

¹ H. Berkhof, «Israel as a Theological Problem in the Christian Church»: *Journal of Ecumenical Studies* (Sommer 1969, Temple University Philadelphia) Bd. 6, Nr. 3, 330.

² John H. Oesterreicher, «The Theologian and the Land of Israel»: *Brothers in Hope* (Judaco-Christian Studies, Bd. 5, New York 1970) 231f.

³ In einem Seminar im Princeton Theological Seminary (New Jersey, Febr. 1973), in einer vom Autor dieses Beitrages besuchten Vorlesung.

⁴ Hertzfel Fishman, *American Protestantism and a Jewish State* (Detroit 1973).

⁵ Eusebius von Caesarea, *Preparatio Evangelica*, Buch VII.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ist in der Vereinigten Kirche von Kanada ordiniert, Graduiert der McGill-Universität (Montreal) und des Union Theological Seminary (New York), Assistenzprofessor für Religiöse Studien am Victoria College der Universität Toronto. Er veröffentlichte: *Anti-semitism and the christian mind* (New York 1969).

Jakob Petuchowski

Die messianische Hoffnung im Judentum

a) Die beiden biblischen Erlösungsbegriffe

Wenn die Welt von Gott erschaffen ist und wenn die Welt nicht aufhört, so «sehr gut» zu sein, wie sie der Aussage der Genesis entsprechend intendiert wurde, so ist anzunehmen, daß das, was jetzt nur potentiell «sehr gut» ist, eines Tages wirklich «sehr gut» werden wird.

Und wenn der eine Gott Israels gegenwärtig nicht überall als der Gott der ganzen Menschheit anerkannt wird, und wenn sein Sittengesetz, das die Beziehungen zwischen den Menschen regelt, ebenfalls nicht allgemein anerkannt wird, dann steht – im Hinblick darauf, daß Gott selbst das Drehbuch zum Drama der Menschheit verfaßt hat – zu erwarten, daß sicherlich der Tag kommen wird, an dem dieser Gott allgemein anerkannt wird, und mit dieser Anerkennung wird es zur allgemeinen Akzeptierung seines Gesetzes kommen. Alle Völker werden zum Berge des Herrn hinströmen, die Thora, die von Sion ausgeht, annehmen «und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spieße zu Rebmessern» (Jes 2,2–4).

Ferner: Eine der wichtigsten Klauseln des Bundes, den Gott mit Israel geschlossen hat, betrifft das Recht Israels auf das Land Israels. Doch beim jetzigen Stand der Geschichte ist Israel alles andere als eine Nation, die in friedlichem, unangefochtenem Besitz ihres Territoriums ist. Da aber der

Bund ewig dauert, muß einmal der Tag anbrechen, an dem Gott diese Vertragsklausel erfüllen wird.

Das sind die expliziten und impliziten Überlegungen, die in biblischer Zeit zu der Annahme einer messianischen Erlösung führten, die eine der drei Hauptaussagen der biblischen Religion bildet (die beiden andern sind die Schöpfung und das Erlösungsbedürfnis).

Die Bibel schildert jedoch das Eintreten dieser Erlösung nicht nur auf eine Weise. Die Rabbis, welche die Bibel erbten und sie als ein einheitliches Ganzes ansahen, hatten mit zwei verschiedenen biblischen Erlösungsbegriffen zurechtzukommen, die scheinbar einander widersprechen. Einerseits gibt es Bibelstellen, die den Eindruck erwecken, die Erlösung sei ein Vorgang, in den der Mensch sehr stark hineinverwickelt sei. Je sittlicher und gehorsamer der Mensch wird, je mehr die soziale Ungerechtigkeit behoben wird und je treuer die Regierenden sich an das Wort Gottes halten, desto näher rückt die Vollendung der Geschichte, das Ende der Tage.

Andererseits operiert das Buch Daniel – der Prototyp der apokalyptischen Literatur – mit einem ganz anderen Begriff. Die «Herrschaft der Heiligen des Allerhöchsten» wird wunderbar – von oben her – in den normalen Lauf der Geschichte einbrechen und die Geschichte, so wie wir sie kennen, zu einem vorherbestimmten Ende bringen. Da dieses Ende von Gott vorherbestimmt ist, scheint der Mensch so oder anders nur wenig beitragen zu können, es herbeizuführen. Der Mensch kann höchstens aufgrund mysteriöser oder mystifizierender Andeutungen sich vorzustellen und auszurechnen versuchen, wann das apokalyptische Ende über uns hereinbricht.

In der klassischen Periode des rabbinischen Judentums traten die einen Rabbis für die eine bibli-

sche Position und die andern für die andere ein. In seinem Buch «The Messianic Idea in Israel» hat Joseph Klausner aufzuzeigen versucht, wie politische Umstände dafür verantwortlich waren, daß zu der einen Zeit mehr die eine Auffassung und zu einer andern Zeit mehr die andere Vorstellung in den Vordergrund trat. Solange zum Beispiel – wie unter Bar Kochba – Hoffnung auf das Gelingen eines bewaffneten Aufstands gegen Rom bestand, rechnete die messianische Idee mit der aktiven Mitwirkung des Menschen. Als jedoch der Aufstand Bar Kochbas gegen Rom fehlschlug, wich der Glaube an die Befähigung des Menschen, sein Heil selbst herbeizuführen, dem Glauben an das wunderbare Eingreifen Gottes.

b) Harmonisierungsversuche

Doch neben und über dieser Verknüpfung der messianischen Idee mit den politischen Wechselfällen der Nation kann man bei den Rabbis das allgemeinere Bestreben feststellen, die beiden überkommenen widersprüchlichen Auffassungen in der Bibel miteinander in Einklang zu bringen. Die Rabbis übernahmen den Begriff eines vorherbestimmten Endes und gleichzeitig hielten sie daran fest, daß der Mensch mithelfen könne, es herbeizuführen.

Zu der Stelle Jes 60,22 («Ich, der Herr . . . führe es zu seiner Zeit eilends herbei») machte Rabbi Josua ben Levi (3. Jh. n. Chr.) die Bemerkung: «Falls Israel es verdient, werde ich es eilends herbeiführen. Falls Israel es nicht verdient, wird es zu seiner – vorherbestimmten – Zeit eintreten» (B. Sanhedrin 98a).

Hier wird also angenommen, das vorherbestimmte Ende liege noch in weiter Zukunft, doch wenn Israel kraft verdienstlicher Akte Gott dazu bewege, werde dieser das Ende viel früher als ursprünglich vorgesehen herbeiführen.

Ohne zu leugnen, daß es so etwas wie ein Danielisches Ende gibt, betont Rabh (3. Jh. n. Chr.) ganz ähnlich: «Alle Daten, die für ein solches Ende vorgesehen worden sind, sind bereits vorübergegangen.» Das Ende trat nicht ein – zweifellos deshalb, weil der Mensch geistig noch nicht dazu bereit war. Da die Zeiten, in denen das Ende hätte eintreten sollen, vorbei sind, hängt die verheißene messianische Vollendung nun ausschließlich von der «Reue und den guten Taten» der Menschen ab (B. Sanhedrin 97b).

Auf diese Weise versuchte einer der führenden Rabbis sowohl Jesaja als auch Daniel gerecht zu

werden; und dieser Versuch blieb für das rabbinische Judentum als ganzes beispielhaft. Die messianische Vollendung ist das Ergebnis der vereinten Anstrengungen Gottes und des Menschen. Selbstverständlich gab es Zeiten, in denen mehr Gottes Anteil, und Zeiten, in denen mehr der Anteil des Menschen betont wurde. So hat Gerson D. Cohen ziemlich ausführlich aufgezeigt, wie die spanischen und portugiesischen Juden mehr als die fränkischen und deutschen Juden des Mittelalters darauf ausgingen, die messianische Spekulation in politische Aktion überzuführen.¹ Doch vor dem 19. Jahrhundert wurde die Frage nie vollständig in einer «entweder/oder»-Formulierung beantwortet, die Antwort war stets: Es braucht beides; es braucht Gott und den Menschen. Das Problem war nur, wie groß der Anteil der einzelnen Partner sei.

c) Zwei Typen säkularisierter messianischer Hoffnungen

Im 19. Jahrhundert brachen zwei Bewegungen im modernen Judentum mit der herkömmlichen Formel. Die beiden Bewegungen schienen damals und noch lange nachher absolute Gegenpole zu sein. Doch wie David Neumark in seinem Aufsatz «Reform Judaism and Nationalism»² bereits 1916 dar- tat, teilten in Wirklichkeit beide das Bestreben, die messianische Hoffnung zu säkularisieren. Der Zionismus tat dies, indem er sich weigerte, noch länger auf einen gottgesandten Messias zu warten, der die Juden nach Palästina zurückführe. Die Juden sollten nun auf eigene Faust dorthin ziehen. Das Reformjudentum, wie es in der «Pittsburgh Platform» statuiert wurde, erblickte «in der modernen Ära der allgemeinen Herzens- und Geisteskultur den Beginn der Verwirklichung der großen messianischen Hoffnung Israels auf die Errichtung der Herrschaft der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens unter allen Menschen».

(Man könnte auch den Sozialismus erwähnen als einen dritten Versuch, die jüdische messianische Hoffnung zu säkularisieren. Doch während der Zionismus und das Reformjudentum sowohl kulturell als auch religiös jüdisch blieben, läßt sich das vom Sozialismus nicht behaupten – mit Ausnahme einiger weniger spezifischer sozialistischer Bewegungen, die sich als *jüdisch* ausgeben.)

Man kann 1974 im umzingelten Staat Israel wohl kaum eine messianisch erlöste Enklave in einer unerlösten Welt erblicken, obwohl vielleicht der Staat Israel einen Teil, doch nur einen Teil, eines universalen Erlösungsprozesses bildet, der zu sei-

ner Abwicklung wohl sehr viel Zeit braucht. Und was «die moderne Ära einer universalen Herzens- und Geistesbildung» betrifft, in die die Reformen ihr ganzes Vertrauen setzten, so fehlt es unbestreitbar nicht an Intellekt. Die Vernichtung von sechs Millionen Juden war eine große wissenschaftliche und technologische Leistung, die den trainierten germanischen Intellekt stark beanspruchte; die «universale» Herzensbildung scheint indes nicht solche Fortschritte zu machen!

d) Die innere Dialektik des jüdischen Messianismus

Vielleicht ist der Mensch doch nicht imstande, ohne die Hilfe Gottes auszukommen und sich selber aus dem Schlamm zu ziehen. Aus dieser Überlegung heraus ist Steven S. Schwarzschild vor einigen Jahren dafür eingetreten, daß der persönliche Messias wieder in die Liturgie des Reformjudentums hineingebracht werde, die langezeit von «Erlösung» statt von einem «Erlöser», von der «messianischen Zeit» statt vom Messias gesprochen hatte.³ Schwarzschild, ein betont linksgerichteter Sozialaktivist, wollte selbstverständlich nicht der Passivität des Menschen das Wort reden. Er betonte im Gegenteil, daß die wahren Rabbis, die von einem persönlichen Messias als von der Mitwirkung Gottes an der messianischen Vollendung sprachen, auch hervorhoben, daß ebenfalls der Mensch sich an der Herbeiführung dieser Vollendung mitbeteiligen müsse. Obwohl die Anregung Schwarzschilds bis anhin in die Liturgie des amerikanischen Reformjudentums noch nicht Eingang gefunden hat, so besteht jetzt doch in Kreisen des Reformjudentums eine größere Bereitschaft als zuvor, Gott wieder in das Bild der messianischen Vollendung hineinzusetzen.

Ohne den Glauben an Gott käme man wohl überhaupt nicht auf den Gedanken, sich nebenbei mit messianischer Spekulation zu beschäftigen. Es macht nicht den Anschein, daß es in dieser unserer Welt automatisch zu einem Fortschritt komme. Die Geschichte bewegt sich vielleicht – wie die alten Griechen dachten – in Zyklen – wie der Aktienmarkt. Einzig deshalb, weil wir an Gott glauben, an den Gott der biblischen Offenbarung, konnte der Gedanke an eine messianische Erlösung der Geschichte aufkommen. Darum ist man jetzt selbst in einigen jüdischen Reformkreisen eher bereit, zur alten rabbinischen Lösung «sowohl Gott als auch der Mensch» zurückzukehren statt für eine «entweder/oder»-Alternative einzutreten.

Dabei hängt selbstverständlich viel davon ab, was man unter dem «Ende» versteht. Die Reformen des 19. Jahrhunderts identifizierten es mit der Verbesserung der Gesellschaftsordnung und der Ausbreitung der Demokratie. Unter den alten Propheten gab es solche, die es in erster Linie als ein Wiederaufleben des jüdischen Volkes zu Sion und Jerusalem auffaßten. Andere Propheten dachten das Ende universalistischer: überall werden Friede und Gerechtigkeit herrschen. Solange Israel sein Leben unabhängig verbringen kann, solange «sie alle unter ihrem Weinstock und unter ihrem Feigenbaum sitzen können, ohne daß einer sie aufschreckt», soll man jedes Volk und jeden Menschen unter dem Zeichen seines eigenen Gottes seinen eigenen Weg gehen lassen (Mich 4,4f.). Wieder andere haben sich das Ende als eine Bekehrung aller zum hebräischen Eingottglauben vorgestellt.

Die Rabbis, auf die sämtliche biblischen Ansichten hierüber gekommen waren, und die sich oft zu hochfliegenden universalistischen Vorstellungen aufschwangen (Zeugen dafür sind vor allem die Rosch-Haschanah-Liturgie und der zweite Abschnitt des Alenu-Gebetes, mit dem jeder jüdische Gottesdienst schließt!), waren existentiell in erster Linie auf die Verbesserung des Schicksals der Juden bedacht, und zwar so sehr, daß der babylonische Weise Samuel (2./3. Jh. n. Chr.) sich zur Behauptung versteigen konnte: «Der einzige Unterschied zwischen unserer gegenwärtigen Existenz und dem messianischen Zeitalter ist der, daß dann die Juden nicht mehr unter fremder Herrschaft stehen werden» (B. Berakoth 34b). Darin stimmte ihm der größte Jude des Mittelalters, Mose Maimonides (12. Jh.) zu (Hilkhoth Melakhim, Kap. 12).

Doch Maimonides sah in der messianischen Vollendung doch mehr als bloß die Zurückgewinnung der nationalen Unabhängigkeit der Juden. Er erwartete auch die volle Freiheit zum Thorastudium, den Wegfall von Hunger, Krieg, Neid und Streit, das Vorhandensein einer Überfülle materieller Güter und das Streben jedes Menschen nach Gotteserkenntnis (ebd.). Man darf sagen, daß das messianische Bild, das Maimonides entwirft, eine gute Zusammenfassung der messianischen Erwartungen bildet, die das Judentum Jahrtausende hindurch gehegt hat. Es sind die Kriterien, an die die Juden sich stets gehalten haben, wenn sie die Ausweise der verschiedenen Messiasprätendenten prüften, die im Lauf ihrer Geschichte sich unter ihnen geltend machten. Bis jetzt hat noch niemand

die entsprechenden Ausweise vorgelegt, und die Welt bleibt vom jüdischen Standpunkt aus vormessianisch, noch unerlöst.

Rabbi Johanan, ein palästinensischer Glaubenslehrer des dritten Jahrhunderts, sagte: «Der Davidssohn wird erst in einer Generation kommen, die entweder gänzlich rechtschaffen oder gänzlich verrückt ist» (B. Sanhedrin 98a). In dieser tiefsinnigen Behauptung bot er sowohl dem prophetischen als auch dem apokalyptischen Messiasbegriff Raum. Das messianische Zeitalter wird entweder die Folge der sittlichen Bewährung der Mensch-

heit sein oder dann kommen durch einen wunderbaren Einbruch Gottes in den Geschichtsverlauf, um die Menschen vor der Selbstvernichtung zu retten. Da bis jetzt noch keine Generation sich für völlig rechtschaffen noch für gänzlich verdorben gehalten hat, und da die Menschheit beständig zwischen den beiden Extremen hin und her schwankt, zeichnet sich die messianische Hoffnung in ewig neuen Konstellationen ab, und wird der inneren Dialektik des jüdischen Messianismus immer wieder eine neue Dimension hinzugefügt.

JAKOB PETUCHOWSKI

¹Gerson D. Cohen, *Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim*: Max Kreuzberger (Hrsg.), *Studies of the Leo Baeck Institute* (Frederick Ungar, New York 1967) 117–156.

²Neudruck in David Neumark, *Essays in Jewish Philosophy*. Central Conference of American Rabbis (1929) 91 bis 100.

³Steven S. Schwarzschild, *The Personal Messiah – Towards the Restoration of a Discarded Doctrine: Judaism* Bd. V (1956) 123–135.

Übersetzt von Dr. August Berz

ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (Hebrew Union College), erhielt Ehrenggrade von der Universität London und vom Maimonides College von Winnipeg (Kanada). Er diente als Rabbiner in Welch (West Virginia) und Washington, war Erster Rabbiner und Direktor der Jüdischen Studien am Hebrew Union College in Jerusalem, ist Forschungsprofessor für Jüdische Liturgie und Theologie am Hebrew Union College (Jewish Institut of Religion) in Cincinnati, Mitglied der Amerikanischen Akademie für Jüdische Forschung, Vizepräsident des «Jewish Rights Council», Mitherausgeber von «Judaism» und «Ideas». Er veröffentlichte u. a.: *Understanding Jewish Prayer* (1972).

Jürgen Moltmann Die messianische Hoffnung im Christentum

a) «Bist Du der Kommende?»

In der messianischen Frage nach «dem Kommenden» sind Judentum und Christentum auf das engste verschwistert. In der Antwort, die sie hören, scheinen sie auf das tiefste getrennt zu sein. «Der Kommende» ist eine verhüllende Chiffre für den verheißenen *Messias* und den erwarteten *Menschensohn*.¹ Der Messias ist der König der Endzeit, der Israel wiederherstellt und durch den Zion Gerechtigkeit und Frieden zu den Völkern bringt. Er wird von christlichen Forschern oft zu eng als «Exponent der nationalen jüdischen Eschatologie» bezeichnet.² Der Menschensohn ist nach Daniel 7 ein präexistentes Himmelswesen. Nach dem Un-

tergang der bestialischen Weltreiche bringt er von Gott des universale Reich «des Menschen».³ So schreibt die Forschung oft dem Messias die geschichtliche Erlösung, dem Menschensohn dagegen die Erlösung von der Geschichte zu. Doch wurden schon in der jüdischen Apokalyptik beide Hoffnungsfiguren so miteinander verschmolzen, daß eine zweistufige Messiologie entstand, in der der Messias die immanente, der Menschensohn die transzendente Seite der Vermittlung des Reiches Gottes vertritt.⁴ Beide Hoffnungsfiguren sind jedoch schemenhaft und ohne fixierbare Gestalt, weil sie transparent sein müssen für den, dessen Zukunft sie vermitteln sollen. Denn die Chiffre «Der Kommende» wurde in der Prophetie auch auf Gott selbst angewendet, z. B. Jes 35,5: «Gott selbst kommt und hilft Euch. Dann werden sich die Augen der Blinden auf tun und die Ohren der Tauben sich öffnen. Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und die Zunge der Stummen wird jauchzen.»

Die Frage nach «dem Kommenden» ist die jüdische Frage an Jesus von Nazareth gewesen. Nach