

4 Der Messianismus im christlichen Denken

Vortrag von Abbé Kurt Hruby, Paris, gehalten auf dem Straßburger Internationalen Symposium für christlich-jüdische Beziehungen vom 16. bis 20. Juli 1967¹.

Trotz der kategorischen Formulierungen einer großen Anzahl theologischer und katechetischer Handbücher stellt uns das messianische Problem, und innerhalb seines Rahmens vor allem der christliche Messianismus, vor schwierige Fragen. Eine weitere Komplikation ergibt sich dabei daraus, daß der christliche Messianismus, wiewohl er auf dieselben in der Schrift und der Tradition begründeten Wurzeln zurückgeht wie der jüdische, die wahre Trennungslinie zwischen Judentum und Christentum darstellt und so auch die Grundlage des tiefliegenden Antagonismus ist, der jahrhundertlang zwischen den beiden Gemeinschaften vorherrschend war und der ihre gegenseitigen Beziehungen weitgehend geprägt und dauernd beeinflusst hat. Denn auf die Frage, ob nun Jesus von Nazareth wirklich der von den Propheten verheißene Messias war – wir bedienen uns der herkömmlichen Formulierung dieser Frage, wiewohl sie rein exegetisch gesehen mit Vorsicht anzuwenden ist –, antworten die Christen als diejenigen, die seinen Namen Χριστός, . . . Messias tragen, mit einem spontanen Ja, während das Judentum ein solches Ansinnen kategorisch zurückweist und sich für nicht betroffen erklärt.

Übrigens trägt zum Gutteil die meist krasse Unkenntnis der wahren geschichtlichen Zusammenhänge und Grundlagen des Problems die Schuld daran, daß man lange Jahrhunderte hindurch an der These festhalten konnte, das gesamte jüdische Volk habe teils aus Verblendung, teils aus bösem Willen die Messianität Jesu zurückgewiesen, wie wenn die messianischen Strömungen im Judentum etwas Eindeutiges und Geradliniges gewesen wären, das sich dann im konkreten Fall ohne weiteres verifizieren ließ. Wir wissen heute, daß die geschichtliche Wahrheit nichts mit einer derart ungebührlichen Vereinfachung zu tun hat. Dazu gesellt sich noch der Umstand, daß man auf diesem Gebiet, so gut wie auf jedem andern, stets sorgfältig unterscheiden muß zwischen der Ausgangssituation, wie sie uns in den Erzählungen der Evangelien entgegentritt, und der theologischen Ausarbeitung, die sehr bald in der Urkirche einsetzt. Auch dabei besteht eine zusätzliche Schwierigkeit darin, daß ja oft schon die Evangelienberichte selbst der Beginn einer solchen Ausarbeitung sind, was in ganz besonderem Maße auf das Johannesevangelium zutrifft.

Während langer Zeit, praktisch bis ins vorige Jahrhundert hinein, betrachtete man den neutestamentlichen Messianismus ausschließlich vom theologischen Standpunkt aus und begnügte sich, zur Stütze der theologischen Argumentation einfach Schriftstellen aneinanderzureihen, denen man Beweiskraft zuerkannte, ohne es im einzelnen Falle für notwendig zu erachten, zwischen den vielfältigen und vielschichtigen Bedeutungen dieser Stellen zu unterscheiden und auf die Pluralität des Wortsinns zu achten.

Die Reaktion war dementsprechend heftig. Julius Wellhausen und seine historisch-literarische Schule wiesen

praktisch jeden Versuch zurück, zu recht oder unrecht als messianisch angesehene alttestamentliche Prophezeiungen im Lichte der neutestamentlichen Aussagen zu interpretieren. Wie es gar nicht anders sein konnte, führte auch diese Arbeitshypothese zu zahlreichen Übertreibungen. Das Verdienst, in etwa das Gleichgewicht wiederhergestellt zu haben, kommt Hermann Gunkel und, ganz besonders, Hugo Gressmann zu, der seine Ideen in dem 1905 in Göttingen erschienenen Buch *„Der Ursprung der israelischen Eschatologie“* niedergelegt hat. Dieses nach dem Tode des Autors vollständig umgearbeitete Werk wurde 1929 unter dem bezeichnenden Titel *„der Messias“* neu aufgelegt und ist eines der klassischen Werke auf diesem Gebiet geblieben. Nach Gressmann muß man das Gesamtproblem des Messianismus, im Judentum so gut wie im Christentum, von der *Eschatologie* her betrachten, in die er hineingehört und in deren Rahmen er verschiedene Ausdrucksformen gekannt hat, wie zum Beispiel den durch den König repräsentierten politischen Messias, den prophetischen Messias in der Gestalt des Gottesknechtes, und den apokalyptischen Messias in Form des Menschensohnes.

Diese Positionen wurden von katholischen und protestantischen Exegeten übernommen und, insofern sie dessen bedurften, korrigiert. Protestantischerseits ist dabei vor allem Ernst Sellin zu erwähnen², katholischerseits Ernst Dürer³. So wurden die Grundlagen der modernen Messiasforschung gelegt, die von seiten der skandinavischen Schule, die den Hauptakzent auf den kultischen Ursprung einzelner Phänomene legt⁴ und von den angelsächsischen Ländern her⁵ wertvolle Impulse erhielt.

Von katholischer Seite, wo die Forschungs- und Ausdrucksfreiheit lange Zeit hindurch durch die von der Bibelkommission errichteten, sehr eng gezogenen Schranken gehemmt war, verdienen besonders P. Lagrange, P. Ceuppens, L. Dennefeld, J. Coppens, A. Gelin, J. Steinmann u. a. genannt zu werden.

Um das Problem in seiner ganzen Komplexität aufzuzeigen, sei ganz einfach darauf verwiesen, daß man bei den nichtkatholischen Exegeten in großen Zügen vier verschiedene Positionen hinsichtlich des Problems der Messianität Jesu unterscheiden kann:

1. Jesus hat keinerlei messianischen Anspruch gestellt und hat auch niemals daran gedacht, sich als Messias zu deklarieren. Alle in den Evangelien aufscheinenden messianischen Ideen gehen auf die Urkirche zurück und wurden a posteriori eingefügt. Diese Position wird von Wrede, Hering und Bultmann vertreten und gewinnt augenblicklich an Terrain dank des Einflusses der Bultmann'schen Schule.

² *Der alttestamentliche Prophetismus*, Leipzig 1912; *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, Berlin 1925.

³ *Ursprung und Ausbau der altisraelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin 1925.

⁴ Mit S. Mowinkel, B. Bentzen, I. Engnell, E. Sjöberg u. a.

⁵ Mit N. H. Smith, A. R. Johnson, E. R. Goodenough, H. H. Rowley u. a.

¹ s. u. S. 107 ff.

2. Jesus hat dem Messianismus nur eine ganz beschränkte Bedeutung beigemessen. Das ist die Stellung der liberalen Exegeten.

3. Jesus fügt sich in einen messianischen Rahmen ein, aber dieser Rahmen bleibt dennoch am Rande seiner Verkündigung. So lautet die These Monniers.

4. Für die Exegeten der eschatologischen Richtung bewegt sich Jesus auf dem Boden der Apokalyptik und betrachtet sich als den zukünftigen Messias. Das ist die Meinung von J. Weiss, A. Schweitzer, A. Loisy, Ch. Guignebert, M. Goguel (teilweise) und Wernle.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß alle in Hinblick auf die messianischen Vorstellungen des Urchristentums ausgearbeiteten Synthesen daran festhalten, daß sich Jesus auf der Linie der Propheten Israels bewegte, daß seine Hauptaufgabe die Botschaft vom Gottesreich war, daß er sich als der himmlische König und ewige Hohepriester betrachtete, daß er das Richteramt beim Jüngsten Gericht ausüben wird und daß seine Anhänger in der dauernden Erwartung des „Tages des Herrn“ leben müssen. Was die messianischen Attribute angeht, die sich Jesus beilegt, so stellen sie den Ausgangspunkt einer reicheren und vollkommeneren Sinngebung dar, der des *κύριος* und des *υἱός τοῦ Θεοῦ*.

Die Bultmann'sche Schule, welche die meisten dieser Hypothesen in das Reich des Mythos verweist und sich der oft undankbaren Aufgabe der „Entmythologisierung“ verschrieben hat, hat immerhin auch gesunde Reaktionen hervorgerufen und hat so dazu beigetragen, die exegetische Arbeit zu befruchten. Man hat so vor allem die absolute Notwendigkeit erkannt, gewissen neutestamentlichen Phänomenen ein besseres Verständnis entgegenzubringen und sie auf dem Hintergrund ihrer Vorbilder im jüdischen Raum zu untersuchen. Wir werden auf diesen Aspekt noch näher eingehen. Auch hat man dank der Arbeiten Bultmanns einen besseren Blick bekommen für den äußerst komplexen Charakter der neutestamentlichen Literatur. Auf diesem Gebiet wurden auch von katholischer Seite her wichtige Beiträge geleistet, so durch die Studien von L. Cerfaux, A. Descamps und J. Dupont. Von den protestantischen Autoren verdienen hier genannt zu werden O. Cullmann, C. H. Dodd und der bereits erwähnte E. Sjöberg. Katholischerseits haben die Arbeiten seit der 1943 erfolgten Promulgation der päpstlichen Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ einen erfreulichen Aufschwung genommen, hat doch dieses Dokument zum Großteil die Schwierigkeiten beseitigt, die bis dahin der exegetischen Forschung im Wege standen.

Da es uns nicht möglich ist, die verschiedenen messianischen Aspekte der Person Jesu in den neutestamentlichen Schriften im einzelnen zu analysieren und aufzuzeigen, wie sich daraus der christliche Messianismus entwickelt hat, wollen wir uns damit begnügen, einige charakteristische Züge herauszugreifen und dabei auch jedesmal darauf hinweisen, in welchem Maße sie mit den Ansichten der rabbinischen Tradition konform gehen, und an welchen Punkten sie sich davon entfernen.

Die Botschaft vom Gottesreich

Das von Jesus nach dem Zeugnis aller Evangelien in seiner Predigt als vordringlich betrachtete Element war die Verkündigung der Frohbotschaft von der unmittelbaren Nähe des Gottesreiches. Die präziseste Formulierung dieser Botschaft findet sich bei Mk 1, 15: „Die Zeit ist erfüllt

und genaht hat sich das Reich Gottes; bekehret euch und glaubt an die Frohbotschaft!“ Obwohl diese Textstelle in ihrer redaktionellen Formulierung die Terminologie der christlichen Predigt widerspiegelt, enthält sie dennoch zweifellos einen Kern, der auf Jesus selbst zurückreicht. Das läßt sich schon daraus ableiten, daß darin das Nahen des Gottesreiches im Vordergrund steht, während ja doch in der Urkirche der Hauptakzent bei der Verkündigung stets auf die Auferstehung Jesu und seine Messianität gelegt wird.

Der Gedanke vom Gottesreich war den Hörern der Predigt Jesu so vertraut, daß es völlig überflüssig erschien, auf seinen Inhalt noch näher eingehen zu wollen. Es handelt sich um nichts anderes als um die Anerkennung des souveränen und universellen Herrschaftsanspruches Gottes durch alle Völker. Diese von Gott an sich ständig ausgeübte Herrschaft ist es auch, die der gläubige Israelit täglich auf sich nimmt, wenn er das *schem'a jisrael*, das „Höre, Israel“ spricht. Im gegenwärtigen Zustand kommt diese Gottesherrschaft darin zum Ausdruck, daß die Frommen dem Gesetz Gottes den schuldigen Gehorsam erweisen, aber die Zukunftsperspektive ist ihre allgemeine Anerkennung durch die Völker der Welt. Und da Israel, das als einziges Volk tatsächlich das *'ol malchut schamajim*, das „Joch des Gottesreiches“, auf sich genommen hat, in der Gegenwart unter dem Joch der heidnischen Zwingherrschaft seufzt, so bedeutet die Manifestation des Gottesreiches auch die Befreiung von dieser Unterdrückung und die Unterwerfung der Heiden unter Gottes Herrschaft.

Jesus gebraucht dieselbe Terminologie wie die rabbinische Überlieferung und beläßt der Vorstellung vom Gottesreich ihren traditionellen Gehalt, aber es tritt dennoch in seiner Verkündigung ein wesentlich neues Element hinzu: das von ihm angekündigte Reich ist das *eschatologische Gottesreich*. Gewiß besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem Kommen des Reiches und dem Gedanken der Buße, der Umkehr zu Gott, und Jesus weist darauf in seiner Predigt auch nachdrücklich hin, doch ist dieses Element dabei trotz allem nicht primär. Der Hauptakzent liegt bei Jesus stets auf dem Heil, auf der Vergeltung, die Gott der ganzen Welt in Aussicht stellt und anbietet. So ist denn auch für ihn das Gottesreich in allererster Linie eine Realisation des göttlichen Heilswillens in der Perspektive der Weissagungen des Deuterocesaja. Dieses Reich ist ein Geschenk Gottes, eine Gnadengabe Gottes an die Menschen. So wie die Saat ohne alle äußere Einwirkung aufgeht, so entwickelt sich auch das Gottesreich allein durch die Kraft und Gnade Gottes. Gott allein ist es, der sein Reich den Menschen anbietet, und sie selbst können nichts dazu beitragen, um sein Kommen zu beschleunigen. Was Jesus ankündigt, ist der *καιρός*, die Heilsminute, in der Gott den Menschen seine Barmherzigkeit durch Jesus zuteil werden läßt. Die Originalität der Botschaft vom Gottesreich im Munde Jesu besteht darin, daß er es zum Heilselement macht. Während das Heil für die rabbinische Tradition eher eine Folge der Aufrichtung der Gottesherrschaft ist, tritt in der Predigt Jesu eine Gleichsetzung dieser beiden Elemente ein: Mit dem Gottesreich kommt auch das Heil.

Dieses Heil ist nun in der Perspektive Jesu ein ausschließlich religiöses und spirituelles Gut. Er schließt dabei jede landläufige Idee vom Messiasreich aus, wie sie immer wieder in der jüdischen Tradition im Vordergrund steht, da diese Tradition im Grunde niemals imstande ist, zwischen diesen beiden Begriffen reinlich zu scheiden. Das

erklärt uns die negative Haltung, die Jesus stets an den Tag legt, wenn das messianische Element in dieser Form zu sehr betont wird. Diese Vorstellung einer rein geistig aufgefaßten Messianität ist es auch, die ihn mehr und mehr von den Volksmassen geschieden hat, bei denen die Messiaserwartung notwendigerweise durch die Verhältnisse bedingt ganz andere Formen annahm. Wiewohl nun die Botschaft vom Gottesreich bei Jesus einen exklusiv eschatologischen Charakter trägt, differenziert sie sich dennoch von den apokalyptischen Spekulationen hinsichtlich der genauen Zeit, wann das alles eintreten wird.

Diese rein religiöse Botschaft Jesu hat nun aber auch eine *universelle Dimension*, und das unbeschadet des Umstandes, daß Jesus seine persönliche Sendung auf die „verlorenen Schafe in Israel“ beschränkt (Mt 15, 24 vgl. auch eb. 10, 6). Jesus unterstreicht diese Beschränkung, um auf die Einheit und den organisch-kontinuierlichen Ablauf des göttlichen Heilsplanes hinzuweisen: Es ist Gottes Wille, daß das Heil der Menschheit den Weg über das auserwählte Volk nimmt, denn: „Das Heil kommt von den Juden“ (Jo 4, 22). Doch kommt auch die Botschaft Jesu an die Völker klar zum Ausdruck, und zwar in Mt 8, 11: „Ich sage euch aber: Viele werden von Osten und Westen kommen und sich zu Tische legen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich . . .“.

Hat nun Jesus einen inneren, ursächlichen Zusammenhang hergestellt zwischen der Botschaft vom Gottesreich und seiner Person? Diese Frage wird von den Exegeten heftig diskutiert, rührt sie doch an das Fundament seiner messianischen Sendung. Wir geben im Nachstehenden drei Ansichten wieder, die uns ein gutes Bild von den verschiedenen Positionen vermitteln.

E. Käsemann schreibt¹: „Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist, völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt und gefordert hat oder nicht, diejenige, welche seine Jünger ihm denn auch beigemessen haben, nämlich die des Messias“.

Für *Ph. Vilhauer* sehen die Dinge wesentlich anders aus²: „Diesem Anspruch wird auch die Kategorie des Messias nicht gerecht“, schreibt er. Jesus versteht sich selbst „als Gottes letztes Wort an die Menschen. Aber er verschmäht es, diesem Anspruch mit einer Selbstbezeichnung aus dem reichhaltigen Repertoire jüdischer Eschatologie Ausdruck zu verleihen“.

Mit *E. Sjöberg*³ nähern wir uns neuerdings einer Ansicht, die eher dem Zeugnis der Evangelien gerecht wird: „Seine Messianität war verborgen“, schreibt *Sjöberg*, „sie war ein Geheimnis, das nicht ohne weiteres erkannt werden konnte, und das er auch nicht durch besonderen Unterricht und Verkündigung bekannt machte. Aber er wollte doch nicht, daß sie unerkannt bleiben sollte. Seine Worte und Taten appellierten an das Nachdenken der Zuschauer und Zuhörer. Darin war tatsächlich die Messianität eingeschlossen. Wer sehen und hören konnte, konnte sie entdecken.“

Wenn es nun auch zutrifft, daß Jesus auf Grund der Gefahr, seine messianischen Ansprüche im Lichte des Volksglaubens interpretiert und so von der Wurzel her deformiert zu sehen, davon meist nur in Andeutungen gesprochen hat, so sind diese Ansprüche dennoch eine Tatsache, die aus zahlreichen Texten eindeutig hervorgeht. Dazu

darf auch nicht übersehen werden, daß die Predigt Jesu stets in engster Verbindung mit seinen Taten steht. Wenn er Wunder wirkt, so tut er es deshalb, um damit seine Sendung glaubwürdig zu machen. Auch sind die Wunder für ihn stets Zeichen für die Erfüllung der prophetischen Aussprüche über die Heilszeit. Das kommt deutlich in Mt 11, 4 ff. zum Ausdruck (Lk 7, 22 ff.): „Gehet hin und berichtet dem Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium verkündet“. Im Mittelpunkt der Mission Jesu steht tatsächlich die Aufgabe, „den Armen die Frohbotschaft zu verkünden“, mit Hinweis auf Jesaja 61, 1. Diese Jesajastelle ist es auch, die er dann in einem eindeutig messianischen Sinn in der Synagoge von Nazareth auslegt (Lk 4, 21): „Heute hat sich diese Schrift erfüllt vor euren Ohren.“

Das Zeugnis, das Jesus von seiner Messianität ablegt, nimmt nicht die Form einer feierlichen Verkündigung an, geht aber dennoch deutlich aus seiner Schriftauslegung und aus der Anwendung hervor, die er davon auf seine Person macht: Er ist es, der heilt und rettet, der die Barmherzigkeit Gottes denen bringt, die auf sein Wort hören und seine Botschaft annehmen, ganz besonders den Armen, den Niedrigen, den Bedrückten und den Sündern. Auf diese Weise wird das Gottesreich gegenwärtig, tritt in ein aktuelles Stadium ein und beginnt auf Erden, wenn es auch stets seinen rein eschatologischen Charakter voll und ganz bewahrt. Das wesentliche Element zum Verständnis des christlichen Messianismus ist sein dynamischer Aspekt. Jesus ist der Messias, der nicht nur das Kommen des Gottesreiches verkündet, sondern dank dessen Person und Wirken dieses Reich auch in ein konkretes Realisationsstadium eintritt. Aber es handelt sich dabei um einen Vorgang, der wohl durch Jesus seinen Anfang nimmt, der aber weiterläuft in der Zeit und erst mit der Parusie zum Abschluß kommen wird. Dieses Element dauernden Vorwärtsschreitens und ständigen Wachstums des Gottesreiches wird in zahlreichen Gleichnissen verdeutlicht, wie zum Beispiel in der Parabel vom Sämann, von der Saat, die ohne fremdes Zutun aufgeht, vom Senfkorn, vom Sauerteig, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Fischnetz usw.

Gottesreich und Parusie

Obgleich das Gottesreich mit dem Kommen Jesu bereits begonnen hat, liegt der Akzent in der Predigt doch stets auf den Ereignissen der Zukunft. Oder, um es anders auszudrücken: Stützt sich der Glaube an die Parusie, an die Wiederkunft Jesu, der in der Urgemeinde so stark vorhanden ist, auf Aussprüche der Evangelien? Es geht dabei im Grunde um die Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn, mit allen exegetischen Schwierigkeiten, die sie auf den Plan ruft. Wenn wir unter den zahlreichen Textstellen, die hier ihren Platz haben, nur drei berücksichtigen, und zwar:

1. Mk 8, 38 (= Lk 9, 26), dessen authentischste Version in Lk 12, 8 erhalten zu sein scheint: „Ich sage euch: Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, der wird auch verleugnet werden vor den Engeln Gottes“;
2. Mt 25, 31–46, die Schilderung vom Jüngsten Gericht, und
3. das Bekenntnis Jesu vor dem Synhedrion (Mk 14, 62 = Mt 26, 64 = Lk 22, 69),

¹ Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1954, S. 145.

² Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Festschrift für G. Dehn, Neukirchen 1957, S. 78.

³ Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, Lund 1955, S. 230.

so fällt es schwer, das Zeugnis Jesu als nicht auf die Parusie hin orientiert zu betrachten. Vor seinen Richtern, im Augenblick seiner größten Erniedrigung, weist er neuerlich auf seine Messianität hin und sagt seinen zukünftigen Triumph voraus.

In seinem ganzen Reichtum und seiner ganzen Fülle wird das Gottesreich allerdings erst nach dem Sühnetod Jesu offenbar werden. Die Hinweise darauf scheinen im Evangelium erst nach der Szene von Cäsarea Philippi auf, doch kommt dieses Element dann mit aller Klarheit in den Worten Jesu beim Letzten Abendmahl zum Ausdruck (Mk 14, 25 = Mt 26, 29): „Wahrlich, ich sage euch: Nicht mehr werde ich trinken von dieser Frucht des Weinstocks bis zu jenem Tage, da ich neu davon trinke im Reiche Gottes“. Trotz diverser gegenteiliger Interpretationsversuche dieser Stelle durch die Kirchenväter beziehen sich die Worte Jesu unzweifelhaft auf das zukünftige Reich, in dem er und seine Jünger wieder vereint sein werden. Wenn nun Jesus dieses Wort *vor* der Einsetzung der Eucharistie gesprochen hat, so gewinnt es durch die Institutionsworte selbst eine neue Bedeutung: Jesus wird wohl in Hinkunft nicht mehr das Mahl mit seinen Jüngern teilen, aber eine neue Tischgemeinschaft wird zwischen ihnen im künftigen Gottesreich zustande kommen. Der Tod, auf den Jesus in diesem Augenblick zugeht, ist die unbedingt notwendige Vorbedingung dafür, da ja der Anteil der Jünger am eschatologischen Mahl durch die Sühnewirkung von Jesu Blut zustande kommt, „das für euch vergossen wird“ (Lk 22, 20). Die Formulierung dieses Satzes in Mt 26, 28 und Mk 14, 24: „... das Blut... das für viele vergossen wird“, bringt neuerdings eine universalistische Note in den Gesamtzusammenhang und zeigt an, daß das durch Jesu Blut gewirkte Heil nicht allein auf die Jünger beschränkt bleibt, die in dieser entscheidenden Stunde alle diejenigen vertreten, die in Zukunft dank des von Jesus gestifteten Neuen Bundes in den Genuß des Heils kommen werden. Am Ende seiner irdischen Laufbahn richtet Jesus seine Blicke neuerdings auf sein Reich und auf den Platz seiner Person im Plan Gottes. Trotz des augenscheinlichen Mißerfolges der irdischen Mission Jesu wird dieser Heilsplan weitergehen in einer Zeit, die bereits im Vollsinn des Wortes eine *eschatologische Zeit* ist, und in der Gott allen Menschen unterschiedslos sein Heil anbietet, falls sie bereit sind, die Frohbotschaft von der Erlösung anzunehmen.

In diesem Zusammenhang ist es unumgänglich notwendig, auch ein anderes schwieriges Problem zu erwähnen, und zwar die *Frage der Naherwartung der Parusie*, die aus zahlreichen Evangelientexten hervorgeht, die in vielen Fällen der Perspektive Jesu entsprochen zu haben scheint und die ebenfalls von Paulus und der Urkirche geteilt wurde. Auf der anderen Seite gibt uns gerade die Tatsache der „eschatologischen Verzögerung“ die „Zeit der Kirche“, die Fortsetzung der Aktion Jesu in und durch die Kirche. Ist es möglich, ein gewisses Gleichgewicht herzustellen zwischen zwei sich anscheinend derart widersprechenden Aspekten, ohne dem Schriftwort Gewalt anzutun? Einer der besten Versuche, eine Antwort auf diese Frage zu geben, sind zweifellos die diesbezüglichen Ausführungen von R. Schnackenburg¹:

Wir stehen also vor folgendem Tatbestand: Eine breite Traditionsschicht bezeugt von Jesus, daß er das Kommen der Gottesherrschaft, bzw. des Menschensohnes zwar für eine nahe Zukunft, aber ohne nähere Zeitangabe, ja unter

ausdrücklicher Ablehnung einer genauen Zeitbestimmung, angesagt hat; demgegenüber enthalten nur wenige Einzellogien eine Terminbegrenzung auf die noch lebende Generation. Diese Logien zu erhellen, war nicht möglich; es schien, daß auch schon die Urkirche diese kantigen Traditionssplitter nicht sauber in das Gefüge der eschatologischen Predigt Jesu einzuordnen wußte. Vielleicht weist sie uns mit ihrem Verhalten den besten Weg: aus Jesu prophetisch eindringlicher Predigt die lebendige eschatologische Hoffnung zu nähren, aber aus gewissen Einzellogien nicht falsche Schlüsse auf Jesu Vorhersage zu ziehen. Einen Irrtum Jesu hat die Urkirche nicht zugegeben; das brauchen auch wir nicht, wenn wir uns der Gesamtlage der Tradition kritisch bewußt bleiben und auf die Art, den Sinn und das Ziel der Verkündigung Jesu achten.

Zu einer kritischen Selbstbesinnung gehört auch, daß wir uns von unseren empirischen Zeitvorstellungen lösen, die gerade im abendländischen Denken die Zeit als eine kontinuierlich fortlaufende Linie erscheinen lassen, die in meßbare Abschnitte („Räume“) eingeteilt wird. Das heilsgeschichtliche Denken der Bibel fragt vielmehr nach dem, was in der Zeit geschieht und sie „füllt“, fragt nach dem Handeln Gottes, das jeder Zeit ihren Charakter und ihre Schwerkraft verleiht. In diesem Sinn (wenn wir also nicht wieder nach unserer räumlichen Zeitanschauung interpretieren) hat das Wort: „Ein einziger Tag ist bei Gott wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein einziger Tag“ (2 Petr. 3, 8) seine Gültigkeit. Die gesamte Zeit, seit Jesus seine eschatologische Botschaft verkündigte, ist Nähe zur vollendeten Basileia, da diese in Jesus spürbar und gewiß geworden ist, in ihm hereinwirkt in „diesen Äon“ und auf die Menschen einwirkt, in einer bestimmten Weise schon anwesend ist und nur noch ihrer Herrlichkeitsoffenbarung harret. Das prägt den Charakter dieser ganzen heilsgeschichtlichen Epoche und verleiht ihr insgesamt die Spannung auf das Ende hin, ganz gleich, ob wir am „Anfang“ oder „Ende“ jener Epoche stehen. Weil Jesus die Saat ausgeworfen hat, weil seit seinem Wirken die Gottesherrschaft unverlierbar, wenn auch erst in einer vorläufigen Weise, gegenwärtig ist, steht auch die Ernte vor der Tür und kommen die Endereignisse drängend und fordernd auf uns zu. Im Grunde ist alles mit jenen zwei Perfekta von Mk 1, 15 gesagt: Die eschatologische Erfüllungszeit ist da und das Herrlichkeitsreich Gottes nahe; beide sind unaufhebbare, durch Jesu Kommen zu einem festen „Bestand“ gewordene Tatsachen. Was sich von nun an vollzieht, entfaltet sich zwar in der raumzeitlichen Wirklichkeit dieser Welt und wird von den Menschen in der „Geschichte“ und damit auch als zeitlicher „Ablauf“ erfahren, steht aber insgesamt unter dem unverlöschlichen Zeichen der von Jesus heraufgeführten Heilwirklichkeit und im Morgengrauen des „Tages des Herrn“. Den Anruf zu Umkehr und Glauben hat nicht nur Jesus, sondern nach ihm auch der urchristliche und überhaupt jeder christliche Verkünder an seine Generation zu richten, und zwar unter dem gleichen drängenden Ernst der eschatologischen Stunde, die ein beständiges „Heute“ ist, bis Gott auch dieser „vorletzten“ heilsgeschichtlichen Zeit ein Ende setzt (vgl. Hebr. 3, 12 ff.). Dieses eigentümliche „eschatologische“ Bewußtsein, das heißt die unserer eschatologischen „Zwischenzeit“ entsprechende Haltung, haben die großen Theologen der Urkirche aus Jesu Verkündigung gewonnen und ihren Gläubigen eingeschärft (vgl. besonders 1 Kor 7, 29–31; 1 Thess 5, 1–11). Damit haben sie sicher Jesu innerstes und eigentliches Anliegen bei seiner eschatologischen Botschaft erfaßt und festgehalten.

¹ *Gottes Herrschaft und sein Reich*, Freiburg i. Br. 1959, S. 146–148.

Die von den Evangelien beschriebene Gesamtsituation ändert sich grundlegend im Kerygma der Urkirche. Die Botschaft vom Gottesreich tritt von nun ab spürbar in den Hintergrund, und der Akzent liegt jetzt auf der Darstellung und dem Bekenntnis Jesu als Messias und Herr. Das ist die Situation in der Apostelgeschichte und bei Paulus. Eine wichtige Veränderung ist durch die ἀνάλημψις eingetreten (Lk 9, 51), durch den Eingang Jesu in die göttliche Sphäre, und zahlreiche auf die jüdische Tradition zurückgehende messianische Elemente treten nunmehr im Lichte dieser neuen Tatsache neuerdings in den Vordergrund. Das geht ganz klar aus der Petrusrede hervor (Apg 2, 36): „Mit aller Sicherheit also erkenne das ganze Haus Israel: Gott hat diesen Jesus zum Herrn und Messias gemacht, ihn, den ihr gekreuzigt habt.“ Von nun ab treten wir in die Phase der theologischen Ausarbeitung der Idee von der Messianität Jesu ein. Die Elemente dafür sind seine in der Tradition der Urkirche bewahrte Botschaft und die maßgeblichen Fakten seines Lebens. Ausgehend von der jüdischen Vorstellung vom Messias als Herrscher, die in den Apokalypsen so stark betont wird, erreicht Jesus im Denken der Urgemeinde die Fülle seiner Messianität nach seinem Eintritt in die göttliche Sphäre. Diese „Erhöhungschristologie“¹ stellt keineswegs die Messianität des historischen Jesu in Abrede, erblickt aber in seiner Erhöhung als Kyrios den Abschluß dieser Entwicklung.

Die tiefe Überzeugung, daß der als Christus endgültig in die göttliche Sphäre eingegangene Jesus nunmehr die wahre Herrschaft ausübt, die wohl als vom Himmel her gelenkt noch der Kontrolle der Sinne entzogen ist, aber dennoch eine sehr konkrete Bedeutung für die Gemeinde hat, leitet eine völlig neue Phase im Verständnis des göttlichen Planes ein. Nach der Auferstehung erhält das Gottesreich den Impuls eines neuen Dynamismus: es ist nunmehr *das Reich des erhöhten und verherrlichten Jesus*. Von nun an ist das messianische Reich eine absolute Realität, und die es kennzeichnenden Gnadengaben sind die Sündenvergebung und der Beistand des Hl. Geistes. All das ist bereits zur Tatsache geworden für diejenigen, die an Jesus glauben. Im Verhältnis zur Situation in den Evangelien ist nunmehr die Zeit der Erfüllung und der Vollkommenheit angebrochen, aber diese Vollkommenheit hat nichts Statisches an sich und befindet sich in fortwährender Weiterentwicklung. Es ist die Zeit des „Wachstums des Leibes Christi“, wie der Apostel Paulus sagen wird.

Es ist richtig, daß in der Apostelgeschichte wenig von der Parusie gesprochen wird, doch bedeutet das keineswegs, daß dieses wesentliche Element dort etwa nicht vorhanden wäre. Das erste Ziel der Urkirche war in der Tat, dem jüdischen Element zu beweisen, daß Jesus der Messias aus dem Hause Davids war, dessen Kommen von den Propheten Israels vorausgesagt worden war. Es ging dabei vor allem darum, den Juden eine wesentliche Tatsache verständlich zu machen, die eine völlige Neuerung im Hinblick auf die landläufigen messianischen Vorstellungen bedeutete, nämlich „daß Christus leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen“ (Lk 24, 26, die Worte Jesu an die Jünger auf dem Weg nach Emmaus). Von diesem Gesichtspunkt aus gehört die Parusie nicht

mit hinein in die Argumentation, denn sie ist ja nichts anderes als die logische Folge und die endgültige Krönung der Messianität Jesu. Was in Hinkunft bestimmend ist für das Leben der Gemeinde ist die Tatsache, daß die Heilsgeschichte trotz des Eintritts der Menschheit in die „eschatologische“ Phase, die mit dem Kommen Christi eingesetzt hat, als „tempus Ecclesiae“ weitergeht. Es ist das die Epoche des Wirkens der Kirche in der Zeit, unter dem Schutz und dem dauernden Beistand des Kyrios, die Zeit, wo die Sendeboten Christi in alle Teile der Welt ziehen, um allen Völkern die Botschaft vom Heil und von der Erlösung zu verkünden. Trotz ihres im Vollsinn des Wortes eschatologischen Charakters handelt es sich dabei aber dennoch um eine *wesentlich dynamische Epoche*, die ausgerichtet ist auf das Endziel, das heißt auf die Wiederkunft des Kyrios und auf das Ende der Welt. Die eschatologische Herrschaft Christi ist nunmehr endgültig aufgerichtet, aber sie vervollkommt sich nach und nach in der Zeit und ist somit in ständiger Progression. Das Gottesvolk der eschatologischen Zeit ist bereits gesammelt; es ist durch Christus gerettet und in Hinblick auf das endgültige Heil mit allen Gnadengaben ausgestattet, muß sich aber noch in der Zeit bewähren. Die vollkommene kosmische Gottesherrschaft ist zur Tatsache geworden, wird sich aber in ihrer ganzen Fülle erst am Ende der Zeiten offenbaren.

Die vollständige theologische Ausarbeitung dieses Gedankenguts ist das Werk des Apostels Paulus. Für ihn ist die Tatsache, daß Christus „zwischen den Zeiten“ steht und es die Hauptaufgabe der Kirche ist, das Evangelium „bis zum Eintritt der Vollzahl der Heiden“ (11, 25) zu verkünden, derart evident, daß er nicht einmal das Bedürfnis empfindet, sie noch weiter durch Argumente zu untermauern. Für Paulus ist absolut alles in der Heilsgeschichte dynamische Progression und fortwährendes Wachstum. Die Heilszeit, in der wir leben (2 Kor 6, 2), ist keine einfache Zwischenperiode ohne Konsistenz sondern eine Zeit, wo alles auf die Parusie und damit auf die Vollendung hin orientiert ist. Die Zeit ist kurz (1 Kor 7, 29), und wir stehen unter dem Einfluß eines beständigen Drucks, da wir in einem dauernden Spannungszustand leben, der dadurch hervorgerufen wird, daß die Heilszeit wohl bereits begonnen hat, ohne jedoch ihre letzte Erfüllung zu erreichen. Gewiß kennen wir die genaue Zeit des Endes nicht (1 Thess 5, 1 ff.), aber wir müssen dennoch so handeln, wie wenn das Ende unmittelbar vor der Tür stünde (eb. 6–9). Es ist jetzt die Zeit der Verkündigung der Botschaft, denn der Ruf an die Heiden und ihre Teilnahme am Heil ist eines der Geheimnisse des göttlichen Planes, das die Kirche in der eschatologischen Zeit, in der sie am Werk ist, enthüllen und offenbaren muß. Für den Christen, der bereits von der Gnade Christi berührt wurde, ist es eine Zeit ständigen Fortschrittes und geistigen Wachstums (1 Thess 3, 13; 5, 23; 1 Kor 1, 7 ff.; Phil 1, 6).

Messianismus und biblische Erneuerungsbewegung

Es ist das Verdienst der biblischen Erneuerungsbewegung, in weiten katholischen Kreisen das Verlangen wachgerufen zu haben, die Glaubensgrundlagen in Gottes geoffenbartem Wort wiederzuentdecken. So wurde man denn auch darauf geführt, sich mit den Problemen des biblischen Messianismus zu beschäftigen. Diese Tendenz ist augenblicklich ziemlich weit verbreitet, muß aber noch gestützt und gefördert werden. Was nun ganz besonders

¹ Vgl. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich 1955, S. 60–74; O. Cullmann, *Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, S. 222 ff.

den Messianismus und sein Ausmünden in der christlichen Offenbarung anbetrifft, so sind ernsthafte und objektive Studien wohl das einzige wahrhaft wirksame Mittel, um nach und nach dank einer besseren Erkenntnis der geschichtlichen Grundlagen zahlreiche Schlagworte und unglückliche Formulierungen zum Verschwinden zu bringen, die durch lange Jahrhunderte den Beziehungen zwischen Christen und Juden den Stempel aufgedrückt und praktisch die christliche Haltung zu den Juden bestimmend beeinflußt haben. Gewiß ist es sehr einfach, ohne jede historische Nuance zu wiederholen, daß „die Juden Jesus als Messias verworfen haben“, aber es ist im Gegenteil sehr schwierig, eine derartige Behauptung, zumindest in dieser kategorischen Form, im Lichte eines sehr oft recht wenig bekannten geschichtlichen Zusammenhanges aufrechtzuerhalten.

Sowie man sich übrigens mit einem derartigen Problem befaßt, muß man auch feststellen, daß man unmöglich zu einer gerechten und ausgewogenen Einschätzung gewisser Phänomene kommen kann ohne Kenntnis einer Gesamtheit von Tatsachen, die den Boden für die Botschaft des Neuen Testaments vorbereitet haben, und die dort auf Schritt und Tritt zutage treten. Und diese Grundlage ist nun eben *die rabbinische Tradition*. Wenn wir uns, bei strikter Beschränkung auf unser Thema, einerseits wirklich Rechenschaft davon ablegen wollen, wie es um die wahre Natur der Messianität steht, die Jesus für sich beansprucht hat und die ihm von der Urkirche beigemessen wird, und andererseits die tiefen Gründe der Ablehnung verstehen wollen, die er von seiten der geistigen Führer und dann später von der Mehrheit des Volkes selbst erfahren hat, so müssen wir zu allererst die äußerst komplizierte Frage des jüdischen Messianismus untersuchen. Von da ausgehend können wir dann den Versuch unternehmen, uns darüber klar zu werden, in welchem Maße das von Jesus und der frühchristlichen Predigt entworfene Messiasbild mit einer gewissen jüdischen Messiaserwartung übereinstimmt oder nicht. Eine derartige Untersuchung zwingt uns auch, von Haus aus reinlich zu scheiden zwischen geschichtlicher Grundlage und theologischen Vorstellungen. Dieses Vorgehen kann sich gewiß nur vorteilhaft auf die angewandte Arbeitsmethode auswirken. Es erlaubt uns, das ganze Problem unter einem völlig veränderten Gesichtspunkt zu betrachten, um dann die rein theologischen Elemente dank des Resultats einer solchen Untersuchung in einer Weise neu aufzubauen, die vielleicht den historischen Gegebenheiten eher Rechnung trägt als die „klassische“ Darstellung, und so auch mehr dem Entwicklungsgang des göttlichen Heilsplanes entspricht.

Die erste Tatsache, auf die wir bei einer solchen Untersuchung stoßen, ist, daß es nicht *einen* jüdischen Messianismus gibt, sondern mehrere. Die messianischen Vorstellungen haben sich auf Grund bestimmter biblischer Elemente, die sich im einzelnen oft schwer präzisieren lassen, nach verschiedenen Richtungen hin entwickelt und haben im Laufe der Zeit eine ganze Reihe von Ideen hervorgeufen. Zu dieser mehr oder weniger biblisch-messianischen Grundlage gesellt sich dann, vom 2. Jh. v. Chr. an, der Einfluß der Apokalyptik, mit der Zentralgestalt des Menschensohnes und der Naherwartung des Endes der Zeiten. Wiewohl die Apokalyptik dann zum Großteil und aus verschiedenen Gründen aus dem Programm der offiziellen Schulen pharisäischer Richtung verbannt wurde, übte sie ihren Einfluß dennoch auch weiterhin in Form von Kreisen „Eingeweihter“ aus und bestimmte

entscheidend die eschatologischen Vorstellungen der rabbinischen Theologie. Auf dem Gebiet des Messianismus kehrte man allerdings, nicht zuletzt unter dem Einfluß der politischen Verhältnisse, zu biblischeren Vorstellungen zurück: Damit die messianischen Verheißungen Gestalt annehmen können, muß das Volk vorerst einmal vom Joch des heidnischen Unterdrückers, im konkreten Fall also Roms, befreit werden. Deshalb muß auch die erste entscheidende Tat des Messias der Sieg über Rom sein, um so der Versklavung des Volkes ein Ende zu setzen.

Alle diese Elemente sind im sogenannten rabbinischen Messianismus vorhanden, wie er uns in den Dokumenten entgegentritt, in denen das Erbe der jüdischen Tradition aufgezeichnet wurde. Doch handelt es sich dabei niemals um ein System, und noch weitaus weniger um eine theologische Ausarbeitung, sondern stets um eine Gesamtheit ziemlich freier Schulmeinungen, die noch dazu alle in das Gebiet der Agada, der erzählend-allegorischen Schriftauslegung gehören und somit keinerlei normativen Charakter tragen. Dieser rabbinische Messianismus gehört mit hinein in den weitgesteckten Rahmen der eschatologischen Erwartungen, sind doch die *jemot ha-Maschiach*, die „messianischen Zeiten“, eine Art Präludium des Endes, der Endzeit. Aber es handelt sich dabei stets um eine irdische Realisation, die mit hinein gehört in den Ablauf der Menschheitsgeschichte, und um eine zeitlich beschränkte Periode. Auch die Aufgabe des Messias selbst wird in diesem Zusammenhang stets als eine beschränkte Aufgabe betrachtet. Trotz der außerordentlichen Gnadengaben, die man ihm zuschreibt, bleibt der Messias doch stets ein Werkzeug, dessen Gott sich bedient, um seine *malchut* aufzurichten, die Fülle seiner souveränen Königsherrschaft über alle Kreatur. So ist es auch Gott, der stets das handelnde und waltende Prinzip bleibt und der durch den Messias wirkt. Das macht uns auch verständlich, daß die Gestalt des Messias, wie wichtig sie auch erscheinen mag, in der rabbinischen Sicht doch irgendwie zurücktritt vor der Bedeutung der messianischen Zeit, so daß man sich im Notfall sehr wohl einen jüdischen Messianismus ohne persönlichen Messias vorstellen kann. Ein solcher Standpunkt stellte tatsächlich eine Versuchung für manche jüdische Gesetzeslehrer des Mittelalters dar, die ihn vor allem auf Grund der christlichen Positionen auf diesem Gebiet einnahmen, und auch ein Großteil des liberalen Judentums bekennt sich dazu.

Im Rahmen dieser progressiven Eschatologie fällt es der rabbinischen Tradition, wie wir bereits erwähnt haben, oft sehr schwer, eine reinliche Scheidung durchzuführen zwischen der Messiaszeit und der zukünftigen Welt, der Welt der endgültigen Erfüllung der eschatologischen Erwartungen und der Neuschöpfung.

In welchem Maße gibt dieser jüdische Messianismus, wie er uns in den älteren Dokumenten des rabbinischen Schrifttums entgegentritt, die Vorstellungen zu Beginn der christlichen Ära wieder? Es ist sehr schwer, das im Einzelfall festlegen zu wollen. Die meisten Literaturzeugnisse dieser Art wurden tatsächlich Jahrhunderte später redigiert, und einzelne Formulierungen tragen unzweifelhaft den Stempel der antichristlichen Polemik. Aber im allgemeinen sind die Traditionen als solche doch weitaus älter als ihre schriftliche Fixierung.

Was den traditionellen jüdischen Messianismus wesentlich vom christlichen Messianismus unterscheidet, ist vor allem die Tatsache, daß christlicherseits alles auf eine Person aufgebaut ist, und zwar auf die Person Jesu als Prototyp der Erfüllung der Verheißungen und der messianischen

Erwartungen, während jüdischerseits alles weiterhin im Fluß bleibt. Im Christentum haben wir es mit einer *messianischen Doktrin* zu tun, die auf Grund der Evangelienzeugnisse und mit Hilfe der theologischen Reflexion der Urgemeinde progressive Form angenommen hat. Im Judentum hingegen existieren *messianische Strömungen*, die jeweils von einzelnen Gesetzeslehrern zu Schulmeinungen erhoben werden. Fast alle Elemente des christlichen Messianismus sind auch im Judentum vorhanden, aber es fehlt der Katalysator. Die einzelnen Strömungen und Tendenzen existieren nebeneinander, ohne sich gegenseitig auszuschließen, aber auch ohne sich notwendigerweise auf eine ganz bestimmte Person zu konzentrieren.

Das mit der Person Jesu in Erscheinung tretende neue theologische Faktum ist nun eben die Zusammenballung der verschiedenen messianischen Strömungen in seiner Person. Auf Grund der äußeren Verhältnisse erwartete man im jüdischen Volk zur Zeit Jesu vor allem einen Messias, der Israel vom römischen Joch befreien wird. Nun haben wir aber festgestellt, daß Jesus von Anfang an jedes Element dieser Art von seiner Botschaft ausschließt und sich so bewußt gegen diese Erwartung stellt. Und nicht nur das Volk, das seiner Predigt lauschte, sondern auch seine Jünger, die seine Intimität teilten, hatten große Schwierigkeiten, sich mit dieser Idee zu befreunden, die in einem derart eklatanten Gegensatz zu den allgemeinen messianischen Tendenzen dieser Zeit stand. Das geht mit aller Klarheit aus der Frage hervor, welche die Apostel Jesus noch kurz vor der Himmelfahrt stellen (Apg 1, 6): „Herr, richtest du in dieser Zeit das Königtum wieder auf für Israel?“ Dieses Element ist es auch, das die Volksmassen nach und nach immer mehr von Jesus entfernt hat und das dazu beitrug, das profunde Mißverständnis zwischen ihm und seinen Zeitgenossen zu vergrößern, bis es dann in letzter Instanz zum fatalen Ausgang des Kreuzes geführt hat.

Die Haltung des Volkes zu Jesus, wie sie uns in den Evangelien beschrieben wird, ist kennzeichnend dafür. Gewiß ist das Volk in seiner Gesamtheit weniger mißtrauisch als die geistlichen Führer, welche die katastrophalen Folgen so vieler in Blut und Tränen endender messianischer Bewegungen vor Augen hatten und darum von Haus aus im Wirken Jesu nichts anderes zu sehen vermochten als einen neuen Unruheherd und eine neue Gefahr dieser Art, die es um jeden Preis zu vermeiden galt. Das Volk hört mit andächtigem Staunen auf die Predigt Jesu und begeistert sich an seinen Wundern, doch finden wir trotz allem bei den Massen kein richtiges Verständnis für die messianischen Ansprüche, die Jesus indirekt erhebt (vgl. Mk 1, 21–6, 6). Auf die Frage, wer denn nun Jesus eigentlich sei, antwortet man, er sei der wiedergekommene Johannes der Täufer, Elia oder ein anderer Prophet (Mk 8, 28; vgl. eb. 6, 14 usw.), doch niemand scheint an den Messias zu denken. Gewiß will man ihn zum „König“ machen, das heißt ihn als Messias proklamieren, und zwar nach der Brotvermehrung (Jo 6, 14), doch dauert diese Hochstimmung nicht an, und der Einfluß der religiösen Führer bleibt trotz allem übermächtig. Im Johannesevangelium diskutiert man wohl im Volk die Frage, ob Jesus nicht der Messias sein könnte, aber die Darstellung, die Jesus von seiner Aufgabe und Mission gibt, ist zu weit von den volkstümlichen Messiasvorstellungen entfernt, als daß es dem Volk letzten Endes gelänge, die Verbindung herzustellen zwischen seiner Person und dem Idealbild des erwarteten Erlösers.

Gewiß stellt sich Jesus in einen messianischen Rahmen. Aber er gibt dem von der Tradition bestimmten Messiasbild einen neuen Inhalt, der weit über alle herkömmlichen Vorstellungen hinausgeht und der ihn bis zu einem bestimmten Grad in den Augen seiner Zeitgenossen als Messias unkenntlich macht. Denn Jesus ist nicht nur der Messias, sondern auch der Menschensohn der apokalyptischen Überlieferung, ja er nimmt die messianische Funktion nur insoweit für sich in Anspruch, als sie mit dem Bild des Menschensohns übereinstimmt. Nun bleibt aber der jüdische Messias trotz mancher Einflüsse, die die Idee vom Menschensohn auf ihn ausgeübt hat, *eine Gestalt der zukünftigen Geschichte dieser Welt*. Soweit feststeht, daß der Messias in dieser Welt nicht der ganzen Fülle seiner Aufgabe gerecht werden kann, verliert er seine Bedeutung für die jüdische Eschatologie. Nach der traditionellen Vorstellung ist der Messias Israels unvereinbar mit einer Königsgestalt, deren Reich nicht von dieser Welt ist und deren königlicher Charakter darin besteht, daß sie Zeugnis ablegt von der Wahrheit. Deshalb ist auch ein gekreuzigter Messias ein Stein des Anstoßes für das Judentum. Was Jesus in erster Linie zum Ausdruck bringen will, wenn er den Titel „Menschensohn“ für sich in Anspruch nimmt, sind nicht, wie man es aus der einfachen Wortbedeutung schließen könnte, seine Beziehungen zur Menschenwelt, das heißt die menschliche, irdische Seite seines Wesens. Im Munde Jesu bewahrt dieser Ausdruck seinen ganzen paradoxen Sinn: er, der eines Tages mit göttlicher Autorität bekleidet wiederkommen wird, wird jetzt „der Mensch“ genannt. Doch erleidet durch ihn die ganze etablierte Ordnung eine völlige Umkehrung: Obwohl er augenblicklich als einfacher Mensch in Erscheinung tritt, ist er dennoch derjenige, in dem die wunderbare Macht des Gottesreiches am Werk ist. Die Exegeten haben viel darüber diskutiert, wie und auf welche Weise sich Jesus zu diesem Verständnis seiner Person und seiner Aufgabe durchgerungen hat, doch handelt es sich dabei um ein derart unpersönliches Geheimnis, daß wohl alle psychologischen Erklärungsversuche fehlschlagen müssen. Sicher ist jedenfalls, daß Jesus die Funktion des verborgenen Messias ganz anders auffaßte und auch in die Tat umsetzte, wie das der rabbinischen Tradition entsprach.

In der Auffassung Jesu vom Menschensohn tritt uns übrigens noch ein anderes völlig neues Element entgegen, das sich von den in den apokalyptischen Kreisen verbreiteten Anschauungen deutlich abhebt. Jesus lehrt ausdrücklich, daß der Menschensohn von seinen Mitmenschen verworfen wird und daß er leiden muß, bevor er in Herrlichkeit wiederkommt. Dieser Gesamtkomplex gehört zu den klarsten Stellen in der Unterweisung Jesu, aber er hat keinerlei Parallele in der jüdischen Überlieferung dieser Zeit. Wenn wir übrigens den Titel „Menschensohn“ im Munde Jesu etwas näher beleuchten, so stellen wir fest, daß er nur sehr unvollkommen die Anschauung von seiner Aufgabe ausdrückt. Wie dem nicht anders sein kann, enthält die Idee vom Menschensohn stets auch – das ist schon der Fall in den Apokalypsen, mit Ausnahme des Henochbuches – Elemente, die eher in den Bereich der alten Messiaserwartungen gehören. Hinsichtlich der Idee vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung des Menschensohnes bringt Jesus ein neues Element in die überkommenen Anschauungen, das im Lichte der sich in ihm inkarnierenden Liebe Gottes interpretiert werden muß: Jesus identifiziert sich ebenfalls mit dem *Gottesknecht*. Damit kehren wir dann nach dem Menschensohn, der immerhin sehr von nichtjüdischen Traditionen beein-

fließt ist, zu einer authentisch biblischen Inspiration zurück.

In der offiziellen Lehre des Judentums wird der Gottesknecht niemals wirklich mit dem Messias identifiziert, insofern der Messias als Mittler des Gottesreiches erscheint, der neue Beziehungen herstellt zwischen Gott und der Menschheit. Wenn die jüdische Tradition – wie das in den Targumim der Fall ist – den Gottesknecht mit dem Messias identifiziert, so handelt es sich in Wirklichkeit weniger um eine Identifizierung als um eine Substitution: Der Gottesknecht tritt in den Hintergrund und überläßt den Platz dem nationalen Messias. Im Gegensatz dazu entdeckt Jesus den wahren, authentischen Sinn der Jesajaprophezeiung wieder und wendet ihn auf seine Person an.

Das wesentlich neue und entscheidende Element in der eschatologischen Lehre Jesus ist somit die von ihm hergestellte Verbindung zwischen dem leidenden Gottesknecht, der durch den Tod gehen muß und erhöht werden wird, und dem auf den Wolken des Himmels wiederkommenden Menschensohn, den das Volk verwirft, der durch die Leidensprüfung hindurchgeht, der stirbt und begraben wird, der aber auch am dritten Tage wieder aufersteht. Die rabbinische Tradition kennt sehr wohl den Gottesknecht, sie kennt auch den Menschensohn, und auch die Messiasleiden haben in ihr ihren Niederschlag gefunden, doch kommt niemals eine Synthese zwischen allen diesen Elementen zustande.

Die Aktualität des christlichen Messianismus

Da jede religiöse Haltung nur insoweit einen wahren Wert besitzt, als sie sich ständig in der gelebten Wirklichkeit bewährt, können wir nicht umhin, uns in der Endphase unserer Untersuchung die Frage zu stellen, welche Rückwirkungen auf die religiöse Haltung des Christen eine organischere, an den Quellen der Hl. Schrift und der jüdischen Tradition geschöpfte Kenntnis des messianischen Problems haben wird.

Eine bessere Einsicht hinsichtlich der Messianität Jesu und ihrer fortwährenden Realisation in der Kirche wird uns vor allem helfen, das Wesen dieser Kirche selbst besser zu erfassen, indem sie uns freimacht von einer zu statischen und damit zu juridischen Sicht ihrer Aufgabe im Heilsplan Gottes. Eine solche Sicht wird notwendigerweise eine Änderung unseres gesamten geschichtlichen Denkens nach sich ziehen und uns in die Lage versetzen, den dynamischen Aspekt wiederzuentdecken, der der Heilszeit, in der wir leben, innewohnt und eigen ist. Sie wird in uns das Bewußtsein wachrufen, daß wir hic et nunc bereits in einer eschatologischen Periode leben und so die Pflicht haben, unser gesamtes christliches Leben dementsprechend zu gestalten. In der Ordnung der Gnade ist tatsächlich bereits alles erreicht durch das Werk Christi, aber alles muß noch getan werden auf dem Gebiete der konkreten Durchführung. Die Kirche Christi kann ihrer Aufgabe nicht wirklich treu sein, wenn sie sich nicht zutiefst dieses wesentlichen Aspektes ihres Seins bewußt wird und sich von manchen Haltungen freimacht, die ihr im Laufe der Geschichte ihren Stempel aufgedrückt haben, tatsächlich aber ein schweres Hindernis bei der Erfüllung ihrer Mission sind. Damit sich die Kirche dieser Dinge bewußt werden kann, müssen sie zuerst den Gliedern der Kirche bewußt werden. Denn die Kirche ist nicht, wie man das aus der Haltung und dem Vorgehen mancher ihrer beruflichen Vertreter schließen könnte, in erster Linie eine sichtbare Gesellschaftsordnung, deren wesentliche Funk-

tion darin besteht, um jeden Preis historische Positionen zu verteidigen und sicherzustellen. Sie muß im Gegenteil das ständige Instrument der messianischen und eschatologischen Realisationen sein, die mit Christus ihren Anfang genommen haben und sich in ihr in der Zeit fortsetzen. Die Herrschaft Christi über die Kirche drückt sich darin aus, daß er ihr immerfort die „Gaben“ vermittelt, die zur „Errichtung seines Leibes“ (Kol. 2, 12) notwendig sind, und kraft derer er diejenigen, die mit ihm im Glauben verbunden bleiben, zur eschatologischen Vollkommenheit führt. Die Christen müssen sich zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz völlig dessen bewußt sein, daß sie eingeschaltet sind in einen ständigen Wachstumsprozeß, der übrigens dank ihrer aktiven Teilnahme vor sich geht. Auf Grund dieser Haltung werden sie im Glauben wachsen, und diese zunehmende Reife wird ein Übermaß an Liebe nach sich ziehen, die das Grundgesetz des Leibes Christi ist. Die Kirche ist aus der Liebe Christi heraus geboren worden, sie entwickelt sich weiter dank dieser Liebe, und dieses Element muß die Glieder der Kirche derart erfüllen, daß sie darauf mit allen Kräften antworten und so der Fülle der göttlichen Liebe immer näherkommen. Eine derartige Einstellung wird den Christen die Möglichkeit geben, eine wahrhaft „kosmische“ Sicht von der Etappe der Heilszeit zu haben, innerhalb derer sie leben, eine Sicht, in der die Gesamtheit der sichtbaren und unsichtbaren Dinge ihren Platz findet, der Himmel so gut wie die Erde, die Schöpfung ebenso wie die endliche Erfüllung aller Dinge, eine Sicht, in deren Mittelpunkt Christus steht, er, der der Anfang und gleichzeitig das Endziel aller Dinge ist. Denn er ist es, der dem, was wir „Geschichte“ nennen, seinen wahren Sinn verleiht, ist er doch das Prinzip, durch das alles erschaffen wurde. Und er ist es auch, der am Ende aller Dinge die Herrschaft ausüben wird im Reich des Heiles und der Vollendung. In dieser Sicht ist die Geschichte, die wir leben und erleben, nichts anderes als die Eroberung der Welt im Namen Christi, eine Eroberung, die einerseits dadurch vor sich geht, daß die Kirche dauernd in der Liebe Christi wächst, andererseits aber auf der Verkündigung der Botschaft Jesu beruht, wie sie durch die Kirche geschieht. Diese beiden Aspekte der Aufgabe der Kirche müssen sich in vollkommener Harmonie vollziehen, und in dieser Harmonie kommt auch augenblicklich die Herrschaft Christi über die Kirche und die Welt zum Ausdruck, und somit das durch ihn Wirklichkeit gewordene Gottesreich. In diesem Sinn erhält die Geschichte, unsere Geschichte, ihren messianischen Vollsinn.

Das gegenwärtige Verhältnis zwischen jüdischem und christlichem Messianismus

Auf diesem Boden bewegt sich auch das ganze Problem unserer christlichen Haltung zum Judentum. Da nun einerseits alles auf dem Gebiete der jüdisch-christlichen Beziehungen um das messianische Problem und seine Interpretation kreist, und wir andererseits feststellen mußten, daß trotz einer breiten gemeinsamen Basis der christliche Messianismus eine Entwicklung genommen hat, durch die er sich in sehr wesentlichen Punkten von den traditionellen jüdischen Anschauungen distanziert, muß man sich notwendigerweise die Frage stellen, ob trotz dieser sehr verschiedenen Entwicklung nicht doch auch heute noch ein gewisser Parallelismus zwischen jüdischer und christlicher Auffassung existiert. Auf diesem Gebiet ist es vor allem notwendig, sich vor jeder ungebührlichen Vereinfachung der Positionen zu hüten. Ganz besonders

muß dabei die Gefahr vermieden werden, einzelne Phänomene des traditionellen jüdischen Denkens unbewußt im Sinne der christlichen Positionen zu interpretieren. Wenn wir nun mit Absicht eine ganze Reihe theologischer Probleme beiseite lassen und uns ausschließlich auf die messianische Frage beschränken, so stellen wir fest, daß zwischen den jüdischen und den christlichen Ansichten noch immer eine gewisse Übereinstimmung besteht, nicht hinsichtlich der Mittel, wohl aber was die Aspirationen und das zu erreichende Endziel anbelangt. Auf diesem Gebiet kehren wir dann auch an den Ausgangspunkt unserer Erwägungen zurück, zur Idee der *malchut*, des Gotteskönigtums und des Gottesreiches. Wir wollen hier einfach eine Stelle aus der jüdischen Liturgie anführen, die uns deutlich zeigt, wie die Tradition, die sich darin ausdrückt, das Ziel sieht, das am Ende des Weges des Gottesvolkes durch die Geschichte und dank der fortlaufenden Zeugenschaft Israels inmitten der Völker erreicht werden soll¹:

Darum hoffen wir auf dich, Herr, unser Gott, bald zu schauen durch den Glanz deiner Kraft, daß du hinwegnimmst von der Erde alle Unreinheit, und daß du die Götzen zur Gänze austilgst. *Aufzurichten die Welt durch das Reich des Allmächtigen*. Und alle Fleischgeborenen werden deinen Namen anrufen, sich dir zuwenden alle Frevler der Erde, auf daß erkennen und einsehen alle Bewohner des Erdballs, daß dir sich beugen müsse jedes Knie, dich loben jede Zunge. Vor dir, o Herr, unser Gott, müssen sie niederknien und hinsinken und der Herrlichkeit deines Namens Preis geben. *Alle werden sie auf sich nehmen das Joch deines Reiches*, und in Bälde wirst du über sie herrschen immer und ewig. Denn dein ist das Reich, und auf ewige Zeiten wirst du in Herrlichkeit regieren, wie geschrieben steht in deiner Lehre (Ex. 15, 18): „Der Herr wird König sein immer und ewig!“ Und es heißt (Zach. 14, 9): „Und der Herr wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tag wird der Herr einzig sein, und sein Name ‚Einzig‘.“

5 Das allegorische Verständnis des Hohenliedes im Judentum²

Von Dr. Henning Graf Reventlow, Professor an der Universität Bochum

Die älteste Geschichte des Hohenliedes hüllt sich uns in Dunkel. Wir wissen nicht, aus welchen Gründen es in den Kanon aufgenommen wurde und wie lange es zu den heiligen Schriften gerechnet wurde. Die älteste wahrscheinliche Erwähnung seiner Kanonizität findet sich bei Josephus (c. Ap. I, 8), wo dieser jüdische Historienschreiber der zweiten Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts vermutlich das Hohelied mitrechnet unter „die vier übrigen Bücher, die Hymnen auf Gott und Lebensregeln für die Menschen enthalten“, aber auf das Buch im besonderen nicht eingeht, da es sich wohl nicht ohne Zwang in die erste oder zweite Gruppe einreihen ließ. Offensichtlich hat man auf der sogenannten Synode von Jamnia (um 100), wo der Umfang des jüdischen Kanons festgelegt wurde, auch über das Hohelied verhandelt. In einer Nachricht, die uns in der Mischna (Jadajim 3, 5) erhalten ist, wird berichtet, daß bei bestimmten Rabbinen des 2. Jahrhunderts Zweifel darüber bestanden, ob das Hohelied (und Pred.) „die Hände verunreinigen“. Damit scheint aber nicht, wie man früher glaubte, seine Kanonizität zur Diskussion gestanden zu haben, sondern es ging darum, ob das Hohelied zur Vorlesung im Synagogengottesdienst bestimmt sei: Bücher, die die Hände nicht verunreinigen (nicht hochheilig sind), gehören nur in die Studierstube der Weisen. Offensichtlich wurde die Kanonizität des Hohenliedes aber nicht erst von der Synode von Jamnia beschlossen, sondern bereits vorausgesetzt. Die Zweifel über die Heiligkeit des Hohenliedes wurden an der genannten Mischnastelle durch die Entscheidung beseitigt: „Prediger und Hohelied verunreinigen die Hände.“ Wir sehen aber, daß das Hohelied

noch im 5. Jh. (Theodor v. Mopsuestia) weder bei Juden noch bei Christen der gottesdienstlichen Lesung diene. An der gleichen Mischna-Stelle ist uns auch ein Ausspruch des berühmten Rabbi Akiba († 137) erhalten, der über das Hohelied das höchstmögliche Urteil abgibt: „Die ganze Welt wiegt den Tag nicht auf, an dem Israel das Hohelied empfing. Alle Ketubim sind heilig, aber das Hohelied ist das Allerheiligste.“ Offensichtlich liegt diesem Urteil über das Hohelied schon eine allegorische Auslegung zugrunde, wie sie sich tatsächlich auch in einer Schrift Akibas findet (s. gleich). Ähnlich hatte schon R. Gamaliel (um 90) erklärt, das Hohelied sei von den Engeln gesprochen worden (Midrasch zu 1, 2).

Zu dieser Zeit muß es aber auch noch ein wörtliches Verständnis des Hohenliedes gegeben haben. Wir erkennen das aus einigen polemischen Äußerungen Akibas und anderer Rabbinen gegen diejenigen, „die im Hohenlied die Stimme schütteln (vibrieren lassen) und es so im Hochzeitshaus (oder Weinhaus) singen“ (Tosefta Sanh. 12, 10; bab. Sanh. 101a). Auf einen ähnlichen Gebrauch des Hohenliedes scheint auch die Mischna-Stelle Taanit 4, 8 zu weisen, die (selbst das Hohelied allegorisch verstehend) doch von R. Simeon b. Gamaliel (um 140) zu berichten weiß, wie er davon erzählte, daß die Töchter Jerusalems am 15. Ab und am Versöhnungstag mit weißen Gewändern in den Weinbergen tanzten und dabei u. a. Hl. 3, 11 sangen.

Offensichtlich muß man die um diese Zeit einsetzende Allegorisierung des Hohenliedes als ein Verfahren beurteilen, durch das die Kanonizität dieser Schrift auch in einer Periode, die zu seinem wörtlichen Verständnis kein Verhältnis mehr hatte, gerettet werden sollte. Als gefährlich wurde das Hohelied noch lange angesehen; Origenes und Hieronymus wissen zu berichten, daß man seine Lek-

¹ Es handelt sich um den zweiten Teil des *Alenu-Gebets*.

² Vortrag, gehalten auf dem biblischen Seminar für Laien in der Evangelischen Akademie Loccum am 2. Juli 1965.