen oder priesterlichen Aufgaben betraut“; formell trifft das allerdings zu, was aber noch nicht erweist, daß ihnen nicht solche Aufgaben zustanden. Die Bemerkung zu 13, 17 (S. 357): „Die Vorsteher des Hebr sind nicht ‚Kultdiener‘, sondern Charismatiker“, ist nicht zu beweisen und in dieser Zuspitzung unhaltbar. Zur Erwähnung der „Führenden“ (hegumenoi) Hebr 13, 7 meint M. (S. 334) gegen F. Büchsel, ThWb II, 909: „Die Betonung des autoritativen Amtes ist keineswegs frühkatholisch oder im Sinne des I Clem gemeint, sondern Gegensatz zur Schwärmerei“; Die Ansicht Büchsels wird hier eher das Richtige treffen. Auch M. muß zugeben (S. 356), daß „sowohl in 13, 7 als auch in 13, 17 die Autorität des kirchlichen Amtes gestärkt“ wird.

Daß ein so umfangreiches Werk auch an verschiedenen Druckfehlern leidet, ist wohl unvermeidlich. Auf einige irreführende Fehler sei hingewiesen: S. 99, Z. 24 sollte es heißen: „hier von 3, 14“ (statt „hier 3, 14 hier“); S. 203, Z. 7 soll es offenbar heißen: „durch das himmlische (statt: irdische) Zelt hindurch“; S. 274, Z. 20: Hebr 11, 26 (statt 10, 26); S. 306 Großdruck, Z. 5 von unten: hagioſmos (Buchstabe i ausgefallen); S. 377, Z. 7 von unten: „ist“ muß getilgt werden.

Am Schlusse (S. 372 f) ist beigefügt ein Register griechischer Wörter, die wichtige theologische Begriffe im Hebr ausdrücken.

Wenn so auch manche Behauptung nicht zu halten ist, in manchen Fragen der Sachverhalt noch klarer herausgearbeitet werden sollte, so stellt doch der Kommentar im ganzen eine wertvolle Leistung dar, die man nur dankbar annehmen kann. Alle Kritik ist nur gedacht als Anregung, die Dinge noch genauer zu untersuchen, um die Wahrheit noch besser zu erkennen. Nicht nur dem Fachmann der Bibelwissenschaft, auch dem Seelsorger, der gelernt hat, non iurare in verba magistri, vielmehr alles zu prüfen, das Gute aber zu behalten (1 Thess 5, 21) kann der Kommentar von großem Nutzen sein.

Freising

Johann Michl