

9 Gedanken zum jüdischen Hoffnungsdenken¹

Von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel

Vortrag, gehalten auf der Tagung »Das Prinzip der Hoffnung und die Theologie der Hoffnung« vor evangelischen und katholischen Religionslehrern an Gymnasien in Verbindung mit den evangelischen und katholischen Kirchen in Baden-Württemberg an der Staatlichen Akademie Calw am 25. Juni 1970

Die Anregung zu dieser ökumenischen Tagung – auf der das Thema jüdischer-, evangelischer- und katholischerseits behandelt wurde – geht auf den Akademieleiter der Staatlichen Akademie Calw, Dr. Bran, zurück. Der Anlaß ergab sich im Rahmen einer Tagung der Lehrerfortbildung dort über »Israel und Judentum« im Juli 1966^{1a} bei einem Referat von Gertrud Luckner. Dank dem Interesse und der Förderung von Seiten des Kultusministeriums Baden-Württemberg sowie der dortigen evangelischen und katholischen Kirchenbehörden erwuchs durch alle diese Bemühungen schließlich diese Tagung mit dem weitgespannten Ausmaß an reichhaltiger Information, in der das Thema »Hoffnung« von vielen Seiten beleuchtet wurde^{1b}.

In Vorbereitung auf diesen Lehrgang schrieb das Kultusministerium: »Der häufige Protest gegen das Bestehende zeigt, daß das Streben nach neuen Formen und Inhalten lebendig ist, daß etwas erwartet, auf etwas gehofft wird. Sind wir als Lehrer fähig, dieser protestierenden Hoffnung positiv zu begegnen und sie christlich zu füllen? – Die Tagung will sich mit dem Hoffen von der Bibel bis hin zu Ernst Bloch und zu den Planern einer neuen Welt, eines neuen Menschen, auseinandersetzen.«^{1c}

Die ausgewogene Diskussionsleitung, katholischerseits durch Prof. Max Fauler, Geschäftsführer der religionspädagogischen Arbeitsstelle der Erzdiözese Freiburg, und evangelischerseits durch Prof. Pfarrer Friedrich Brose, Schwäbisch Hall, ließ die gegensätzlichen Positionen der jüngeren und älteren Generation zu Wort kommen. Damit wurde eine gute Ausgangsposition zur Weiterführung auf künftigen Tagungen geschaffen.

Von den gehaltenen sieben Referaten^{1b} bringen wir, auch mit freundlicher Genehmigung der Akademieleitung, den uns von Dr. Ehrlich zur Verfügung gestellten Beitrag.

Als der große jüdische Religionsphilosoph Hermann Cohen im Jahre 1914 eine Reise nach Rußland unternahm, besuchte er in Wilna auch eine Kinderschule, einen Cheder. Dort fragte er einen Schüler: »Nun sag mir mal, was wird am Ende der Tage sein?« Und Hermann Cohen

erhielt die prompte Antwort: »Nun, was wird schon sein? Alle Menschen werden Juden!« In der Antwort des Knaben liegt mehr, als es scheinen will. Sie enthält zunächst den universalistischen Gedanken von der Einheit der Menschheit, von dem Bekenntnis der Welt zu dem *einen* Gott der Bibel. Die Antwort birgt aber auch das Wissen in sich, so dürfen wir sie wohl interpretieren, daß die vielen Teilgemeinschaften so also u. a. auch Judentum und Christentum, am Ende der Tage zur Einheit gelangen werden. Freilich hat das Judentum in seiner vieltausendjährigen Geschichte mannigfache Vorstellungen über das entwickelt, was geschehen werde, wenn diese unsere Welt zu ihrem Ende komme. Die Juden sind hier wie auch anderwärts jedoch nicht den Weg einer Dogmatisierung gegangen, weil die Behörde gefehlt hat, die für alle verbindliche Normen hätte durchsetzen können. Die zahlreichen Erlösungshoffnungen und mannigfachen Spekulationen über das Ende dieser Welt und den Anbruch eines neuen Aeons konnten sich entwickeln, ohne daß ihnen eine Verbindlichkeit verliehen wurde. Daher finden wir eine verwirrende Zahl von Gedanken, die immer dann besonders üppig wucherten, wenn die Not der Zeit eine Erlösungsbedürftigkeit hervorrief. Freilich hatte man sich dann auch je und je bemüht, diese endzeitlichen Spekulationen zurückzudämmen, und die rabbinische Tradition der ersten Jahrhunderte n. Chr. sah in ihnen eher ein anarchisches Element, welches dazu angeht wäre, den reinen sich in der Weisung der Gebote zeigenden Gotteswillen zu verdunkeln.

Am Beginn der langen Entwicklung messianischer und endzeitlicher Vorstellungen steht die Figur des Messias. Das Wort bedeutet: »der Gesalbte« und stammt ursprünglich aus dem politischen Bereich. Mit dem Gesalbten wurde in der Bibel der israelitische König bezeichnet, der bei seinem Regierungsantritt durch Öl gesalbt wurde. Dieser Vorgang spiegelt den Gedanken wider, durch die Salbung würde göttliche Lebenskraft übertragen. Die besondere Form dieses israelitischen Königtums besteht nun darin, daß der König als Erwählter Gottes gilt, der mit dem König einen Bund geschlossen hat. Dadurch wird die israelitische Dynastie, also diejenige der Davididen, zu einem von Gott eingesetzten Herrschergeschlecht. Die sogenannten Königspsalmen liefern uns einen entsprechenden Kommentar für diese Konzeption. Wenn diesem König die Weltherrschaft verheißen wird (Ps 2), so hat man kaum realpolitische Hoffnungen daran geknüpft, sondern ein theologisches Postulat aufgestellt: Gott ist der Herr dieser Welt, und er handelt durch seinen Gesalbten, den König. Der Bund Gottes mit seinem Gesalbten ist allerdings mit einer Bedingung verbunden: Nur wenn dieser König in Treue Gott anhängt, Recht und Gerechtigkeit übt, wird Gott einmal das ewige Königtum Davids aufrichten, werden alle verheißenen Segnungen dem Gesalbten zuteil (Ps 89).

¹ Die Literatur zu unserem Thema ist umfangreich. Am wichtigsten ist die magistrale Studie von G. Scholem: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Judaica, Frankfurt 1963, S. 7 ff. (vgl. auch ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt 1970, Verlag Suhrkamp, S. 121 ff.). – Die beste Quellensammlung findet man in: Moritz Zobel: Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch. Berlin 1938. Jüdischer Buchverlag. Bücherei des Schocken Verlags Nr. 90/91. – Vgl. ferner J. Klausner: The Messianic Idea in Israel. New York 1955. – A. H. Silver: A History of Messianic Speculation in Israel. Boston 1959. Beacon Press. – E. L. Fackenheim: The Jewish Concept of Salvation. In: Quest for Past and Future. London 1968, S. 166 f. – S. S. Schwarzschild: The Personal Messiah. In: Arguments and Doctrines selected... by Arthur A. Cohen, New York 1970, S. 519 ff.

^{1a} Vgl. »Die Darstellung des Judentums und Israels in Geschichtsbüchern der Bundesrepublik« von Lothar Mattheiß: In: FR XVIII/1966, S. 72 ff.

^{1b} Themen der anderen Vorträge: Dr. Gerhard Liedtke, Karlsruhe: Die Zukunft im revolutionären und projektiven Denken der Gegenwart. – Prof. Jürgen Moltmann, Tübingen: Hoffnung als Aspekt christlicher Theologie. – Prof. Dr. Ernst Bloch, Tübingen: Das Prinzip Hoffnung und das neuere marxistische Denken. – Prof. Dr. A. Vögtle, Freiburg Br.: Der kommende Gott und das kommende Reich. – Prof. Dr. H. Böhringer, Stuttgart: Jugend zwischen Ratlosigkeit und Schwärmerie. – Prof. Dr. K. E. Nipkow, Tübingen: Ziele und Inhalte einer Religionspädagogik der Hoffnung.

^{1c} In: Lehrerfortbildung in Baden-Württemberg 1969/70. Pädagogische Lehrgänge an den Staatlichen Akademien Calw und Comburg. Hrsg.: Kultusministerium Baden-Württemberg, S. 8 (Einladung: Calw, Lehrgang Nr. 35. 23.–27. Juni 1970).

Der Herrscher bleibt nach israelitischer Auffassung also ein irdischer König, aber durch seine Salbung hat er eine in die Zukunft weisende Komponente erhalten. Die ideale Persönlichkeit des Herrschers als Gesalbter Gottes auf Erden ist niemals völlig realisiert worden, wurde jedoch ständig erhofft. Das Königtum bleibt in einer Spannung zwischen einer glorifizierten Vergangenheit und einer erhofften Zukunft. Da das israelitische Königtum in geschichtlicher Stunde und nicht in dunkler Vorzeit entstanden ist, fand niemals eine Mythologisierung statt und damit zusammenhängend eine Vergöttlichung des Herrschers, wie wir diese in den Nachbarkulturen Ägyptens und Mesopotamiens finden. Wenn der Prophet Jesaja im 9. Kapitel vom Friedensfürsten spricht, so sieht er von der aktuell historischen Gestalt ab, sondern blickt auf einen Herrscher, der Bundespartner Gottes ist. Die Propheten haben daher den *idealen* Fürsten gemeint, nicht den empirischen, dessen Gestalt immer wieder enttäuscht hat. Der Messias wird so zur zukünftigen, endzeitlichen Realisation des Ideals vom Königtum. Eine solche Wiederherstellung, auch nach dem Untergang der davidischen Dynastie im Jahre 586 v. Chr., durfte man erhoffen, da David einst von Gott die Verheißung zuteil geworden war, er werde ein ewiges Königtum erhalten.

In der Folge durchziehen zwei miteinander verbundene Vorstellungen die jüdische Religionsgeschichte: In der Endzeit werde sich Israel von den Völkern vor allem durch ethische Kraft und die völlige Umkehr zu Gott unterscheiden. Neben diesem Gedanken findet sich eine mehr national bestimmte Hoffnung: Die Endzeit würde die Einsammlung der Zerstreuten bringen, die Wiedervereinigung der getrennten Reiche Israel und Juda, welche schließlich in ein Friedensreich eingehen, in das die gesamte Natur einbezogen ist. Wesentlicher aber als alles materielle Heil war den Propheten die allen Völkern zuteil werdende Erkenntnis Gottes. Die Gestalt eines Heilsmittlers tritt bei einigen Propheten zurück: Gott selbst erscheint als der alleinige Erlöser.

Spätestens im 2. vorchristlichen Jahrhundert hat sich jedoch eine weitere individualisierte Heilsgestalt herausgebildet, erwachsen aus der Erlösungssehnsucht des jüdischen Volkes: Es ist der im 7. Kapitel des Danielbuches erwähnte Menschensohn, eine Gestalt, die dann im Neuen Testament als Selbstbezeichnung Jesu eine weitere Ausprägung und Verdichtung erfahren hat.

Wir stehen mit solchen Spekulationen bereits im Bereich der jüdischen Apokalyptik, die in den außerhalb des biblischen Kanons stehenden Büchern zu voller Blüte gekommen ist. In ihnen tritt uns das auch aus der Prophetie bekannte Katastrophenmoment entgegen, gekennzeichnet durch die Konzeption des »Tag des Herrn«. Gott wird diese Welt vernichten, um einem neuen Aeon Raum zu geben, einer neuen Welt. Sie ersehnte man, weil in der Geschichte des jüdischen Volkes eine Katastrophe der anderen gefolgt war und keine Hoffnung mehr bestand, unsere Welt würde dazu taugen, sich zum verheißenen Gottesreich zu entwickeln. Eine neue Welt, so meinte man, würde nicht vom Messias begründet, sondern er ginge ihr voran. Die Erlösung wurde also nicht mehr als ein Prozeß innerweltlicher Entwicklungen verstanden, sondern es handelt sich hier um einen Einbruch der Transzendenz in die Geschichte, ein Vorgang, bei dem die Geschichte selbst zugrunde geht.

In derartigen Spekulationen liegt ein ungemein dynamisches, drängendes, vorwärtseilendes Element, und in den folgenden Jahrhunderten treten beide Vorstellungen

nebeneinander auf: Die restaurative Vorstellung, nach der ein schon einmal dagewesener oder angeblich vorhandener Zustand wieder heraufbeschworen wird, etwa ein idealisierter König David samt seinem endzeitlichen Königtum; daneben jedoch besteht dieses utopisch-apokalyptische Element weiter, das nach etwas nie Dagewesenem strebt, und ein schlechthin Neues erhofft. Wie vielschichtig sich die eschatologischen Hoffnungen des Judentums ausgeprägt haben, läßt sich z. B. im Neuen Testament nachweisen: Hier geht die Davids-Vorstellung mit der vom Menschensohn und vom endzeitlichen Hohenpriester samt einigen anderen eschatologischen Komponenten einher. Das Neue Testament ist hier ein Spiegel des ihm zeitgenössischen Judentums. Andererseits aber hat dann gerade die fixierte Christusidee des Neuen Testaments dazu beigetragen, apokalyptische Strömungen im Judentum zurückzudrängen und die Bahnen jüdischen Denkens von der Spekulation auf eine kommende Welt auf unsere Erde zurückzulenken. Gerade angesichts der Person des christlichen Erlösers wurden die Juden nicht selten dazu gedrängt, eine eigene Erlösergestalt in den Hintergrund treten zu lassen und Gott als alleinige Heilsperson in den Mittelpunkt zu stellen. Von Rabbi Jochanan ben Sakkaj, der zur Zeit der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. lebte, stammt der Ausspruch: »Wenn du gerade beim Pflanzen bist und man sagt dir, siehe, der Messias kommt, so pflanze deine Pflanzung weiter, und erst dann geh heraus und empfange ihn.« Dieser Satz soll bedeuten, man dürfe sich nicht durch Zukunftshoffnungen daran hindern lassen, das hier und heute aufgegebene Werk zu tun, d. h. den von Gottes Willen gebotenen Weg zu beschreiten. Freilich wußten die Rabbiner, daß es selbst durch Gerechtigkeit und gute Werke allein keine Möglichkeit gäbe, das Leiden abzuwenden, welches etwa die sogen. »Geburtswehen des Messias« mit sich bringen würden. Gegen eine solche Behauptung einer Machtlosigkeit des Menschen angesichts der endzeitlichen Dinge hat es jedoch auch Widerspruch gegeben: Die Leiden werden als Sühne für die Sünden verstanden. Anknüpfend an das Wort des Propheten Jesaja 56, 1: »Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit, denn bald wird mein Heil kommen und meine Gerechtigkeit sich offenbaren« knüpft der Talmud die Erwägung: »Groß ist die Gerechtigkeit, denn sie bringt die Erlösung näher (Baba b. 10 a). Aber auch die Umkehr zu Gott vermag die Erlösung zu beschleunigen: »Wann wird für Zion der Erlöser kommen? Wenn sie von der Sünde ablassen«, eine Vorstellung, die mit der des Täufers verwandt ist. Hier verbindet sich das prophetische Element mit dem apokalyptischen, indem ein Schutz gegen die kommende Katastrophe und zugleich gegen die bedrängende Gegenwart durch die Hinwendung zu Gott gewährleistet wird. Daneben bleibt aber immer auch das Unberechenbare, das der menschlichen Möglichkeit entzogene Element in der messianischen Erwartung bestehen. Trotz allen Schwelgens in apokalyptischen Bildern vom Untergang herrscht aber doch die Gewißheit: »Auf wen anders sollten wir uns verlassen, als auf unseren Vater im Himmel«, heißt es in einer frühen rabbinischen Überlieferung des Talmud (Ende Mischna Sota).

So hat also das Judentum im Laufe einer langen Religionsgeschichte keine einheitliche Konzeption von endzeitlichen Vorstellungen entwickelt. Es gibt daher nicht die *eine* Idee von der jüdischen Hoffnung. Diese Tatsache zeigt sich auch heute noch im jüdischen Gebetbuch. Auf der einen Seite beten Juden im dreimal täglichen Acht-

zehngebet, Gott möge den Sproß Davids bald erblühen lassen, anderseits aber heißt es im Alenu Gebet, *Gott allein* sei König über Israel und keiner sonst. Man erhoffe bald den Glanz der göttlichen Macht zu sehen. Alle Menschen werden vor Ihm niederknien und Seinen Namen preisen, das Joch Seiner Herrschaft auf sich nehmen, denn Sein ist die Herrschaft auf immer und ewig. Hier tritt also der Reichsgedanke zugunsten eines persönlichen Messias in den Vordergrund, während anderwärts die Idee vom messianischen Davididen unverkürzt bestehen bleibt². Diese Doppelspurigkeit mußte sich aus den vorher erwähnten Gründen ergeben, weil mit den messianischen Vorstellungen zugleich ein die Ordnung der Halacha beeinträchtigendes Element in die Religion eines Volkes einzubrechen drohte, das sich nur erhalten konnte, wenn es sich in einem fest gefügten Rahmen bewegte. Die eschatologisch ausgerichteten jüdischen Gruppen im Laufe der langen nachbiblischen jüdischen Geschichte haben jedoch je und je ihren Protest angemeldet und diese messianisch-drängende Erlösungssehnsucht wachgehalten. Die chassidische Bewegung ist nur eine von vielen, denen der Rückzug auf ein normiertes Judentum in dieser Welt nicht genügt hat. Mit dem Nachdenken über das ganze Wesen der Eschatologie tauchten zahlreiche Fragen auf. Eine von ihnen bewegte zentral auch das Christentum, für das Paulus die autoritative Antwort gefunden hat. Es handelt sich hier um das Problem, in welcher Weise denn nun das Gesetz durch die messianische Erfüllung berührt würde. Sehr verschiedene Möglichkeiten boten sich dar: Die Tora konnte entweder erleichtert oder aber auch erschwert werden, indem alle Hemmnisse dahinfallen, sie ganz zu erfüllen, denn unter den Bedingungen des Exils war manches nicht mehr realisierbar. Andererseits aber gibt es eine Reihe von Geboten, deren Sinn durchaus nicht einsichtig ist. So nahm man an, der Messias würde die Gründe für diese Gebote erklären. Das Gesetz konnte also auch in die messianische Vorstellung hineingenommen werden, ohne daß auf diese Weise eine dürre und moralistische Konzeption entstünde, im Gegenteil: Das Verstehen von Gottes Willen und dessen Vollzug werden in der erfüllten Endzeit unendlich reicher als jetzt sein und durch die volle und tiefe Einsicht in Gottes Offenbarung gelänge dem Menschen eine vollkommene Harmonie mit seinem Schöpfer.

Wie vielschichtig die endzeitlichen Konzeptionen im Judentum gewesen sind, sei an zwei Beispielen aus den Evangelien aufgezeigt. In Mark 14 fragen die Priester und Schriftgelehrten Jesus: »Bist Du der Christus (also der Messias), der Sohn des Hochgelobten?« Jesus aber antwortete: »Ich bin's, und ihr werdet den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels.« Der Autor dieses Berichts will also hier für Jesus ein christologisches Zeugnis ablegen. Dabei aber werden zwei aus völlig verschiedenen Bereichen stammende Vorstellungen miteinander verbunden: Für die Urgemeinde ist diese Verbindung dann gerade entscheidend geworden. Die Stelle bringt nämlich die Annahme von Jesu messianischer Würde (Ps 110, 1) mit dem Glauben an seine Parusie als Menschensohn

(Dan 7, 13) zusammen. Die im Alten Testament und in der nachbiblischen jüdischen Literatur getrennt einherfließenden Traditionsströme sollen hier verknüpft werden; dies war für die Urgemeinde um so notwendiger, als Jesus für sich ja nur die Menschensohnwürde beansprucht hatte.

Ähnlich ist es bei der Frage von Luk 9, 18 ff., wenn Jesus von den Jüngern wissen will, für wen er im Volke eigentlich gehalten wird. Es sind dies alles aus dem Bereich des Alten Testaments gewonnene Möglichkeiten: Der Prophet Elia, der wiedergekommene Prophet (Dt 18) oder schließlich der Messias. Das also waren Vorstellungen aus dem jüdischen Hoffnungsinventar um die Zeitenwende.

Für das Verständnis des Konflikts zwischen Jesus und einigen seiner jüdischen Zeitgenossen ist schließlich noch die apokalyptische Stimmung von Bedeutung, weniger der Inhalt der messianischen Vorstellungen mit seiner im Judentum erstaunlichen Variationsbreite. Hier spielt das Problem eine Rolle, wann der Messias erscheinen werde, oder genauer: Ob man bereits das Stadium des Herannahens des messianischen Reiches erreicht habe. Für Jesus war es gekommen: »Es ist in eurer Mitte« (Luk 17, 20 f.), das aber bedeutete die Erkenntnis von einem absoluten Bruch in der Zeit, vom Aufbrechen eines Neuen, das andere Juden nicht wahrzunehmen vermochten, obwohl man sich im Judentum durchaus Gedanken über das »Wann« des Eintreffens des Messias gemacht hat: »Es wird kommen, so lautet eine Meinung, wenn man aufhört, auf ihn zu hoffen«, oder »Drei Dinge kommen, wenn man sich ihrer nicht versieht: Der Messias, ein Fund und ein Skorpion.« In derartigen Gedanken zeigt sich das Bestreben, ein Nachsinnen über das Eintreffen der eschatologischen Dinge in den Hintergrund zu verbanen, das heißt also ein rationales Zurückdrängen der Apokalyptik. Sie hingegen ist das Aufbegehren gegen die oft herrschende Haltung, die messianische Spekulation zu vermeiden. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist der große jüdische Religionsphilosoph des Mittelalters, Maimonides. In den dreizehn Grundprinzipien, die Maimonides in seiner Einleitung zum Mischna-Kommentar zu Sanh. X formuliert, heißt es: »Das 12. Prinzip betrifft die Tage des Messias. Es besteht darin, zu glauben und für wahr zu erkennen, daß er kommen wird, und nicht zu denken, daß er sich verspäten wird. Auch wenn er sich verzögert, hoffe auf ihn. Und man soll keine Zeit für ihn bestimmen und keine Vermutungen über den Sinn von Bibelversen anstellen, um die Zeit seiner Ankunft herauszubekommen. Und schon die Weisen haben gesagt: Mögen, die das Ende berechnen wollen, ihren Geist aushauchen. Vielmehr soll man an ihn glauben, ihn verherrlichen und lieben und um ihn beten nach der Maßgabe dessen, was die Propheten von Mose bis Maleachi über ihn geweissagt haben. Und wer Zweifel über ihn hat oder wer gering von seinem Range denkt, der hat die Tora verleugnet, die ihn nachdrücklich verheißen hat.« Stellenweise liest sich dieser Abschnitt nicht nur wie eine scharfe Polemik gegen die Apokalyptik, sondern auch gegen Saadia, der immerhin selbst noch die Endfrist berechnete. Das messianische Gedankengut soll man nicht mehr der Spekulation entnehmen, sondern Mose und den Propheten. Der Bruch mit der Apokalyptik, der Rückbezug auf das Alte Testament, ist hier streng vollzogen. In den beiden letzten Abschnitten der Mischna Tora, des großen Gesetzbuches des Maimonides, im Abschnitt über die Einsetzung von Königen (Hilhot Melachim) bietet er ein aus-

² Vgl. dazu etwa Joseph Albo (ca. 1440): »Die Propheten verkündigten das Kommen des Messias; daher ist es klar, daß der, welcher nicht an das Kommen des Messias glaubt, die Worte der Propheten leugnet und ein zu befolgendes Gebot übertritt. Aber der Glaube an das Kommen des Messias ist keinesfalls grundlegendes Prinzip, daß der, der nicht daran glaubt, die ganze Tora aufhebt« (Ikkarin, ed. 1. Husik, IV, 2, S. 413).

fürhliches Bild seiner Messiasvorstellung. Der Messias wird auftreten und das Königtum David in seiner vormaligen Macht wiederherstellen, der Tempel wird wiederaufgebaut, die Versprengten Israels gesammelt, alle Rechtssatzungen werden ihre frühere Geltung wiedererlangen. Soweit bleibt Maimonides durchaus im Rahmen des traditionellen Bildes. Aber dann heißt es: »Laß es dir nicht in den Sinn kommen, daß es dem Messias obliegt, Zeichen und Wunder zu wirken, daß er etwa einen neuen Stand der Dinge in der Welt herbeiführen oder die Toten zum Leben erwecken wird und dergleichen mehr.« Dann wagt Maimonides den großen Einschnitt: »Die Satzungen unserer Tora gelten für immer und ewig, ihnen kann nichts hinzugefügt und nichts weggenommen werden.« Hier polemisiert Maimonides gegen diejenigen, deren Phantasie und Spekulation sie weit über das in der Bibel Gesagte hinausführt. Im folgenden nun setzt Maimonides gewisse Kriterien dafür, wer der Messias wirklich ist, woran man ihn erkennen kann, damit nicht wieder ein falscher Messias (selbst von sehr respektablen Persönlichkeiten wie einst von R. Aqiba, der Ben Kosba für den Messias hielt), proklamiert werden kann. Der Messias ben David soll über die Tora nachdenken, die Gebote üben, die Kriege des Herrn führen, das Heiligtum aufbauen, die Verstoßenen Israels sammeln. Wenn eine Messiasgestalt dies alles vollbringe, sei sie der wahre Messias, der die Welt so einrichten wird, daß sie Gott dient, wie es Zephania in 3, 9 verheißen hat.

Und nun folgt ein weiterer Angriff auf die Apokalyptik: »Man möge nicht denken, daß in den Tagen des Messias irgend etwas, das dem natürlichen Lauf der Welt entspricht, aufhören oder eine Neugestaltung innerhalb des Schöpfungswerkes stattfinden werde. Vielmehr wird sich alles in der Welt nach der gewohnten Norm vollziehen.«

Die Schriftstellen Jesaja 11, 6 (der Wolf wird beim Lamm wohnen, der Panther beim Böcklein lagern) sei nur ein Gleichnis und eine Allegorie, und es bedeute nur, Israel werde in Sicherheit auch bei den Frevlern unter den heidnischen Völkern siedeln, die hier mit Wolf und Panther verglichen werden. Diese werden sich schließlich zur wahren Religion bekehren und aufhören, Verderben zu stiften. Alle auf den Messias bezüglichen Schriftstellen sind als Gleichnisse aufzufassen. Ihren eigentlichen Sinn wird man erst in der messianischen Zeit erfahren. Bei dieser durchaus rationalen Deutung kann sich Maimonides immerhin auf den Talmud beziehen, der an drei Stellen (Ber 34 b; Schabbat 63 a, 151 b) darauf verweist, daß es keinen anderen Unterschied zwischen dieser Welt und der Messianischen Zeit gebe, als die Unterjochung durch die Königreiche. Was schließlich die Kriege des Gog gegen Magog anbetrifft und die Ankunft des Propheten Elija, von dem manche meinen, er werde vor dem Erscheinen des Messias kommen, so meint Maimonides, daß niemand genau weiß, wie sich das alles zutragen werde, da die Aussagen der Propheten hierüber dunkel sind³. Und nun folgt ein sehr schwerwiegender Satz: »Auch die Weisen besitzen keine Überlieferung hinsichtlich dieser Dinge, sondern lassen sich von dem Zusammenhang der Schriftstellen leiten, darum bestehen unter ihnen Meinungsverschiedenheiten über diesen Gegenstand. Jedemfalls gehört die Darstellung dieser Dinge und ihrer Ein-

zelheiten nicht zum Wesen der Glaubenslehre. Darum soll man sich niemals mit den haggadischen Aussprüchen und den Midraschim, die von diesen und ähnlichen Gegenständen handeln, viel abgeben, noch bei ihnen verweilen und sie als Hauptsache ansehen, denn die Beschäftigung mit ihnen führt den Menschen weder zur Gottesfurcht noch zur Gottesliebe.« Das ist kein Angriff mehr auf die Apokalyptik, sondern hier wendet sich Maimonides sogar gegen solche talmudischen Lehrer, die sich auch auf mannigfache Spekulationen eingelassen hatten (vgl. etwa Sanh. 97 a–99 a). Was ist nun der Sinn dieser messianischen Zeit? Maimonides definiert sie nicht als eine Zeit, wo es sich die Menschen wohl sein lassen sollen, nicht eine Zeit, wo Israel etwa die Welt beherrsche, Nichtjuden unter seine Botmäßigkeit bringe, oder sich über die Völker erhebe, sondern es ist eine Zeit, wo Israel Muße für das Studium der Tora hat, und darin nicht mehr durch einen Bedränger gehindert wird. Es handelt sich schließlich um ein Zeitalter, in dem keine Hungersnot, kein Krieg, keine Mißgunst oder Zwietracht herrscht. Die ganze Welt wird nur einen Willen haben: Gott zu erkennen; und Maimonides schließt diese Ausführungen mit dem Jesaja-Wort (11, 9): »Denn die Erde wird voll sein der Erkenntnis Gottes, wie die Wasser das Meer bedecken.«

Schließlich kommt Maimonides noch einmal in seiner Einleitung zum 10. Abschnitt des Mischnatraktats Sanhedrin auf die Eschatologie zurück, wo er die oben dargestellten Lehren bekräftigt, freilich an Einzelheiten einige neue Züge hinzufügt. So meint er, der Messias würde sterben und sein Sohn und seines Sohnes Sohn an seiner Stelle regieren. Diese Anschauung entnimmt er Jes 42, 4: »Nicht wird er ermatten noch zusammenbrechen, bis er auf Erden das Recht gegründet hat.« Der Messias ist für ihn also ein davidischer König, dessen Erbfolge nach Königsart geregelt wird. Das Aufhören von Krieg, Verfolgungen und materiellen Nöten wird die Menschen befähigen, einen hohen Grad von Vollkommenheit zu erwerben, durch die der Mensch zum Leben der künftigen Welt, d. h. zum ewigen Leben, emporsteigen wird. Das messianische Reich wird Jahrtausende währen, wobei Maimonides hier eine sehr rationalistische Erklärung bietet: Eine einmal gebildete edle Gemeinschaft wird nicht leicht wieder der Auflösung anheimfallen.

Alle eben zitierten Äußerungen des Maimonides haben nur ein großes Ziel, den Protest anzumelden gegen die Apokalyptik, gegen die wuchernde Phantasie der Haggadisten und Mystiker, wobei er gelegentlich mit Polemik keineswegs spart und etwa in seine Ausführungen einfließt: »wie manche Wirrköpfe meinen« oder »laß es dir nicht in den Sinn kommen, daß der Messias Zeichen und Wunder wirken werde«. Maimonides bemüht sich, die messianischen Vorstellungen weitgehend auf die alttestamentlichen Propheten zu reduzieren, und da, wo er über diese hinausgeht, etwa, wenn er vom sterbenden Messias spricht, fügt er einen solchen Gedanken sofort wieder in die biblische Tradition ein, indem er ihn dynastisch erklärt. Von der ganzen üppigen Eschatologie bleibt nur das Friedensreich, das geschaffen wird, um Israel von politischer Knechtschaft zu befreien, um ihm so die Möglichkeit zu geben, frei zu sein für die Erkenntnis Gottes. Dazu bedarf es freilich vor allem der äußeren Ruhe und Sicherheit, nichts anderes muß geändert werden: Die Natur behält ihr bisheriges Gesicht, die Tora wird nicht verändert, nicht aufgehoben, das Gesetz der natürlichen Ordnung der Welt besteht

³ Vgl. dazu eine talmudische Auffassung (Schabbat 63a): »Sämtliche Propheten haben über nichts anderes geweissagt, als über die ›messianischen Tage‹ (limot hamasiah), was aber die zukünftige Welt betrifft (olam ha ba) heißt es: Kein Auge, Herr, hat sie außer Dir gesehen« (Jes 64, 3).

unverändert weiter. Jedes Wunder und besondere Zeichen weist er als völlig unnötig ab. Freilich sucht Maimonides auch ein Kriterium für das Eintreffen dieser messianischen Zeit, denn ganz abgesehen von der Christologie des Christentums, hatten sich schließlich selbst die rabbinischen Lehrer um Rabbi Aqiba geirrt, als sie Bar Kosba zum Messias proklamierten, was Maimonides in der Mischne Tora (Abschn. XI) ausdrücklich vermerkt. Erst als Bar Kosba getötet wurde, erkannten sie, daß er nicht der Messias sei. Das eigentliche Kriterium ist bei Maimonides der Erfolg, ob nämlich die Welt zur absoluten Ruhe und zum Frieden gelangt. Man darf das Messiasbild des Maimonides als restaurativ bezeichnen, weil er sämtliche Züge konsequent ausschaltet, die nicht bereits bei den Propheten vorhanden sind. Maimonides versucht ferner, in das Chaos der Vorstellungen und in die oft unklare Abfolge der Stadien eine Systematik zu bringen, indem er die messianische Zeit, in ihrem ganzen irdischen Zustand, als eine Vorstufe zum endgültigen Übergang in die künftige Welt definiert. In dieser künftigen Welt gewinnt die unsterbliche Seele gemäß ihrem in diesem Leben durch Erkenntnisarbeit erworbenen Zustand, Anteil am Ewigen. In dieser Welt bereitet sich der Mensch also durch seine eigene geistige und sittliche Anstrengung auf die künftige Welt vor; die Möglichkeit dazu gewinnt der Mensch in der messianischen Zeit, die ihn vor allen Hindernissen befreit, so daß er sich nur auf das eine Ziel der geistig-sittlichen Vervollkommnung konzentrieren kann. Aus einer derartigen Konzeption ist eigentlich jedes Element des Utopischen getilgt worden, denn theoretisch müßte man gar nicht das Ende der Weltgeschichte bemühen, um zu Moral und Gotteserkenntnis zu gelangen. Im Grunde fordern das ja die Propheten bereits für das normale, konkrete menschliche Leben eines jeden, der stets die Möglichkeit zur Umkehr zu Gott hat, wenn er es nur wirklich und mit ganzem Herzen will. Maimonides verwendet zwar gewisse Reste des Traditionsbestandes, er füllt diesen Traditionsrahmen aber nicht mit traditioneller oder eigener messianischer Spekulation aus. So spielen denn auch Vorstellungen vom jüngsten Gericht, von Vergeltung im Sinne eschatologischer Belohnung und Strafe bei ihm keine Rolle. Nun weiß Maimonides sehr wohl, daß auch die Propheten, auf die er sich doch vor allem bezieht, für das Ende der Tage, vor allem für den sog. Tag des Herrn, eine Katastrophentheorie aufgestellt hatten. Er nimmt derartige Mitteilungen zur Kenntnis, ohne auf sie weiter einzugehen und läßt sie auf sich beruhen, indem er auf ihre Rätselhaftigkeit verweist, die erst in den Ereignissen selber sich entschleiern werde. »Erst in den Tagen des gesalbten Königs wird jedermann erkennen, was die einzelnen Gleichnisse bedeuten und worauf sie hinweisen« (Mischne Tora, Abschn. XII, 1 Ende).

Es geht also Maimonides nicht um eine Fortsetzung der Tradition, sondern eher um eine straffere Formulierung des Begriffes der Erlösung, der weitgehend auf den Anschauungen der alttestamentlichen Propheten beruht, unter Ausschaltung des haggadischen und apokalyptischen Traditionsmaterials. Er zieht für solche Zwecke etwa die Bileamperikope heran (Num 22–24), Sach 9, 10; Zephania 3, 9; Jes 11, 6; Mal 3, 22 (Elia als Boten für den Tag des Herrn), Jes 11, 9 (Erde wird voller Gotteserkenntnis sein), Ps 2, 7 (als Beleg für die Gottesnähe). Aber gerade dadurch, daß Maimonides eine sehr enge Auswahl von Bibelzitaten trifft, wendet er sich gegen die Apokalyptiker, die jeden nur möglichen und

unmöglichen Bibelvers eschatologisch ausdeuten, um ihn auf die Endzeit beziehen zu können. Maimonides lehnt also die Typologie ab, und er schränkt den Geltungsbereich des Messianischen soweit wie möglich ein. Hier liegt natürlich neben seinem philosophischen Denken auch ein apologetisches Element vor, denn je mehr auf Typologie verzichtet wird, und die Bibelverse ihren immanent historisch bezogenen Sinn behalten, desto mehr kann der Anspruch des Christentums bestritten werden, das Alte Testament enthalte bereits die Hinweise auf Jesu und seine christologische Rolle im Heilsgeschehen⁴.

In der Neuzeit schließlich ist im Zusammenhang mit der europäischen Aufklärung ein neues Motiv hinzugekommen: Das für das Mittelalter weitgehend charakteristische restaurative Denken mit dem Bezug auf die messianischen Hoffnungen des Alten Testaments wird durch eine Art von Sozialutopie abgelöst: Der Messianismus geht die Verbindung mit der Idee des ewigen Fortschritts und der unendlichen Aufgabe einer sich vollendenden Menschheit ein. Die nationalen und historischen Elemente der messianischen Idee treten zugunsten einer universalistisch ausgerichteten Interpretation in den Hintergrund.

Wir sahen also, wie sich seit Jahrtausenden die messianische Vorstellung in Wellenbewegungen in die jüdische Religionsgeschichte ergießt. Dabei war es so, daß die einzelnen Triebe niemals völlig abgehauen wurden, sondern immer wieder aufsproßten, selbst, wenn anderes sie überlagerte. Gerade die restaurative, vor allem am Alten Testament orientierte Konzeption des Mittelalters ist ein Zeichen dafür, wie sehr eine lange Tradition lebendig blieb. Aber in gleicher Weise kann dann auch die um die Zeitenwende blühende jüdische Apokalyptik zu neuem Leben erwachen. Bei aller Verkürzung und Einseitigkeit der modernen rationalistischen Gottesreich-Konzeption muß aber zugleich beachtet werden, daß sich die Vertreter einer solchen Vorstellungswelt teilweise auf die alttestamentlichen Propheten berufen konnten. Ihr sittliches Ideal wird in einer modernen Sprache neu formuliert.

In unseren Tagen ist nun ein weiteres Faktum hinzugekommen: Der Staat Israel. Wenn man über jüdische Religion redet, muß man auch über den Staat Israel sprechen, denn er ist das Produkt von zweitausend Jahren jüdischer Hoffnung. Es hätte niemals einen modernen Zionismus gegeben ohne diese Hoffnung auf nationale und geistige Renaissance im Lande der Väter. Diese Hoffnung gehört wesentlich in die jüdische Religionsgeschichte, und ohne das Gebet, das Sehnen und die Erwartung, dahin heimzukehren, wo die Geschichte Israels einst begonnen hatte, ist die jüdische Religion dürr und körperlos. Erst wenn Christen sich bemühen, die Juden in ihrem vollen Selbstverständnis zu begreifen, wird ein Gespräch sinnvoll sein. [Vgl. dazu o. S. 20.] Bisher erlebte man allzu oft, daß dekretiert wird, was andere als Judentum ausgeben, und in derartigen abstrakten Spekulationen hat der Staat Israel als Baustein jüdischer Hoffnung meist keinen Platz. Christen und weit weniger Juden haben hier die Frage nach der messianischen Erfüllung gestellt. Das jedoch ist nicht der Fall.

Die Gründung des israelischen Staates hat keine direkte heilsgeschichtliche Bedeutung, wohl aber vielleicht eine

⁴ Vgl. dazu auch Albo loc. cit. S. 241: »Es findet sich in der Tora und bei den Propheten keine Prophezeiung, die notwendigerweise auf das Kommen des Messias bezogen werden muß, denn alles kann entsprechend seinem Kontext erklärt werden, sich also auf Vergangenes beziehen.«

indirekte, als ein Zeichen dafür, daß Israel noch immer unter Gottes Treue steht und das jüdische Volk vor Gott eine Zukunft hat. Diese Tatsache allerdings war einem Juden nie zweifelhaft, und die bloße Frage hatte sich überhaupt nur einer von der Bibel abgeirrten christlichen Pseudo-Theologie stellen können. Christen und Juden leben seit zwei Jahrtausenden im Grunde in einer sehr ähnlichen Spannung. Diese erwarten das Heil in einer, vielleicht noch so fernen Zukunft, jene erhoffen das Ende eines für sie bereits angebrochenen Heilsprozesses. Der Blick beider ist nach rückwärts gerichtet: Von der Vergangenheit her gewinnt der Christ die Zuversicht und die Gewißheit für das Kommende, denn er lebt in der Erwartung des Wiederkehrenden. Das in der Vergangenheit Geschehene verbürgt das Kommen des zukünftigen, endgültigen Heiles. Christus ist Vergangenheit und Zukunft zugleich, in diesem Wissen lebt der Christ in der Gegenwart. Aber auch der Jude lebt in einer Spannung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft: Der mit Israel in der Geschichte geschlossene Bund zeugt zugleich je und je für die Erfüllung dieses Bundes in der Zukunft. Gegenwart bedeutet für den Juden die in Treue zu bewahrende Hingabe an diesen Bund, das sich Bewähren und das Bewahren des mit Gott geschlossenen Bundes. Niemals kann Israel aus diesem Bundesverhältnis entlassen werden, und niemand hat Israel daraus je entlassen! Dieser Bund, in der Vergangenheit geschlossen, verbürgt dem Volk der Treue das zukünftige Heil. Die Geschichte Israels verläuft so ohne Bruch und Zäsur: Am Anfang steht der Bund, am Ende das Heil, dazwischen liegt die dem Juden gestellte Aufgabe, sich dieses Bundes würdig zu erweisen, indem er ihn in Treue wahrte. Juden und Christen trennt die den Juden fehlende Mitte der Geschichte, der für den Christen unabdingbare Einschnitt. Aber die Christen und die Juden eint das Bewußtsein, daß am Ende der Tage diese Trennung auf-

gehoben wird und sie sich am Ziele dieser Welt zu einer Einheit fügt. Ein weiteres verbindet Juden und Christen: Das gemeinsame Warten auf die Erfüllung und das gemeinsame Leben in der Spannung einer Erwartung. Dieses Harren auf das Reich Gottes haben Christen und Juden miteinander geduldig zu ertragen, als Menschen stets des Heiles bedürftig, der Erlösung in der Zukunft gewiß.

Wir versuchten an wenigen Beispielen anzudeuten, daß die verschiedensten Strömungen und Stränge in der dreitausendjährigen Entwicklung des Judentums vorhanden sind. Wesentlich dabei ist die Tatsache, daß das Judentum die Geschichte mit einer religiösen Bedeutung ausgestattet hat. Der Sinn dieser Geschichte, so meinte man, würde zwar jetzt nur bruchstückhaft enthüllt, am Ende der Tage jedoch völlig offenbar werden, auch jene Epochen der Geschichte, die heute nur als Tragik und Schrecken erscheinen können.

So gelang es dem Judentum, bis zum heutigen Tage zu überleben, weil es drei weitere Anschauungen entwickelte, kraft deren es allen Bedrohungen zu widerstehen vermochte.

1. Der Jude arbeitete, und er wartete auf das Ende der Tage. Würde er ausschließlich hoffen und warten, bedeutete dies das Heil oder die Erlösung als einen göttlichen Einfall zu betrachten, von menschlicher Handlung völlig unabhängig und ohne Bezug auf sie. Alle vorhergehende Geschichte wäre so bedeutungslos.

Wenn der Mensch nur arbeitete, würde es bedeuten, den Menschen als zur Selbsterlösung befähigt zu betrachten, irgendeine göttliche Handlung, ein Erlösungsakt wäre also überflüssig. Hoffen und harren auf das Ende der Tage, ohne Aktion des Menschen, führe zur Gefahr, in Müdigkeit, Faulheit, Chaos zu versinken. Die menschliche Handlung als alleiniges Heilmittel könnte den Menschen dazu verführen, in einen unrealistischen Optimismus zu verfallen, der den Juden nicht dazu befähigt hätte, die

Das Goldene Jerusalem¹

Wie klarer Wein der Berge Atem
Und alter Pinien Duft,
Getragen mit dem Klang der Glocken
4 Durch Deiner Dämm' rung Luft:

Oh Stadt, die Du so einsam sitztest,
Gebannt in schwerem Traum,
In Deinem Herzen eine Mauer –
8 Es schlafen Stein und Baum.

Jeruschalajim, Stadt aus Gold,
Aus Kupfer und aus lichtem Schein,
Oh, könnt' für all' Deine Lieder
12 Ich Harfe sein.

2. Naomi Shemer schrieb ihr Lied [die Zeilen 1–28 s. u.], als Jerusalem noch geteilt war, die Altstadt und der östliche Teil unter jordanischer Herrschaft, in Sicht- und Hörweite, aber durch eine Mauer von der jüdischen Neustadt getrennt* [s. u. S. 151].

Geborsten, trocken die Zisternen,
Der Marktplatz leer, die Gassen,
Den Tempelberg ersteigt kein Pilger,
16 Die Alte Stadt – verlassen.

Von fels'gen Höhlen klingt wie Klage
Der Winde Heulen her,
Versperrt der Weg nach Jericho,
20 Der Weg zum Toten Meer.

Jeruschalajim . . .

Die letzte Strophe, ab Zeile 29, schrieb die Verfasserin noch am selben Abend, als die Nachricht von der Einnahme Jerusalems durch israelische Truppen sie erreichte [s. u. S. 151].

Doch wenn ich heut' mein Lied Dir füge –
In Deiner Krone nur ein Stein –,
Will das geringste Deiner Kinder
24 Ich, Deiner Sänger letzter sein.

Auf meinen Lippen brennt Dein Name,
Wie von Ssara geküßt.
Wie könnte je ich Dein vergessen,
28 Die ganz aus Gold Du bist.

Jeruschalajim . . .

Zurückgekehrt zu den Zisternen,
Zum Marktplatz, zu den Gassen;
Das Schofar tönt am Tempelberge –
32 Die Stadt nicht mehr verlassen!

Und helles Licht von tausend Sonnen
Scheint von den Felsen her,
Der Weg nach Jericho gewonnen,
36 Der Weg zum Toten Meer.

Jeruschalajim . . .

¹ Originaltext: Naomi Shemer, Übersetzung: Saul B. Robinsohn. S. u. S. 150/151, Anm. 1.

Tragödien seiner an Tragik reichen Geschichte zu ertragen und zu überleben.

Wenn der Jude bisher die geistige Kraft besaß, zu überstehen, so war es gewiß auch, weil die Juden handelten, als ob alles nur von ihnen abhing, und beteten, als ob alles nur in Gottes Hand lag.

2. Die Vorstellung vom Begriff des »Endes der Tage« war ursprünglich als ein Terminus aus dem Inventar des messianischen Zeitalters in der Zukunft konzipiert worden, wenn die Geschichte zu ihrem Ende gelangt. Daraus erwuchs aber, nicht ganz deutlich davon geschieden, allmählich der Begriff der »kommenden Welt«, jenseits aller Zeit. In diesem Begriff und dem, was hinter ihm steht, erfüllt sich die Bedeutung jedes individuellen Lebens. Mit dem »Ende der Tage« meinte man, es würden Frieden, Gerechtigkeit und Liebe auf Erden für alle Völker heranbrechen, mit dem Begriff der »kommenden Welt« wollte man das umschreiben, was den Einzelnen jenseits von Zeit und Erde erwartete, durch das der Mensch seine Vollendung erfahre. Dabei muß aber bedacht werden, daß beide Begriffe nicht immer scharf auseinandergehalten werden, denn man war sich stets darüber klar, daß diese Dinge das menschliche Verstehen überschritten.

3. Obwohl die Erlösung erst »am Ende der Tage« erfüllt werden kann, entschwand diese Hoffnung dennoch nicht aus der jüdischen Erfahrung. Wäre das Bewußtsein von einer Erlösungshoffnung geschwunden, hätte sich der Jude vom lebendigen Gott abgeschnitten gefühlt, zwar im Besitze der Tora, aber von dem getrennt, der sie gegeben hat. Durch die Tatsache, daß der Jude Gottes Heilstaten im hier und jetzt, genauso wie in der Geschichte wahrnahm, ergriff er bereits etwas vom Zukünftigen, das gewiß nur dunkel und unvollkommen geahnt werden kann.

Das Tun des göttlichen Gebots ist bereits etwas, das in die Heilszukunft hineinragt. Dieser Gedanke war möglich, weil die Feier der historischen Feste im Judentum – Pesach, Schawuot, Sukkot – das göttliche Heil in der Geschichte vergegenwärtigen. Heilsgeschichte wird also vor Augen geführt, freilich nicht in dem Sinne, als handle es sich um einen in sich abgeschlossenen Vorgang, vielmehr geht es auch um das Zeichen für kommendes Heil, in der Heilsgeschichte liegt die Heilszukunft begründet.

So vermochte das Judentum beides zu verwirklichen: Aktion und Hoffnung. Die jüdische Hoffnung verwirklicht sich ständig – bis zum Ende hin.

10 Die Evangelien in jüdischer Sicht

Von Dr. E. L. Ehrlich, Basel

Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und des Spee-Verlages entnehmen wir den folgenden Beitrag aus »*Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt*«. Dokumentation der Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Trier vom 30. 9. bis 5. 10. 1968. Herausgegeben von Paul Ascher. Trier 1969 (S. 153 bis 165).

Im Jahre 1908 erschien ein vielgelesenes Buch mit dem Titel: »Jesus im Urteil der Jahrhunderte, die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart«. Sein Verfasser heißt *Gustav Pfannmüller*. Getreulich zeichnete er auf, wer alles sich über Jesus geäußert hat. Der Bericht geht etwa bis zu *Martin Rade* und *Friedrich Naumann*. Wer aber im Index nach jüdischen Autoren sucht, wird enttäuscht. Bis auf Spinoza weiß *Pfannmüller* offenbar von niemandem, der sich mit dem Stifter des Christentums von jüdischer Seite beschäftigt hätte. Das war im Jahre 1908. Genau 30 Jahre später erscheint in Schweden aus der Feder von *Gösta Lindeskog* das Buch »Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum«, in welchem der Verfasser überzeugend darlegt, daß seit jeher im Judentum eine Auseinandersetzung mit Jesus und den Evangelien stattgefunden hat, die seit der Emanzipation und der Entstehung der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert auch wissenschaftliche und nicht nur polemische Züge (wie im Mittelalter) trägt. Seit der gehaltvollen Untersuchung von *Lindeskog* ist dieses Thema verschiedentlich behandelt worden, so auch von *Schalom Ben-Chorin* in einem größeren Aufsatz: »Das Jesus-Bild im modernen Judentum« (Im jüdisch-christlichen Gespräch, 1962, S. 61–103)¹, ^{1a}.

¹ v. FR XIV/1962, S. 69.

^{1a} Vgl. *Schalom Ben-Chorin: Jesus im Judentum*. Wuppertal 1970.

Jede Betrachtung des Problems, welche Stellung Juden zu den Evangelien einnahmen, muß von der geschichtlichen Situation ausgehen, in der sich Christen und Juden in den ersten Jahrhunderten n. Chr. gegenüberstanden. Es war dies ein polemisch gestalteter Vorgang der Scheidung, ein heftiger Familienkonflikt, in welchem beide Seiten um ihre Existenz rangen. Dieser Prozeß der schmerzhaften Trennung führte schließlich dazu, den Lebensraum des jüdischen Menschen immer mehr einzuengen, ihn als Gegenstand möglicher Bekehrung zu betrachten, oder aber als heillos verworfenes Wesen, das nicht erkennen will, was zu seinem vermeintlich Besten diene. In einer solchen Situation ist es schlechthin nicht zu erwarten, daß Juden zu den religiösen Urkunden ihrer Bedränger, Bedrücker und Vernichter eine andere Beziehung als die des Ignorierens gewinnen; selbst die literarische Zurückweisung hätte schon eine zu wesentliche Beachtung bedeutet. An dieser Tatsache können auch vereinzelte Äußerungen hervorragender jüdischer Denker nichts ändern, die – wie etwa *Maimonides* – in Jesus und Mohammed Erscheinungen sahen, die der Heidenwelt Wissen vom Gotte Israels vermittelten, um auf diese Weise der Welt schließlich die Möglichkeit zu bieten, Gott in *einem* Geiste zu dienen; wenn aber der Messias komme, würden sich alle von ihren Irrtümern abwenden. Man wird nicht behaupten wollen, daß hier nun eine jüdische Beschäftigung mit den Evangelien vorliege, sondern es handelt sich allein darum, dem Erlöser derjenigen, in deren Mitte man lebt, oder die Macht über die Juden haben, eine nicht zu schrofte, sondern eher verbindliche Ablehnung zuteil werden zu lassen.

Erst als die äußeren Bedingungen, unter denen Juden