

Traditie en exegese: de hogepriester-christologie en Melchizedek in Hebreëën

De Brief aan de Hebreëën is een oproep tot trouw en volharding in het geloof*. De auteur richt zich tot een christelijke gemeente, die haar oorspronkelijk élan na verloop van tijd heeft verloren. De auteur wekt de gemeente op, aan hetgeen zij belijdt vast te houden, ook al dreigt verdrukking. De vermaningen waarom het de auteur primair te doen is, worden steeds door passages van betogende aard ingeleid. Hierin legt de auteur de grondslag voor zijn aansporingen.

In de betogende stukken wijst de auteur op de unieke grootheid van Christus en op het feit, dat hij het heil van mensen door zijn dood bewerkt heeft en door zijn voorspraak voor hen bij God nog steeds bewerkt. Het geheel van 'argumentatie' en paraenese in Hebr. verloopt dan, tot zijn eenvoudigste vorm herleid, als volgt: Christus heeft Uw behoud bewerkstelligd en doet dit nog steeds, verwaarloos en verspeel daarom dit behoud nu niet! Zo rust het in Hebr. vervatte pleidooi op een bepaalde beschouwing van Christus. Juist door zijn beschouwing van Christus nu heeft Hebr. veel invloed uitgeoefend. Artikel 26 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis kan ervan getuigen. Op enige bijzondere trekken in de christologie van Hebr. en op daarmee samenhangende vragen zal ik mij in het volgende concentreren.

Christus als hogepriester in Hebreëën

Beknopt gezegd komt de christologie van Hebr. op het volgende neer. De praeëxistente Zoon, door wie God de wereld geschapen heeft, is in het laatst der dagen lichamelijk op aarde verschenen in Jezus Christus (1 : 1-2). Hij heeft, hoewel hij de Zoon was, geleden en de dood ondergaan (5 : 8-9). Door deze dood heeft hij voor mensen reiniging van zonden (1 : 3), vergeving (10 : 18; cf. 9 : 22), heiliging (13 : 12) en eeuwig heil bewerkt (4 : 9). Direct vanuit de aardse dood heeft God hem opwaarts gevoerd (13 : 20); hij is de hemelen doorgegaan (4 : 14) en boven in de hemelen aangekomen (7 : 26) is hij in het heilige der heiligen van de hemelse tabernakel binnengegaan (6 : 20; 9 : 12), waar hij zich overeenkomstig Gods wil gezet heeft aan de rechterhand Gods (1 : 3), door God betiteld als hogepriester naar het evenbeeld van Melchisedek (5 : 10; 7 : 15), en met heerlijkheid en eer gekroond (2 : 9). Voortaan treedt deze hogepriester bij God op (9 : 24) om voor mensen te pleiten (7 : 23) en voor hen verzoening (2 : 17) en behoud te bewerken (7 : 25).

* Openingscollege gehouden voor de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam op 17 september 1982.

Slechts op één element uit deze christologie, nl. de hogepriesterfunctie van Christus, kan ik nu ingaan; het overige moet blijven rusten¹. De hogepriesterchristologie is het volstrekt eigene van Hebr. Er zijn wel pogingen gedaan om sporen van een beschouwing van Christus als hogepriester ook elders in het Nieuwe Testament aan te wijzen, b.v. door O. Moe, G. Friedrich en O. Cullmann², maar zonder enig succes. Christus als hogepriester kent alleen Hebr., en 'dat wij zulk een hogepriester hebben die gezeten is ter rechterzijde van de troon Gods in de hemelen' is volgens de auteur zelfs 'de hoofdzaak van (zijn) betoog' (8 : 1). Mijn vraag is: hoe kan het tot de in Hebr. gegeven opvatting van Christus als hogepriester zijn gekomen? Hoe moet men zich denken, dat deze voorstelling ontstond?

Op deze veel besproken vraag zijn in de laatste halve eeuw in hoofdzaak drie verschillende antwoorden van godsdiensthistorische aard gegeven, die echter geen van drieën bevredigen. Ten eerste heeft E. Käsemann in 1938 en later³ gepoogd, de christologische voorstellingen van Hebr. te verklaren als geënt op de Verlossers-mythe van een voor-christelijke, joods-syncretistische Gnosis. De gnostische Verlossers-mythe vertelt, dat een goddelijk wezen uit de transcendente sfeer van het licht afdaald naar deze lagere wereld. Hier deelt deze Verlosser de verdwaalde, in de demonische macht van de materie gevangen lichtkiemen in mensen de reddende kennis van hun goddelijke herkomst en van de weg terug mee. De lichtkiemen leren zo de aarde te ontstijgen en opwaarts de sferen te passeren, zodat ze zich weer met de godheid in de transcendente wereld kunnen verenigen⁴. De vraag is echter omstreden, of dit gnostische verlossingsschema ouder is dan, en constitutief is geweest voor, de wijze waarop de kerk vanaf Paulus en al eerder het verlossingswerk van Christus heeft opgevat en beschreven (zo ten onzent G. A. van den Bergh van Eysinga⁵, en in Duitsland R. Bultmann, E. Käsemann, H. Schlier en E. Grässer) dan wel, juist andersom, het gnostische schema de christelijke Verlosser veronderstelt (zo G. Kretschmar, E. Schweizer, en C. Colpe)⁶. Maar zelfs als men het bestaan van een voorchristelijke Gnosis niet afwijst, dan blijft toch het probleem, dat de Verlosser van de gnostische mythe

1 Met name ga ik hier voorbij aan de belangrijke vraag, hoe, al lang vóór Hebr., aan de dood van Jezus verzoenend effect kon worden toegeschreven. Het idee, dat het lijden van een vrome anderen Gods gunst en genade aanbrengt is speciaal in de synagogale martelaarstheologie ontwikkeld. Zie b.v. 2 Macc. 7 : 37-38, en voor het probleem als geheel Ed. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen 1955.

2 O. Moe, 'Das Priestertum Christi im N.T. ausserhalb des Hebräerbriefs', *Theologische Literaturzeitung* 72, 1947, 335-338; G. Friedrich, 'Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern', *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 53, 1956, pp. 265-311; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1963³, 87-88.

3 E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1938, 1961⁴.

4 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965⁵, 169-170, 179-180, 365.

5 G. A. van den Bergh van Eysinga, *Voorchristelijk christendom*, Zeist 1918; id., *De wereld van het Nieuwe Testament*, Huis ter Heide 1929, 159-173.

6 Nader over de verhouding tussen Gnosis en vroegste christendom: E. Haenchen, 'Gab es eine vorchristliche Gnosis?', *Zeitschrift für Theologie u. Kirche* 49, 1952, pp. 316-349; G. Kretschmar, 'Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis', *Evangelische Theologie* 13, 1953, 354-361.

niet vroeg genoeg een duidelijk hogepriesterlijke figuur is om de markante hogepriester-christologie in Hebr. te kunnen verklaren. Käsemann veronderstelt, dat een joods-gnostisch verlossingsschema bestond vóór Philo en Hebr., en dat in dit schema later figuren als Michael, Mozes, Elia, Melchizedek en Metatron als verlosser-hogepriester optreden. Maar zijn literaire gegevens zijn laat (b.v. Michael als hogepriester in de Babylonische talmoed, Chigiga 12b) en documenteren niet alle even duidelijk het gnostische verlossingsschema. Noch is de rol van een hogepriester er een zo integrerend bestanddeel in, dat vanhier licht valt op Hebr.

Ten tweede is er herhaaldelijk op gewezen, dat reeds het Palestijnse jodendom van Jezus' tijd een op een hogepriester gerichte messiasverwachting kende. Dit is met name het geval met de gemeenschap die zich van c. 150 voor tot c. 68 na C. afzonderde aan de Dode Zee en waarvan een aantal geschriften gevonden is te Qumran. In de gecompliceerde en inconsistente toekomstverwachting van Qumran overheerst de verwachting van een tweetal: een vorst uit Juda en een priester uit Levi, van wie de priester de voornaamste is⁷. O. Cullmann meent, dat de hier gevonden Palestijnse verwachting van een messiaanse priester op Jezus is overgedragen⁸. Dit is echter om drie redenen onaannemelijk⁹. In Qumran treedt de messiaanse hogepriester alleen op tesamen met de messiaanse koning; indien Hebr. de traditie van de messiaanse hogepriester van Qumran zou voortzetten, dan zou de ene hogepriester van Hebr. de twee messiassen van Qumran in zich geabsorbeerd hebben, wat een wel erg koene veronderstelling zou zijn. Vervolgens komt de hogepriester-messias van Qumran zeer beslist uit het geslacht Levi, terwijl voor Hebr. kenmerkend is, dat de hogepriester juist niet uit Levi stamt, maar door zijn priesterambt naar een evenbeeld van Melchizedek van meet aan antithetisch tegenover Levi staat. Tenslotte is de messiaanse hogepriester van Qumran, ook al is hij een eindtijdfiguur, een puur menselijke persoon, terwijl de hogepriester van Hebr. nu juist een uitgesproken hemelse, bovenwereldse gestalte is. Immers, Christus is in beginsel pas vanaf het moment van zijn dood (aan het kruis: 12 : 2) hogepriester (6 : 20). 'Op aarde zou hij niet eens priester zijn' (8 : 4). Hij is hogepriester 'geworden', en wel 'krachtens een onvernietigbaar leven', d. w. z., toen de dood geen macht over hem als Zoon bleek te hebben (7 : 16). Eerst toen Christus uit het lijden geleerd had en zo in de dood tot volmaaktheid voor God gekomen was, heeft God hem het hogepriesterschap verleend (5 : 8-10). Dat nu en dan Christus' dood proleptisch in dit hogepriesterschap begrepen wordt, neemt niet weg, dat dit ambt in principe hoog in de hemel (7 : 26) en eeuwig

7 A. S. van der Woude, *Die messianische Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957.

8 Cullmann, *Christologie*, 1963, 86.

9 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966³, 232-233. Als mislukt moet de poging van H. Kosmala gelden, Hebr. te interpreteren als gericht aan tot het christendom overgegangene Qumraniten, op wier reeds gevormde ideeën de auteur van Hebr. zijn hogepriesterlijke christologie zou hebben afgestemd: H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen* (Studia Post-Biblica 1), Leiden 1959; besproken bij E. Grässer, 'Der Hebräerbrief 1938-1963', *Theologische Rundschau* 30, 1964, 138-236, zie 172-174 en 230.

(7 : 24-25) wordt vervuld. Het messiaanse hogepriesterschap van Qumran kan hieraan niet ten grondslag liggen¹⁰.

Cullmann heeft eveneens gewezen op wat hij houdt voor een dubbele messiasverwachting, van een priester uit Levi en een koning uit Juda, in het christelijk bewerkte, joodse pseudepigrafische werk *Testamenten van de 12 Patriarchen*¹¹. Het beroep op dit laatste geschrift is echter zinloos. De hoofdstukken *Test. Levi 18* en *Test. Juda 24* die volgens sommigen¹² samen bewijzen, dat de *Test. 12 Patr.* een dubbele messiasverwachting kennen, zijn door en door christelijk bewerkt en laten niet meer toe, een oorspronkelijk joods substraat te reconstrueren¹³. En de andere passages die door Cullmann en anderen¹⁴ als bewijs voor genoemde tweeledige verwachting zijn aangevoerd, en waarin aan Levi en Juda een belangrijke rol in de toekomst wordt voorzegd, spraken in het oorspronkelijk niet over messiaanse figuren, maar verheerlijkten slechts de stammen Levi en Juda¹⁵. Ook in de *Test. 12 Patr.* kan niet een joodse verwachting van een hogepriesterlijke messias worden gevonden die op enigerlei wijze als voorstadium van de hogepriester-christologie in Hebr. zou kunnen gelden.

Een derde verklaring die herhaaldelijk gegeven is en wordt voor de in Hebr. geboden voorstelling van Christus als hogepriester, is, dat de hogepriester-christologie van Hebr. ontstaan is onder invloed van hellenistisch-joodse bespiegelingen omtrent de Logos zoals die voorkomen bij Philo van Alexandrie (c. 20 v.C.–c. 50 n.C.). Hebr. en Philo hebben inderdaad in taal en denken veel gemeen; hierop is voor het eerst door Hugo de Groot¹⁶ en later door vele anderen met recht gewezen¹⁷.

In het stoisch beïnvloede middenplatoonse denken van Philo is de goddelijke Logos (of Rede) het instrument waardoor de transcendente godheid de wereld heeft geschapen en dat heel de waarneembare wereld doortrekt¹⁸. De Logos is hetgeen de wereld met God verbindt. Philo noemt hem 'beeld' van God (*De conf. ling.* 146), en 'Gods eerstgeboren zoon' (*De agr.* 51; cf. Hebr. 1 : 6), die als Gods

10 Over het moment waarop Christus' hogepriesterschap inging, hieronder meer, op blz 12

11 Cullmann, *Christologie*, 1963, 85

12 B v Hahn, *Christologische Hoheistitel*, 149

13 M de Jonge, 'Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs', in Id., ed., *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1975, 193-246, zie 210-219 Eerder in *Novum Testamentum* 4, 1960, 182-235

14 Cullmann noemt *T Rub* 6 7-12, *T Sim* 7 2, Hahn ook nog *T Jud* 21 2-5, 25 1-2, *T Iss* 5 7, *T Napht* 5 3-5

15 M de Jonge, 'Christian Influence' (zie n 13), 219-229 Evenzo A J B Higgins, 'The Priestly Messiah', *New Testament Studies* 13, 1966/67, 211-239, zie 219-231, met de correcte conclusie 'There does not seem therefore, to be any prior Jewish conception of a priestly Messiah which could have influenced the author of the epistle to the Hebrews' (p 230)

16 H Grotius, *Annotatones in N T*, II, Parijs 1646, zie b v ad Hebr 4 12

17 Ik wijs slechts op C Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, reprint Amsterdam 1970, 321-330, over de Logos-Hogepriester, pp 326-327, C Spicq, 'Le philonisme de l'Épître aux Hébreux', *Revue Biblique* 56, 1949, 542-572 en 57, 1950, 212-242

18 Een goed overzicht van Philo's filosofie vindt men in J Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977, 139-182, over de Logos 158-167 Goed bruikbaar is ook S Sandmel, *Philo of Alexandria An Introduction*, Oxford 1979, over de Logos 94-99

waarnemend regeerder aan het hoofd van de kosmos is gesteld. De Logos is ook aanwezig in de mensen en scheidt in hen de mogelijkheid tot goed handelen (*Quod Deus* 127-139).

Bij zijn allegorische exegese van de Pentateuch, met behulp waarvan Philo laat zien dat wat Mozes leerde eigenlijk een platoonse wijsbegeerte was¹⁹, identificeert Philo nu verscheidene malen de hogepriester van de tabernakel-cultus als de goddelijke Logos²⁰. Het hierachter schuil gaande idee is, dat de beschrijving van wat de aardse hogepriester verricht in feite een aanduiding is van wat de goddelijke Logos bewerkt in de onzienlijke, transcendente wereld bij God. De Logos staat immers tussen God en mensen in en 'is te allen tijde een smeker (*hiketès*) voor de beangste sterfelijkheid bij het Onvergankelijke (God)' (*Quis heres* 205). Dat de hogepriester van de tabernakeldienst de Logos representeert is voor Philo een zo uitgemaakte zaak, dat hij de aardse hogepriester kortweg kan aanduiden als 'de hogepriester Logos' (*ho archiereus Logos*; *De gig.* 52, *De migr. Abr.* 102).

Het is begrijpelijk, dat sommigen in Philo's interpretatie van de aardse hogepriester als de Logos niet slechts een analogie, maar zelfs een voorstadium hebben gezien van de visie op Christus als hogepriester geboden in Hebr. Reeds H. J. Holtzmann (1885) hield de hele hogepriester-christologie van Hebr. voor 'op philonische grondslag opgetrokken'²¹. Hermann von Soden (1899) noemt 'die philonische Logologie die Rüstammer für die Christologie des Hebr. '; hij meende dan ook, dat 'man Hebr. ohne Philo nicht verstehen kann'²². Kortere geleerden concludeerde ook J. Coppens (1962) dat de christologie van Hebr. primair uit Philo's Logos-leer te verklaren is en daarin haar voornaamste uitgangspunt heeft²³. Volgens C. Spicq (1952) is het weliswaar onjuist, te zeggen, dat Hebr. door Philo's Logos-leer op het idee gekomen is, Christus als hogepriester te tekenen²⁴. Dat Hebr. de hogepriesterfunctie aan de middelaar van een nieuw verbond heeft toegekend, komt volgens Spicq veeleer doordat Philo (van wie de auteur van Hebr. een directe leerling zou zijn) zo'n bijzonder groot belang aan voorspraak en bemiddeling bij God hechtte en die hogepriesterlijke functies vooral aan Mozes, de middelaar van het oude verbond, toeschreef. Hebr. stelt Christus als hogepriester tegenover de door Philo zo sterk als hogepriester geprofileerde Mozes. Niettemin houdt zo ook Spicq de hogepriester-christologie van Hebr. voor beslissend beïnvloed door Philo, zij het dan niet direct door diens

19 Heel logisch, want Plato was een leerling van Pythagoras, en Pythagoras van Mozes, meende Philo. Zie Dillon, 143

20 *De fuga* 108-110, *De somn.* I, 215, *De gig.* 52, *De migr. Abr.* 102, *Quis heres* 185. In *De somn.* II, 183 heet de Logos 'de waarlijk grote hogepriester'

21 H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N T*, Freiburg 1 Br 1885, 318

22 Hermann von Soden, *Hand-commentar zum N T - Hebraerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas*, Freiburg 1 Br 1899³, 6

23 J. Coppens, 'Les affinités qumrâniennes de l'épître aux Hébreux', *Nouvelle Revue Théologique* 84, 1962, 128-141 en 257-282, speciaal 277-279

24 C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I Introduction, Paris 1952, 69-70

Logos-leer, maar door zijn opvatting van de middelaarsrol van Mozes. Trouwens, naar het lijkt enigszins inconsequent, schrijft uiteindelijk ook Spicq, dat de auteur van Hebr. in zijn opvatting van Christus als hogepriester 'misschien beïnvloed is door de Alexandrijnse voorstelling van de Logos die tussen God en de wereld als middelaar optreedt, en door zijn rol van voorspraak'²⁵. Van wie kende, in Spicqs opvatting, de schrijver van Hebr. die Alexandrijnse voorstelling anders dan van Philo? – En tenslotte heeft ook F. Hahn (1966), speciaal met het oog op de hemelse, bovenmenselijke aard van de hogepriester in Hebr., opgemerkt, dat 'verwantschap met bepaalde door Philo verwerkte tradities onmiskenbaar is'²⁶.

Nu is het moeilijk te ontkennen, dat Hebr. hier en daar, met name in 1 : 2-3, sporen vertoont van een Logos-speculatie, die wel niet direct uit Philo, maar toch uit een hellenistisch-joodse godsdienstwijsgerige traditie *als* die van Philo moeten stammen. Dat echter ook de hogepriester-christologie van Hebr. haar antecedenten heeft in Philo's Logos-leer, is bij nader toezien onwaarschijnlijk²⁷.

Ten eerste, wat Philo betoogt is in beginsel niet, dat het rationele principe waarmee God in de wereld werkt en waardoor God voor menselijke kennis benaderbaar wordt, hogepriester is, maar, juist omgekeerd, dat de Levitische hogepriester van de Pentateuch in werkelijkheid staat voor de Logos. Primair is niet de goddelijke Logos hogepriester, maar de aardse hogepriester is de Logos (d.w.z., moet als zodanig geïnterpreteerd worden). In Hebr. verloopt de redenering andersom: vast staat, dat Christus vanaf zeker moment werkelijk ten volle hogepriester is (6 : 20), en dat geeft vervolgens aanleiding tot een vergelijking met Levitische hogepriesters, die in het nadeel van de laatsten uitvalt (7-9). Het is waar, dat in enkele zeldzame gevallen, ook Philo de Logos als hogepriester en pleiter bij God voorstelt, maar dat is slechts secundaire 'afkleuring' van de Levitische hogepriester op de Logos. Bij Philo wordt de Logos hogepriester dankzij en op grond van de vermelding van Levitische hogepriesters in het O.T.; in Hebr. is Christus hogepriester *ondanks*, en in wezen onafhankelijk van, de vermelding van hogepriesters in het O.T.: hij is immers superieur ten opzichte van hen, en zijn evenbeeld was de grote Melchizedek. Kortom, de structuur van de hogepriester-speculatie in Hebr. is niet herleidbaar tot die in Philo, tenzij men met een radicale heroriëntatie rekest.

Ten tweede, met zijn Logos-leer heeft Philo de bedoeling, te tonen hoe vanuit de zintuiglijk waarneembare wereld toch enigermate kennis mogelijk is van het transcendente, in wezen onkenbare Zijnde (God). Philo overbrugt de kloof met het medium Logos. De eigenlijke, normale, en door Philo constant gebruikte benaming van dit in zijn werk zo centraal staande principe is 'Logos'. In Hebr. is

25 Id., II. Commentaire, Paris 1953, 123.

26 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966³, 233.

27 Op grotendeels andere dan de door mij aangevoerde gronden wordt dit ook betoogd door H. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970.

deze aanduiding geheel afwezig. Zou Hebr. van deze of een dergelijke Logos-leer afhankelijk kunnen zijn en daarbij juist de gewoonste benaming van de Logos totaal hebben kunnen vermijden?

Ten derde, in Philo speelt het hogepriesterambt van de Logos niet in het minst de overheersende rol die dat ambt van Christus in Hebr. heeft. In Philo is het een bijkomstige functie van de Logos: daar blijft de Logos primair het instrument waarmee God de wereld schept en in haar handelt.

Ten vierde blijft de Logos in Philo's werk een volstrekt onpersoonlijke grootheid. Dat hij soms als hogepriester, zoon Gods, bode (*aggelos*) of smeker (*hiketès*) aangeduid wordt, is niets dan literaire personificatie, beeldspraak. De Logos van Philo is, evenals God, een impersonale, en wordt dus ook niet werkelijk hogepriester.

Met dit al blijft Philo's Logos-leer wel een waardevolle en fascinerende godsdiensthistorische analogie bij de hogepriester-christologie van Hebr., maar het is niet goed mogelijk, de christologie van Hebr. te begrijpen als ontwikkeld uit een Logos-speculatie zoals Philo die biedt.

Leiden de drie tot nu toe behandelde godsdiensthistorische benaderingen niet tot een bevredigend resultaat, het lijkt niet onmogelijk, inzicht in het ontstaan van de hogepriester-christologie van Hebr. te verkrijgen door analyse en historische tracerings van de tradities die in de hogepriestervoorstelling van Hebr. zijn verwerkt.

Vooraf moet worden opgemerkt, dat de auteur van Hebr. zijn beschouwing van Christus als hogepriester zeker niet zelf ontworpen heeft, maar haar ontleend heeft aan kerkelijke tradities. Hij spreekt immers van 'hogepriester onzer belijdenis' (3 : 1) en zegt: 'Daar wij nu een grote hogepriester hebben . . . , laten wij aan die belijdenis vasthouden' (4 : 14; cf. 10 : 23). Uit de uitdrukkingen 'belijdenis' (*homologia*) en 'aan de belijdenis vasthouden' (*kratein tès homologias*) blijkt, dat de visie op Christus als hogepriester voor onze auteur reeds een traditioneel gegeven was. Het werd doorgegeven als element in de liturgie der vroege kerk. Want belijden is voor onze auteur een luidop lofprijzen door een hele gemeente in een liturgische samenkomst (13 : 15; cf. 10 : 25)²⁸.

Een primaire en fundamentele vooronderstelling van de belijdenis van Christus' hogepriesterschap is, dat Christus zich bij God in de hemel bevindt (zie b.v. 8 : 1). Dit is uiteraard een oerchristelijke opvatting: Jezus is niet in de dood gebleven, maar direct ten hemel opgenomen. Tal van bestaande denkpatronen maakten het de eerste christenen mogelijk, te menen, dat Jezus vanuit de dood naar de hemel overgebracht was en daar leefde. Zo'n patroon was b.v. het idee, dat de rechtvaardige die onschuldig voor de waarheid lijdt en sterft, direct in een nieuw,

²⁸ Inderdaad vinden we Christus als Hogepriester in een doxologische context in I Clem. 61 : 3 en 64 en Mart. Polyc 14 : 3, terwijl ook de hele praedicatie waarmee Christus als Hogepriester vermeld wordt in Ign. Phil. 9 : 1 en I Clem. 36 : 1 liturgische achtergrond doet vermoeden.

II heerlijk, eeuwig leven in de hemel opstaat en voortleeft (*Jub.* 23 : 30-31²⁹; *W Macc.* 7; *Lib. Ant.* 40 : 4), of het idee, dat de Mensenzoon binnenkort 'met de wolken des hemels' (*Dan.* 7 : 13) zou komen, zodat indien de Mensenzoon Jezus was, Jezus na zijn dood wel tijdelijk in de hemel moest zijn (*Mc.* 14 : 62). Verscheidene van zulke concepties boden direct na Jezus' dood aan een ieder uit zijn omgeving die dit wilde de mogelijkheid, aan te nemen, dat Jezus was overgebracht naar de hemel en daar leefde.

Reeds spoedig nu hebben christenen voor de gedachte, dat Jezus naar de hemel was verplaatst en daar verbleef tot het weldra aanbreekende eschaton, bevestiging gevonden in *Ps.* 110 (*LXX* 109) : 1, door hen geïnterpreteerd als vermeldde David hier, hoe God Jezus bij zijn verhoging ten hemel toesprak:

'De Heer (God) heeft gezegd tot mijn (Davids) Heer (Jezus):
Zet u aan mijn rechterhand,
totdat ik uw vijanden gemaakt heb tot een voetbank voor uw voeten'.

Uit het gemak waarmee Paulus in *Rom.* 8 : 34 spreekt van Christus als 'de opgewekte, die ter rechterhand Gods is', blijkt, dat het reeds in Paulus' dagen gewoon was, *Ps.* 110 (109) : 1 te lezen als slaande op Jezus' verhoging ten hemel³⁰. Dit werd zelfs zo gewoon, dat de opneming van Jezus in de hemel in de bewoordingen van *Ps.* 110 (109) : 1 kon worden beschreven: *Mc.* 16 : 19 zegt, dat 'Jezus werd opgenomen in de hemel en plaats heeft genomen aan Gods rechterhand'. Dit gebruik van *Ps.* 110 (109) : 1 maakte van Jezus' overgang naar de hemel een inthronisatie door God, een verheffing tot koninklijke waardigheid. De traditie die *Ps.* 110 (109) : 1 associeerde met Jezus' verhoging is in het N.T. verbreid, maar wel zeer opvallend aanwezig in *Hebr.* : 1 : 3, 13; 10 : 12-13; 12 : 2.

Eveneens nog vóór Paulus is de in de bewoordingen van *Ps.* 110 (109) : 1 vervatte verhogingsvoorstelling van Christus verbonden met het motief van zijn hemelse voorspraak voor de gemeente bij God. In *Rom.* 8 : 34 luidt het, in een naar een geloofsbelijdenis klinkende passage: 'Christus Jezus is de gestorvene, wat meer is, de opgewekte, die ter rechterhand Gods is, die ook voor ons pleit'.

29 Jubileen zegt hier expliciet, dat de vervolgte rechtvaardigen die gestorven zijn als 'geesten' in de hemel zijn, terwijl hun 'beenderen' op aarde zijn. Het treft, dat *Hebr.* nog precies deze (in oorspronkelijke) opvatting van de ten hemel verheven Christus heeft. Jezus is uit de dood direct ten hemel opgevoerd (13 : 20), natuurlijk in geestelijke, hemelse gedaante (*Hebr.* 12 : 23, cf. 12 : 9 'Vader der geesten (hemelse wezens)', en *I Cor.* 15 : 40 en 45). Van opstanding, hetzij in de hemel, hetzij op aarde, van verschijningen, van terugkeer en ontmoetingen op aarde, of van een leeg graf, spreekt *Hebr.* geheel niet. Jezus is direct vanuit de dood aan het kruis naar de hemel gevoerd (12 : 2, 5 : 9-10). Vergelijk hoe de martelaar Polycarpus direct uit de dood met een onvergankelijk, geestelijk lichaam in de hemel opgenomen wordt (*Mart. Polyc.* 14 : 2), terwijl zijn botten op aarde blijven (*Ib.* 18 : 2).

30 Voor het vroeg-christelijk gebruik van *Ps.* 110 (109), zie D. M. Hay, *Glory at the Right Hand Psalm 110 in early Christianity* (Soc. of Bibl. Lit. Monograph Series 18), Nashville/New York 1973, M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Ps 110 : 1 dans le N.T.* (Etudes bibliques), Paris 1978.

Dat het in deze passage om praepaulinische traditie gaat, blijkt, behalve uit de formulaire, praedicerende stijl³¹, uit het feit, dat bij Paulus het hier voor 'pleiten' gebruikte verbum *entugchanein* verder niet voorkomt, en uit de verregaande, woordelijke overeenstemming met een zinsnede in Hebr. 7 : 25, waar van Christus in de hemel gezegd wordt: 'die altijd leeft om voor hen te pleiten'³².

De reden waarom de voorstelling van de verhoogde die zit 'aan de rechterhand Gods' met het motief van zijn pleitbezorging werd verbonden, is niet gelegen in Jezus' koningschap³³, ofschoon enkele koningen, als David, Salomo en Hizkia bekend stonden om hun voorbeden bij God (IV Ezra 7 : 106-110). De reden is vermoedelijk, dat de overeenkomstig Ps. 110 (109) : 1 verhoogde Christus de messiaanse volmacht heeft om voor de zijnen bij God in te treden en in de reeds aangebroken eindtijd hun zaak bij God te bepleiten³⁴. Als zodanig absorbeerde Christus hier geheel de functie van pleitbezorger en voorspraak die in de joodse eschatologische en apokalyptische literatuur werd toegeschreven aan een veelheid van figuren: aartsvaders, Mozes, profeten, koningen en engelen³⁵.

In elk geval kunnen we de praepaulinische traditie waarin de verhoging van Christus in de zin van Ps. 110 (109) : 1 werd gecombineerd met het motief van zijn voorspraak voor de gemeente bij God, nog aanwijzen in Rom. 8 : 34 en Hebr. 7 : 25/8 : 1.

Nu is pleitbezorging en voorbede in de joodse godsdienst van de eerste eeuw n.C. bij uitstek een functie van de hogepriester van de bijbelse tabernakel- en tempelcultus. 'Want er is *niemand* hoger dan de hogepriester of hoger dan het volk, die zal kunnen optreden als voorspraak voor hen die gezondigd hebben', zegt Philo (*Spec. Leg.* I, 244): de hoogste voorspraak die er op aarde is, is de hogepriester. Deze oefende zijn functie van voorspraak in het bijzonder uit op 'de dag' (*joma*, Aram.) van het jaar, Grote Verzoendag. Het Misjna-tractaat *Joma*, dat de liturgie voor de eredienst van Grote Verzoendag beschrijft, vertelt, hoe na de offers, de wegzending van de zondebok en de voorlezing uit de Wet, een aantal dankzeggingen volgden, welke de hogepriester besloot met voorbeden voor alle Israëlieten, voor de priesters en voor de overigen³⁶.

31 Hierop wees reeds E Norden, *Agnostos Theos*, 1923⁴, repr Darmstadt 1971, 273

32 Hahn, *Hoheutstel*, 233, S Nomoto, 'Herkunft und Struktur der Hohenpriestervorstellung im Hebraerbrief', *Novum Testamentum* 10, 1968, 10-25, zie 13, O Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1978, 282, 'Paulus hat hier (Rom 8 34) offenbar eine bekenntnisartige, liturgische Tradition vor Augen, welche die Erhöhung nach Ps 110 1 beschreibt und diese durch die priesterliche Funktion des 'Eintretens' für uns erganz (Hebr 7 25)' Strikt bewijsbaar is het homologisch, liturgisch karakter van de traditie in kwestie natuurlijk niet

33 Zo overweegt Hahn, *Hoheutstel*, 234

34 O Michel, 'Gebet II (Fürbitte)', in Th Klauser, ed, *Reallexikon für Antike und Christentum* IX, 1976, col 15

35 Michel (zie n 34), col 8-9

36 Misjna Joma 7 1 Hogepriesterlijke voorbeden worden verder o m vermeld van de hogepriesters Jonathan (I Macc 12 11) en Onias (II Macc 15 12: 'bad voor de hele joodse gemeenschap')

Aas Mo2
/Y 1 /

Nadat eenmaal de door Ps. 110 (109) : 1 gestempelde voorstelling van de verhoging van Christus aan Gods rechterhand was verbonden met het idee van Christus' voorspraak voor de gemeente bij God, was het slechts een kleine stap, Christus' voorspraak op te vatten als *hogepriesterlijke* voorbede, als het intreden van een hogepriester voor de zijnen bij God³⁷. Inderdaad werd de traditie die van de verhoogde Christus sprak als voorspraak (Rom. 8 : 34; Hebr. 7 : 25) verrijkt met de voorstelling van Christus' hogepriesterschap. Deze wijziging in de traditie voltrok zich vóór dat Hebr. geschreven werd, want de auteur van Hebr. veronderstelt het hogepriesterambt van Christus bij zijn lezers bekend (2 : 18; 3 : 1), en bovendien treffen we de vernieuwde traditie, die Christus behalve als voorspraak als hogepriester ziet, aan het eind van de eerste eeuw aan in I Clem. Dit geschrift is op één plaats (36 : 2-5) weliswaar afhankelijk van Hebr. Maar in van Hebr. onafhankelijke³⁸, duidelijk liturgische formuleringen zegt I Clem.: 'U (God) loven wij door de hogepriester en beschermer (*prostatès*, Vetus Latina: *patronus*) onzer zielen Jezus Christus' (61 : 3), en '(God geve dat een ieder hem welgevallig zijn moge), door onze hogepriester en beschermer Jezus Christus' (64 : 10). En elders spreekt hij van 'Jezus Christus, de hogepriester van onze offeranden, de beschermer en helper onzer zwakheid' (36 : 1).

προβιτάνης

Het is pas weer in een volgend stadium, dat de voorstelling van Christus als hogepriester verbonden wordt met het vierde vers uit Ps. 110 (109): 'De Heer (God) heeft gezworen en het zal hem niet berouwen: Gij (nu geïnterpreteerd als Christus) zijt priester tot in eeuwigheid naar het evenbeeld van Melchizedek'. De hogepriestervoorstelling komt oorspronkelijk niet uit Ps. 110 (109) : 4 voort, maar, juist andersom, de reeds gegeven hogepriestervoorstelling wordt eerst achteraf gefundeerd op, en verbonden met, Ps. 110 (109) : 4. In dit vers werd nu gelezen, dat God gezworen had, Christus tot hogepriester te zullen maken. Dat de verbinding van het idee van Christus' hogepriesterschap met Ps. 110 (109) : 4 secundair is, laat zich met zekerheid bewijzen. Ten eerste kennen we uit I Clem. het overleveringsstadium waarin Christus wel als voorspraak en hogepriester werd beschouwd, maar waarin de verbinding met Ps. 110 (109) : 4 nog niet gelegd was. Ten tweede is de nieuwe verbinding met Ps. 110 (109) : 4 niet vloeiend, niet organisch, er blijft een opvallende inconsistentie. De Psalm zegt immers: 'Gij zijt priester' (*hiereus*), en niet 'hogepriester' (*archieus*), terwijl voor het staven van Christus' hogepriesterschap nu juist de laatste term nodig was. (Alleen al hieruit blijkt, dat de voorstelling van Jezus' hogepriesterschap oorspronkelijk onmogelijk uit Ps. 110 (109) : 4 kan zijn afgeleid). De auteur van Hebr. lost dit probleem zo goed en zo kwaad als het gaat op door in parafrases van het psalmcitaat het woord

37 Behalve het in de voorgaande alinea vermelde profiel van de aardse hogepriester als voorspraak, droeg hiertoe waarschijnlijk ook bij de in de hellenistische tijd steeds krachtiger optredende spiritualisering van cultusbegrippen, beschreven door H. Wenschkewitz, 'Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im N.T.', *Angelos* 4, 1932, 70-230.

38 I Clem. gebruikt niet het verbum *entugchanein*, maar het substantivum *prostatès*, beschermer, verdediger, advocaat.

‘priester’ te vervangen door ‘hogepriester’ (vergelijk b.v. 5 : 6 met 5 : 10 en 6 : 20), daarmee zijn bewijsplaats enigszins gewelddadig aanpassend aan zijn doel. Ten derde (en hier permitteer ik mij een methodische opmerking), het is de gewone gang van zaken, ook nu nog, dat letterlijke citaten, bewijsplaatsen en als zodanig dienende schriftpassages eerst naderhand, ter legitimatie van reeds gevormde opvattingen, daaraan worden toegevoegd en ermee verbonden. Ideeën vormen zich doorgaans niet vanuit tekstplaatsen, maar in de onbeschrijflijk³⁹ gedifferentieerde ontmoeting der geesten; doen ze het wèl, dan zonder de precieze tekstvorm van de beïnvloedende passage krampachtig vast te houden als ‘bewijsplaats’. Schriftcitaten in theologische uiteenzettingen zijn meestal legitimatie achteraf (en er ‘met de haren bijgesleept’).

Het is niet ondenkbaar, dat de verbinding van Christus’ hogepriesterschap met Ps. 110 (109) : 4 pas het werk is van de auteur van Hebr. Weliswaar is het onwaarschijnlijk, dat hij haar voor het eerst legde in Hebr. zelf; daarvoor brengt hij het citaat van Ps. 110 (109) : 4 in Hebr. 5 : 6 te moeiteloos naar voren. Kennelijk had hij dit psalmvers vaker gebruikt. Maar anderzijds slaat hij in de hoofdstukken 5 tot 7 zo enthousiast munt uit het psalmcitaat, dat men geneigd kan zijn hierin het resultaat van ware *Entdeckerfreude* te zien. Deze vreugde laat zich trouwens goed begrijpen: hoe kon het mooier dan dat dezelfde psalm waarin al decennia lang de verhoging van Christus aan Gods rechterhand in de hemel voorgezegd gevonden werd, nu enkele regels verder ook (het later opgekomen idee van) zijn aanstelling door God tot hogepriester leerde! Of echter werkelijk onze auteur, dan wel een eerdere tradent, als eerste de voorstelling van de hogepriesterlijke Christus met Ps. 110 (109) : 4 onderbouwde en verbond, valt niet met zekerheid te beslissen; wèl, dat de verbinding van vóór Hebr. zelf dateert.

Er moet nog op een andere oude traditie gewezen worden die de auteur van Hebr. heeft opgenomen en met Christus’ hogepriesterschap heeft verbonden. De door de joodse theologie omtrent het martyrium gemunte, oerchristelijke gedachte, dat de dood van Christus de zonden van anderen voor God uitdelgde of verzoende (I Cor. 15 : 3), leidde ertoe, dat Jezus’ bloed als zoenoffer (Rom. 3 : 25; 5 : 9), en hij zelf als offergave en slachtoffer (Eph. 5 : 2) kon worden beschouwd. Nu is de voorstelling, dat Christus een offer is, slecht te verenigen met die volgens welke Christus hogepriester is. Toch wordt in Hebr. de moeilijke combinatie van deze totaal verschillende tradities tot stand gebracht. Het gevolg is, dat van de hemelse hogepriester Christus gezegd wordt, dat ‘hij zichzelf ten offer bracht’ (7 : 26-27; 9 : 14, 24-26)⁴⁰. Hierdoor ontstaat het niet zo fraaie beeld, dat Chris-

39 Vandaar dat (ook de hier geboden) traditie-geschiedenis alleen een vereenvoudiging, in de vorm van een keuze van het voornaamste nog reconstrueerbare, van de werkelijke ontwikkeling kan zijn: niet fout, maar incompleet, zoals een *stemma codicum* geen verkeerd, maar een incompleet beeld van een tekstoverlevering is. Vele relaties zijn bij gebrek aan gegevens (te wijten aan de willekeur van de overlevering) onachterhaalbaar.

40 In Eph. 5 : 2 wordt hetzelfde gezegd, maar daar geeft Jezus zichzelf nog niet als hogepriester, maar in eigen hoedanigheid prijs.

tus, 'opgetreden als hogepriester . . . met zijn eigen bloed is binnengegaan in het heiligdom' (9 : 11-12). Van belang is echter vooral, dat het uit de hier bedoelde combinatie van incompatibele tradities te verklaren is, dat in Hebr. het hogepriesterschap van de verhoogde Christus nu en dan ook zijn lijden en dood omspant. In oorsprong is Christus' hogepriesterschap een interpretament van zijn intreden voor de zijnen bij God in de hemel. Primair is het dus een functie van de *verhoogde* Christus. Maar secundair wordt het in Hebr. nu en dan retrogressief uitgebreid over Jezus' dood (b.v. 9 : 24-26; onduidelijk 5 : 9-10) en over zijn lijden (5 : 7). Dit komt doordat de auteur de traditie van Jezus als offer laat fuseren met die van Jezus als voorspraak-hogepriester. Op de plaatsen waar ook lijden en dood in het hogepriesterschap begrepen zijn, vertoont dit hogepriesterschap zich dan ook onder een ander aspect: het is hier niet meer dat van de hemelse, messiaanse pleitbezorger die voor de eschatologische gemeente in haar verdrukkingen van de eindtijd intreedt bij God, maar dat van een offerpriester die als martelaar zichzelf offert. Het één is theologisch iets gans anders dan het ander, en de identificatie is in Hebr. niet goed geslaagd te noemen.

Melchizedek

Het meeste dat Hebr. over de hogepriester Christus zegt is presentatie van, reflectie op, en/of uitwerking van de tradities waarvan wij de herkomst en ontwikkeling in het voorgaande hebben geschetst. Deze tradities dienden de auteur echter ook tot basis voor enige nieuwe *démarches*. Eén ervan verdient hier nadere aandacht. In hoofdstuk 7 betoogt de auteur, dat Christus' hogepriesterschap volmaakt is, en wel omdat hij het tegenbeeld is van Melchizedek, die groter was dan Abraham, dus ook dan Levi (7 : 1-10). Bij gevolg is ook het hogepriesterschap van Christus meer dan dat van Aaron en de Levieten. In plaats van deze laatste conclusie expliciet te trekken gaat de auteur er (in 7 : 11) toe over, de superioriteit van Christus' priesterschap nog eens langs meer directe weg aan te tonen door het op een aantal punten te vergelijken met het Levitische (11 : 28). De vergelijking (11 : 28) bevestigt, wat reeds uit de beschrijving van Melchizedek, het evenbeeld van Christus, was gebleken: Christus' hogepriesterschap is meer dan het Levitische.

De passage die beoogt de grootheid van Melchizedek duidelijk te maken (1-10) begint met een beknopte beschrijving (1-3) van de persoon van Melchizedek. De beschrijving is in hoofdzaak een parafraze van Gen. 14 : 17-20. Het slotgedeelte ervan (7 : 3) is echter wat raadselachtig. Het schrijft aan Melchizedek trekken toe die niet zonder meer uit Gen. 14 kunnen stammen: hij heeft geen ouders of afstamming, geen levenseinde, en blijft, beeld van Gods Zoon, voor altoos priester. Gewoonlijk werd deze overschijding van het beeld dat Gen. 14 van Melchizedek geeft verklaard als adaptatie van de type (Melchizedek) aan de antitype (Christus de eeuwige hogepriester) door de auteur van Hebr.

In 1966 werd deze verklaring echter aangevochten door M. de Jonge en A. S.

van der Woude⁴¹. Zij wezen erop, dat in een te Qumran gevonden tekstfragment, 11Q Melch, een hemelse krijger, een soort Michael, maar genaamd Melchizedek, voorkomt, die in de eindtijd de kinderen des lichts met geweld zal redden uit de macht van Belial. Gezien dit beeld van Melchizedek in 11Q Melch is volgens De Jonge en Van der Woude de meest aannemelijke verklaring voor de bovengemene trekken van Melchizedek in Hebr. 7 : 3, dat de auteur van Hebr. Melchizedek als een (aarts-)engel beschouwde⁴². Hun argumenten waren: 1. dat in 11Q Melch een soort (aarts-)engel Melchizedek voorkomt, en 2. dat 'gelijkend op de Zoon van God' in Hebr. 7 : 3 zou betekenen: 'slechts gelijkend op de Zoon van God', niet hem gelijk, maar hem ondergeschikt. De auteur zou dan zeggen, dat de (aarts-)engel Melchizedek weliswaar geen voorgeslacht en levenseinde had, dus eeuwig was, maar toch slechts een 'kopie' was van Gods Zoon, dus aan hem ondergeschikt was. De Jonge en Van der Woude concluderen: 'it is clear that the Melchizedek conception of Hebrews was influenced by notions which are also found in Qumran', en 'the archangel who would command the heavenly hosts in the struggle against Belial influenced Hebrews' picture of the entirely different 'priest like Melchizedek' who had come'⁴³. Maar is dat wel zo duidelijk? Tegen de argumenten van De Jonge en Van der Woude laten zich verscheidene tegenargumenten aanvoeren.

1. Weliswaar gaat het beeld dat Hebr. 7 : 1-3 van Melchizedek schept datgene dat Gen. 14 : 17-20 aan grondstof bood te boven. Maar in het meerdere dat Hebr. geeft vergeleken bij Gen. wordt bepaald niet de traditie zichtbaar die achter 11Q Melch staat. In 11Q Melch is Melchizedek wezenlijk eindtijdfiguur, en wel een krijgshaftig strijder van kosmische allure. Niets daarvan vindt men in Hebr. Het karakteristieke en wezenlijke van 11Q Melch is in Hebr. eenvoudig afwezig. Het is daarom onaannemelijk, dat de auteur van Hebr. door een traditie is beïnvloed die Melchizedek tekende als 'the archangel who would command the heavenly hosts in the struggle against Belial'.

2. Hoe de auteur van Hebr. dan wèl uit Gen. 14 zijn 'vergroete' Melchizedek ontwikkelt, is duidelijk: met de middelen van de allegorische uitleggingsmethode. Hiertoe behoren: etymologische verklaring van namen, waardoor Melchizedek tot 'koning der gerechtigheid' en 'vredevorst' wordt (7 : 3), en het exegetisch profijt trekken uit het feit, dat de Schrift over bepaalde punten zwijgt, een ook

41 M de Jonge en A S van der Woude, '11Q Melchizedek and the New Testament', *New Testament Studies* 12, 1965/66, 301-326

42 P 321 'On the evidence of 11Q Melch the most plausible inference is that he (de auteur van Hebr.) regarded Melchizedek as an (arch-)angel, who appeared to Abraham long ago'

43 P 322 Steun vond het standpunt van De Jonge en Van der Woude bij J T Milik, '4Q Visions of Amrad et une citation d'Origène', *Revue Biblique* 79, 1972, 93 sqq, maar bestrijding bij o a J Carmignac, 'Le document de Qumran sur Melkisédeq', *Revue de Qumran* 7, 1970, 343-378, zie 371-375, F Schroger, *Der Verfasser des Hebraerbriefes als Schriftausleger*, Regensburg 1968, 139-142, F L Horton, *The Melchizedek Tradition* (S N T S Mon Series 30), Cambridge 1976, en B Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7, 1-10 from the Reformation to the Present* (Beitr z Gesch d bibl Exeg 19), Tübingen 1976

door Philo graag benut principe⁴⁴. Omdat Genesis niets over voorgeslacht, geboorte en dood van de priester Melchizedek meldt, laat de Schrift ruimte om Melchizedek als eeuwig priester te beschouwen. Die ruimte benut de auteur van Hebr. ten volle. De vraag is nu echter: is het nodig aan te nemen, dat, wanneer de auteur van Hebr. met behulp van zijn allegorische methode uit Gen. het eeuwig bestaan van Melchizedek afleidt, hij hierbij geleid wordt door de uit 11Q Melch bekende traditie die Melchizedek als aartsengel voorstelde? Het antwoord is: neen, want het ligt veel meer voor de hand, dat hij geleid werd door wat hij in het voor hem zo belangrijke Ps. 110 (109) : 4 las, namelijk dat Christus 'naar het evenbeeld van Melchizedek voor eeuwig priester' was. Hieruit bleek hem, dat ook Melchizedek een eeuwig priester was. Het eeuwig priesterschap van Melchizedek moest dus in Genesis teruggevonden worden, en dat kon met het instrument van de allegorische interpretatie. De voorstelling van Melchizedeks eeuwig priesterschap in Hebr. 7 : 3 is afdoende verklaarbaar als resultaat van door Ps. 110 (109) : 4 uitgelokte, allegorische schriftexegese. Het is onnodig aan te nemen, dat deze schriftexegese is beïnvloed door een traditie omtrent een aartsengel Melchizedek als gevonden in 11Q Melch⁴⁵.

3. De interpretatie van *aphoomoioomenos* in Hebr. 7 : 3 als 'slechts gelijkend op', d.w.z. in feite ondergeschikt aan Christus, legt in dit participium teveel van hoofdstuk 1. Het woord betekent gewoon 'gelijkend op'⁴⁶: de type Melchizedek 'lijkt' op de antitype Christus. De limiterende nuance ('slechts') zou een extra adverbium gevergd hebben. Maar waarom die nuance verondersteld? Het gaat er toch om, dat Melchizedek en Christus op elkaar lijken op het punt van de eeuwige duur van hun ambt, en daarin is Melchizedek toch juist niet de mindere van Christus, maar zelfs zijn *typos*? Evenzo heeft in 7 : 15 de zinsnede *kata tèn homoiotèta* toch ook niet de nuance, dat Christus 'slechts naar het evenbeeld', maar feitelijk als meerdere van Melchizedek opstond? Wanneer het de duur van hun ambt betreft, is de gelijkenis tussen Melchizedek en Christus toch volkomen? En dat op die duur ook *aphoomoioomenos* in 7 : 3 betrekking heeft, blijkt toch uit het hele vers? De vergissing van De Jonge en Van der Woude is, dat zij de

44 Zie hierover b.v. B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, London 1892², reprint Grand Rapids 1977, 172 en 199; Siegfried, *Philo von Alexandria* 179; Schröger, *Der Verfasser des Hebr.*, 302; Williamson, *Philo and... Hebr.*, 439; Spicq, *Ep. aux Hébr.* II, 1952, 183 en 208-209, n. 4.

45 Ook W. L. G. Loader, *Sohn und Hoherpriester, Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (Wissenschaftliche Monographien zum A. und N.T.), Neukirchen-Vluyn 1981, 220, houdt misschien nog iets te zeer vast aan de opvatting, dat het 'durend denkbaar ist, dass der Verfasser des Hebr. sie (sc. die Vorstellung von Melchizedek als himmlisches Wesen) aus irgendeiner Tradition gekannt hat'. Het is denkbaar. Maar het is voor het verstaan van Hebr. 7 : 3 niet strikt nodig, het te veronderstellen. Veeleer lijkt mij, dat de auteur van Hebr. *pas ten gevolge van zijn schriftuitleg van Gen. 14 aan de hand van Ps. 110 (109) : 4 Melchizedek tot een hemels wezen heeft moeten maken. Dat eeuwig priesterschap stamt immers uit een misverstaan Ps. 110 (109) : 4, waarin 'naar het evenbeeld van' ten onrechte werd betrokken op de duur van Melchizedeks ambt, in plaats van op zijn dubbelfunctie van koning-priester.*

46 Ep. Jer. (= Bar. 6) : 5, 63, 71; Plato, *Sophist.* 240A; *Tim.* 31A; cf. *Rep.* 3, 416B; *Tim.* 46A. De plaatsen heb ik uit J. M. S. Baljon, *Grieksch-theologisch Woordenboek hoofdzakelijk van de Oud-christelijke Letterkunde*, I, Utrecht 1895, 346-348.

gelijkenis waarop het participium in kwestie doelt zoeken in status (i.c. de aartsengelstatus van Melchizedek waarover in Hebr. niets staat) in plaats van in ambtsduur (waarover 7 : 1-3 gaat: dit is één volzin, waarvan de hoofdzin, ontdaan van alle bepalingen, luidt: 'Want deze Melchizedek (7 : 1) . . . blijft priester' (7 : 3 slot)).

4. Het enige probleem dat rest, is m.i. de vraag: hoe stelde de auteur van Hebr. zich die eeuwige priester Melchizedek voor? Er zijn dunkt mij twee mogelijkheden (A, B).

A. Deze eeuwige priester was niet een werkelijk historische, nu nog voortbestaande persoon, maar een uit de bijbeltekst geabstraheerde, ideale figuur, behorend tot het niveau van een langs allegorische weg gewonnen, ideale, denkbeeldige realiteit. Deze Melchizedek zou dan een abstract ideaalbeeld zijn, dat geen enkel probleem opleverde in de trant van: bestaat hij dan nu nog naast Christus, was hij praeëxistent, en zo ja, hoe lang dan al? Intussen zou dit ideaalbeeld wel degelijk als type van de antitype Christus dienst kunnen doen.

B. Deze eeuwige priester was een echt historische figuur, en hij is dus nog steeds eeuwig priester.

De auteur van Hebr. biedt geen duidelijk uitsluitel. De vraag zal wel te subtiel zijn. Maar indien de auteur nog gedwongen kon worden tot een keuze, dan zou hij vermoedelijk B kiezen. Niet alleen omdat A te abstract is, en tussen hemel en aarde, of waar ook, een extra werkelijkheidsniveau van immateriële aard postuleert dat hem verder vreemd lijkt. Maar ook omdat de auteur van Hebr. als het echt nodig zou zijn, uiteindelijk bereid zou zijn aan te nemen, dat Melchizedek intussen in de hemel was en daar zijn priesterfunctie van weleer nog bezat (zonder dat dit inbreuk zou behoeven te maken op het hogepriesterschap van Christus). Zou deze 'koning der gerechtigheid', die 'de allerhoogste God' gediend had, niet onder de rechtvaardigen zijn die volgens Hebr. 12 : 23 het hemelse Jeruzalem bewonen?

Men lette erop, dat Melchizedek, indien intussen ten hemel opgenomen, daarom nog geen engel, laat staan een aartsengel behoeft te zijn. Hebr. 12 : 22-23 onderscheidt in de hemel engelen van rechtvaardigen.

Gesteld dat B in de geest van de auteur van Hebr. is, dan laat deze oplossing nog twee verder gaande vragen bestaan, die de auteur zich zeker niet gesteld heeft, en die de exegeet eigenlijk ook niet zou moeten trachten te beantwoorden. Als, ten eerste, Melchizedek 'zonder levenseinde' is omdat Genesis 14 zijn dood niet vertelt, is hij dan geen aardse dood gestorven, zoals zelfs Jezus beschoren is geweest? Is hij dan opgenomen als Henoch en Elia? De auteur stelt zich de vraag niet.

En, ten tweede, als hij 'zonder begin van dagen' was, en zonder voorgeslacht (Hebr. 7 : 3), is hij dan praeëxistent en uit de hemel op aarde neergedaald? De auteur stelt zich de vraag niet.

Maar als de auteur gedwongen werd, beide vragen te beantwoorden, dan zou

hij *à la limite* misschien de hypothese wagen, dat Melchizedek inderdaad praexistent was en sedert hij op aarde priester was geworden dit ambt voor eeuwig, ook in het hiernamaals, is blijven bekleden. Eerst dan zou Melchizedek een engel zijn.

Het feit, dat de auteur zich de vragen die zich aan ons opdringen niet gesteld schijnt te hebben, heeft overigens een goede verklaring. De praexistentie en het eeuwig voortbestaan van Melchizedek zijn *eerst de consequentie* van de uitleg van Gen. 14 aan de hand van Ps. 110 (109) : 4. Uit die psalm is het eeuwig priesterchap van Melchizedek in Gen. 14 ingevoerd. Dit is hoogst waarschijnlijk een eigen operatie van de auteur van Hebr. En van de vèr strekkende consequenties is hij zich niet direct bewust geweest. Toen de auteur de Melchizedek uit Gen. 14 aan die van Ps. 110 (109) : 4 aanpaste (in welke psalm hij de notie van eeuwigheid ten onrechte verbond aan Melchizedeks ambt, in plaats van aan dat van de in de psalm gehuldigde priesterkoning), maakte hij de Melchizedek uit de oertijd tot een eeuwig wezen, en daarmee onbedoeld tot een soort engel.

De conclusie van dit alles moet als volgt luiden. Tussen Hebr. 7 : 3 en 11Q Melch is er op het punt van Melchizedeks eeuwige voor- en voortbestaan en zijn daarmee gegeven status van engel wel een analogie, maar deze analogie gaat niet terug op een gemeenschappelijke traditie waarin Melchizedek als engel gold. In Hebr. ontstond de voorstelling van Melchizedek als eeuwig bovenaards wezen pas uit de toepassing van Ps. 110 (109) : 4 op Gen. 14. Het weinige dat aan verwantschap tussen Hebr. en 11Q Melch zou kunnen resten, is misschien beider eschatologisch gebruik van Ps. 110 (109) : 4. Maar het blijkt niet, dat de speculaties in 11Q Melch aanknopen bij de vermelding van Melchizedek in Ps. 110 (109) : 4, zodat het aannemen van deze verre verwantschap een onbewezen hypothese blijft⁴⁷.

Samenvatting

De geschiedenis van de tradities waaruit de beschouwing van Christus als hogepriester in Hebr. is voortgevloeid, en het gebruik dat de auteur van Hebr. van deze traditie heeft gemaakt, kunnen in het kort als volgt worden beschreven.

1. Reeds vóór Paulus werd in Ps. 110 (109) : 1 een beschrijving gevonden van

47 Bibliografisch supplement geraadpleegde, nog niet in voorgaande noten vermelde literatuur F F Bruce, 'Recent Contributions to the Understanding of Hebrews', *Expository Times*, 80, 1968/69, 260-266, G W Buchanan, 'The Present State of Scholarship on Hebrews', in J Neusner, ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults Studies for M. Smith at Sixty* (Studies in Judaism in Late Antiquity 12, part I), Leiden 1975, 299-330, G Schille, 'Erwagungen zur Hohepriesterlehre des Hebraerbriefes', *Zeitschr. f. d. Neutestamentliche Wissenschaft* 46, 1955, 81-109, C K Barrett, 'The Eschatology of the Epistle to the Hebrews', in W D Davies and D Daube, edd., *The Background of the N T and its Eschatology* (Festschrift C H Dodd), Cambridge 1956, 363-393, H Zimmermann, *Die Hohepriester-Christologie des Hebraerbriefes*, Paderborn 1964, id., *Das Bekenntnis der Hoffnung Tradition und Redaktion im Hebraerbrief* (Bonner Biblische Beiträge 47), Keulen/Bonn 1977, A Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980, H -M Schenke, 'Die jüdische Melchizedek-Gestalt als Thema der Gnosis', in K W Troger, *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis*, Gütersloh 1980, 111-136

de verhoging van Jezus na zijn aardse dood tot in de hemel, en werd van de verhoogde Christus gesproken in de bewoordingen van deze psalmpassage: 'Die zit aan de rechterhand Gods'.

2. Eveneens nog vóór Paulus werd de voorstelling van Christus' zitten ter rechterhand Gods verbonden met het motief van zijn voorspraak voor de zijnen bij God (Rom 8 : 34; Hebr. 7 : 25).

3. In liturgische traditie ouder dan Hebr. is, doordat Christus' voorspraak werd opgevat als typisch hogepriesterlijk werk, aan de voorstelling van Christus als voorspraak de voorstelling verbonden, dat hij hogepriester in de hemel was (Hebr. ; I Clem). In oorsprong ziet de aanduiding van Christus als hogepriester dus op zijn pleiten en intreden voor de zijnen bij God, niet op enig offer.

4. Pas nadat de voorstelling van Christus als hogepriester was ontstaan (zoals aangegeven onder 3.), is deze voorstelling gefundeerd op en verbonden met Ps. 110 (109) : 4 'Gij zijt priester in eeuwigheid naar het beeld van Melchizedek'. Alhoewel deze secundaire verbinding met een schriftcitaat tot stand kwam voordat Hebr. geschreven werd, is zij mogelijk toch het werk van de auteur van Hebr.

5. Met de voorstelling van Christus als hogepriester combineert de auteur van Hebr. de oerchristelijke voorstelling van Christus als offer: de hogepriester wordt met het offer geïdentificeerd. Gevolg van deze combinatie en fusie van tradities is, dat van Jezus gezegd kan worden, dat hij 'zichzelf ten offer heeft gebracht' (een voor Hebr. karakteristieke, redactionele uitdrukking, binnen het N.T. alleen voorkomend in Hebr. 7 : 27; 9 : 14 en 9 : 25). Gevolg is ook, dat Christus' hogepriesterambt van zijn hemelse voorspraakfunctie (waarbij dit ambt oorspronkelijk behoorde) retrogressief wordt uitgebreid over Jezus' dood en lijden op aarde.

6. Eerst de verbinding van de voorstelling van Christus als hogepriester met Ps. 110 (109) : 4 (zie boven, onder 4.) gaf de auteur van Hebr. aanleiding, terug te gaan naar de beschrijving van Melchizedek in Gen. 14 : 17-20. Het bovenmenselijk beeld dat hij van Melchizedek uit Gen. 14 distilleerde (Hebr. 7 : 3) is verklaarbaar uit het feit, dat hij meende dat in Ps. 110 (109) : 4 de woorden 'in eeuwigheid' sloegen op de duur van Melchizedeks priesterschap, waardoor hij zich genoodzaakt zag, langs allegorische weg ook uit Gen. 14 een Melchizedek te lezen die eeuwig priester was. Het bovenmenselijk beeld van Melchizedek in Hebr. 7 : 3 is afdoende verklaarbaar als resultaat van door Ps. 110 (109) : 4 geïnspireerde exegese van Gen. 14. Het is niet nodig, in Hebr. 7 : 3 invloed van uit Qumran bekende tradities aan te nemen.

De hogepriester-christologie van Hebr. is niet verklaarbaar uit speculaties zoals bekend zijn uit de Gnosis, Philo of Qumran. Deze hogepriester-christologie is te verstaan als resultaat van een proces, waarin oude, reeds groeiende praepaulinische tradities (punt 1, 2 en 3 hierboven) door nieuwe confrontatie met de Schrift (4 en 6), en door fusie met andere oude traditie (5), werden getransformeerd en herijkt. Ze is de uitkomst van de wisselwerking tussen traditie en exegese.

Zusammenfassung

Die Geschichte der Traditionen, aus denen sich die Anschauung von Christus als dem Hohenpriester im Hebräerbrief entwickelt hat, und die Art von deren Verwendung, kann man in Kürze folgendermassen beschreiben.

1. Bereits vor Paulus hat man in Ps. 110 (109) : 1 eine Beschreibung von Jesus gesehen, der nach seinem irdischen Tod in den Himmel erhöht wurde; auch wurde über den erhöhten Christus mit den Worten dieser Psalm passage gesagt: 'Der ist (oder: sitzt) zur Rechten Gottes'.

2. Ebenfalls wurde noch vor Paulus die Vorstellung von Jesu Sitzen zur Rechten Gottes mit dem Motiv von Jesu Fürsprache für die Seinen bei Gott (Röm. 8 : 34; Hebr. 7 : 25) verbunden.

3. In liturgischer Tradition, die älter als der Hebräerbrief ist, ist mit der Vorstellung Christi als des Fürsprechers auch die Vorstellung verbunden, dass er Hoherpriester im Himmel ist (Hebr.; I. Clem), weil die Fürsprache als typisch hohepriesterliches Werk empfunden wurde.

4. Erst nachdem die Vorstellung von Christus als Hoherpriester entstanden war (siehe unter 3), ist sie mit Ps. 110 (109) : 4 begründet worden: 'Du bist ein Priester ewiglich nach der Weise (oder: nach dem Bilde, wie der Verfasser des Hebräerbriefs es verstand, siehe 7 : 15) Melchisedeks'. Obwohl diese sekundäre Schriftbegründung schon vor der Entstehung des Hebräerbriefs zustande kam, ist sie möglicherweise doch von der Hand des Verfassers des Hebräerbriefs.

5. Mit der Anschauung Christi als Hohenpriesters kombiniert der Verfasser von Hebr. die urchristliche Vorstellung von Christus als Opfer: der Hohepriester wird mit dem Opfer identifiziert. Folge dieser Kombination und Vermischung der Traditionen ist, dass von Jesus gesagt werden kann, er habe 'sich selbst zum Opfer gebracht' (eine für Hebr. charakteristische Wendung; sie ist redaktionell und kommt im N.T. nur in Hebr. 7 : 27; 9 : 14 und 9 : 25 vor). Zugleich führte die Verbindung dazu, dass das hohepriesterliche Amt Christi (dessen ursprünglicher Inhalt seine Fürsprache bei Gott im Himmel war) retrogressiv ausgedehnt wird auf Jesu Leiden und Tod auf Erden.

6. Erst die Verbindung der Anschauung von Christus als dem Hohenpriester mit Ps. 110 (109) : 4 (siehe oben 4) veranlasste den Verfasser des Hebräerbriefs auf die Beschreibung Melchisedeks in Gen. 14 : 17-20 zurückzugreifen. Das überirdische Bild, das er aus dem Melchisedek von Gen. 14 destillierte (Hebr. 7 : 3) ist aus der Tatsache erklärbar, dass seiner Meinung nach die Worte '*eis ton aioona* (ewiglich)' in Ps. 110 (109) : 4 auch auf die Dauer von Melchisedeks Priesterschaft bezugnahmen. Dadurch wurde er gezwungen, aus Gen. 14 mit Hilfe einer Allegorese abzuleiten, dass Melchisedek ein ewiger Priester war. Das überirdische Bild des Melchisedek in Hebr. 7 : 3 ist vollständig als ein Resultat der durch Ps. 110 (109) : 4 inspirierten Exegese von Gen. 14 zu erklären. Es ist nicht nötig, in Hebr. 7 : 3 Einfluss von Traditionen anzunehmen, die uns aus 11Q Melch bekannt sind.

Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes kann nicht aus Spekulationen erklärt werden, die in der Gnosis oder bei Philo oder in Qumran zu finden sind. Die Hohepriester-Christologie muss man als das Resultat eines Prozesses verstehen, in dem alte, bereits im Werden befindliche vorpaulinische Traditionen (siehe 1, 2 und 3) durch neue Konfrontation mit der Schrift (4 und 6) und durch Vermischung mit alter Tradition (5) transformiert und auf eine neue Weise anerkannt werden. Sie ist das Resultat der Wechselwirkung zwischen Tradition und Exegese.

(übersetzt von Prof. Dr. J. C. H. Lebram)