Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 23 (1933)

Heft: 4

Artikel: Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik

Autor: [s.n.]

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404087

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik.

Einleitung.

In seiner Studie über den Messias im Targum der Propheten [1]) beschreibt Paul Humbert zusammenfassend die Gestalt des erwarteten Erlösers zunächst mit Worten, die geradezu wie die Darlegung eines altchristlichen Schriftstellers anmuten; so sehr scheint das gezeichnete Bild einfachem christlichen Empfinden in Jesus von Nazareth „erfüllt". „Dann aber", so heisst es dort nach Erwähnung des erwarteten Einzuges in Jerusalem auf dem Füllen einer Eselin (Sach. 9, 9), „wird eine göttliche Kraft sich seiner (sc. des Messias) bemächtigen, er wird die Streiterscharen Israels um sich sammeln, den Antichrist mit dem Hauche von seinen Lippen niederwerfen, es wird eine allgemeine Niederlage der Feinde sein, ein schreckliches Blutbad . . ." Diese überraschende Wendung führt uns mitten hinein in die Problematik, die für das historische Verständnis Jesu und der Anfänge des Christentums in dem engen Verhältnis beider zur spätjüdischen Apokalyptik beschlossen liegt. Sie besteht in der unerträglichen Spannung zwischen Wirklichkeit und Utopie, in welche mehr und mehr das historische Bild Jesu von Nazareth zu geraten droht. Der theologische Liberalismus des 19. Jahrhunderts meinte, im „historischen Jesus" die Bestätigung seiner Wahrheit wiederzufinden. Mit unheimlicher Gewalt ist über diesen grossartigen Versuch unbewusster Geschichtsfälschung die eschatologische Störung gekommen. Man erkannte die zentrale Bedeutung der Eschatologie und besonders der apokalyptischen Messias-Menschensohn-Idee für das Denken Jesus selber [2]).

Mit eindringender Deutlichkeit hat besonders Alb. Schweitzer das bewusste und unbewusste Ringen des christlichen Europa mit der lähmenden Wirkung jener eschatologischen Störung beschrieben. Er nennt den hier entbrennenden und heute noch keineswegs völlig ausgetragenen Geisteskampf „das Gewaltigste,

was die religiöse Selbstbesinnung in dem reinen, nicht schauenden Glauben an die Wahrheit je gewagt und getan hat“ [3]). „Wir stehen im innersten Kreise der Weltgeschichte“; denn an Christus entscheidet sich tatsächlich das Schicksal der Völker und Kulturen. Doch die Jahrhunderte menschlicher Geschichte durchziehende Wirksamkeit Christi und die historische Wirklichkeit seines Lebens vor 2000 Jahren scheinen einen rätselhaften Widerspruch in sich zu bergen, den Alb. Schweitzer in die Worte fasst: „Dass er fort und fort als der einzig grosse und einzig wahre in einer Welt herrscht, deren Fortbestehen er verneint hat, ist das Urphänomen des Gegensatzes von geistiger und natürlicher Wahrheit, welcher allem Leben zugrunde liegt und in ihm Geschichte geworden ist [4]).“ Eine primitivere Form, diesen Widerspruch zu empfinden, ist in der banalen Feststellung lebendig, dass Jesus sich ja „geirrt“ habe, indem er der damals lebenden Generation den unmittelbar bevorstehenden Anbruch eines neuen wunderbaren Weltalters und seiner damit verbundenen, glanzvollen Wiederkunft verheissen habe. Tatsache bleibt jedenfalls: Jesu Predigt vom Reiche Gottes war durch und durch eschatologisch bestimmt, und sein Messiasbewusstsein zeigt einen unabweisbaren Zusammenhang mit der Messianologie jener Schriften, die als die Erzeugnisse spätjüdischer Apokalyptik und Eschatologie bekannt sind. Jesus gehört irgendwie auch zu jenen Vertretern einer eschatologisch bestimmten Weltanschauung, wie sie uns aus den Apokalypsen des Henoch, Baruch und dem IV. Buch Esra entgegentritt. Verliert etwa darum das historische Geschehen seines Lebens den bleibenden, ewigen Wert? Oder ist Jesus durch seine Beziehung zur Eschatologie kompromittiert? Wird etwa durch das Aufdecken zeitgeschichtlicher Bedingtheit der Absolutheitsanspruch der in Christus gegebenen Offenbarung unwiederbringlich zerstört?

Das Feuer dieser peinlichen Frage brennt jedenfalls in dem gewaltigen Bau der „christlichen Weltanschauung“. Wer kann es löschen? Wird es verzehrend weiterleben und schliesslich den ganzen Bau verschlingen? Was mag geläutert aus dem Brande hervorgehen?

In den Rahmen dieser Fragen stellen wir diese Arbeit über die Messiasgestalt in der spätjüdischen Apokalyptik. Von hierher ist sie angeregt, von hierher empfängt sie aber auch für den

Forscher wie für den Laien ihre Aktualität. Je mehr nämlich sich die Erkenntnis Bahn bricht, dass eine lebendige Beziehung zwischen den Anfängen des Christentums und der apokalyptischen Strömung im Spätjudentum besteht, desto wichtiger wird es, genau zuzusehen, was jene eschatologische Weltanschauung überhaupt besagt, und vor allem, wie die Messiaserwartung in ihr beschaffen war, welche Anknüpfungspunkte und Inhalte sie der geheimnisvollen Tiefe des messianischen Selbstbewusstseins Jesu vormitteln konnte. Gewiss ist diese Frage schon mehrfach und in den verschiedensten Zusammenhängen berührt worden, es hat sie jedoch unseres Wissens noch niemand zum Thema einer gesonderten Untersuchung gemacht. Alle bisherigen Versuche in dieser Richtung sind entweder zu wenig eingehend, oder sie gehen von einem Begriff der Apokalyptik aus, der von vorneherein ein befriedigendes Ergebnis verunmöglicht. Man hat dieselbe als wirre Phantastik entwertet oder besonders im Hinblick auf ihren Zahlenglauben als „traurig-zweckloses Spiel entarteten menschlichen Scharfsinnes“ belächelt. Man hat sie als Reflex des Parsimus oder anderer orientalischer Religionen in ausgesprochenen Gegensatz zur alttestamentlichen Entwicklung bringen wollen oder auch ihr Wesen in Zusammenschau mit altheidnisch-orientalischem Denken zu erklären und in ihre Urelemente aufzulösen versucht.

Man hat die Apokalyptik ferner auch als den Ausdruck einer halb sektiererischen, halb paganisierenden Laienfrömmigkeit und Laienliteratur angesehen, der das massgebliche, offizielle Judentum stets fremd und ablehnend gegenübergestanden sei. Man hat schliesslich sogar einige der in Frage stehenden Texte auf Rechnung der Christen setzen wollen, um so die innerhalb der rein jüdischen Sphäre unlösbaren Schwierigkeiten loszuwerden. Alle diese Betrachtungsweisen haben nun zwar ihr relatives Recht zur Aufhellung mancher Wesenszüge und Elemente in der Apokalyptik; ein Prinzip für den Sinn und das Leben und Wachsen des Ganzen machen sie nicht sichtbar. Dies kann auch gar nicht gefunden werden, solange man sie, aufs Ganze gesehen, nur entweder mit rationaler Logik kritisiert oder entwicklungsgeschichtlich und psychologisch analysiert. Kritik und Analyse aber führen stets nur bis zu jener Grenze, wo das Geheimnis des Lebens, des die Elemente zum organischen Bau fügenden Wachsens, beginnt.

Will man dem eigenartigen Phänomen besser gerecht werden, so muss vor allem anerkannt werden, dass es sich hier nicht um ein blosses Konglomerat bizarrer Gedanken und Stimmungen handelt, sondern um den ernstzunehmenden Typus einer bestimmten Weltanschauung, und zwar einer, die fast in allem das Gegenteil besagt vom uns noch geläufigen optimistischen Immanenzdenken des 18. und 19. Jahrhunderts: In jener Welt der Apokalyptiker ist der bürgerlich gesicherte Mensch noch nicht da. Der Mensch sieht sich noch nicht als Mittelpunkt im wohlgeordneten Universum auf der „wohlgegründeten, dauernden Erde". Er weiss vielmehr um den episodischen Charakter alles menschlich-geschichtlichen Daseins auf der Erde. Über demselben walten geheimnisvoll periodische, kosmische Vorgänge und Geistesmächte. Auch die Natur ist nicht ewig gesicherte Ordnung; denn „nicht zu aller Zeit wärmt die Mittagsglut und nicht unaufhörlich leuchten die Strahlen der Sonne" [5]).

Klarere Formung erhält dies primitive Weltgefühl durch den ernstgemeinten Gedanken an das nahe Ende des bestehenden Weltzustandes und das damit verbundene Gericht. Hierüber Klarheit zu gewinnen, wird darum dringendes Bedürfnis. Noch tief eingebettet in altes erdgebundenes, mythologisch-symbolisches Denken sucht der durch den Gedanken des Endes erschütterte Denker diese Klarheit im Halbdunkel der Orakel, der Visionen, Träume und aller Tradition uralten Geheimwissens. Bietet sich hier doch Offenbarung an, die der inneren Unruhe der Existenz Sicherung und Halt zu geben vermöchte. So halten sich radikaler Pessimismus und leidenschaftlicher Optimismus in eigenartiger Weise die Wage: Der Schatten völliger Sinnlosigkeit fällt auf alles Tun und Hoffen innerhalb des Rahmens der einstweilen noch bestehenden Weltordnung, und doch steht zugleich über allen Tiefen von Leid und Enttäuschung, über allen Höhen von Schönheit und Glück die Ahnung der bald erscheinenden Verklärung aller Dinge, der Glaube an die gewisse Erfüllung des letzten Traumes. Werden und Wachsen dieser Geistesart im alten Orient liegt noch weithin im Dunkeln. Sicher ist jedoch, dass dieselbe in der israelitisch-jüdischen Geistesgeschichte mehr und mehr Heimatrecht gewonnen hat und, am goldenen Band des Messianismus sich aufreihend, die Jahrhunderte spätjüdischer Entwicklung durchzieht. Zum Teil kehren verwandte Züge auch in der Gnosis wieder; jedenfalls kann dieser ganzen

Gedankenwelt ihre Grösse und Bedeutung für die Geistesgeschichte nicht mehr abgesprochen werden.

Innerhalb solcher Einschätzung der Apokalyptik im allgemeinen als Ausdruck eschatologisch bestimmter altorientalischer Weltanschauung verlangt nun aber die sogenannte spätjüdische Apokalyptik genaue Beachtung ihrer ausgeprägten Sonderart. Ähnlich wie die Gnosis sich darstellt als wesentlich philosophisch-hellenistische Ausgestaltung des skizzierten weltanschaulichen Typus, so stellt ihrerseits die Apokalyptik im Judentum sich dar als spezifisch theologische, auf dem Boden eines ganz bestimmten Volkstums sich erhebende Bildung. Ihr Denken, Fragen und Kombinieren von Antworten erhebt sich letzten Endes auf dem Grunde der absolut gültigen, geschichtlichen und im Kanon der heiligen Schriften zusammengefassten Offenbarung. Diese letztere jedoch besteht für den Juden wesentlich in der Erwählung seines Volkes und der Leitung seiner Geschichte. Darum geht seine Apokalyptik mit innerer Notwendigkeit auf den Fortgang und Abschluss jener geschichtlichen, grundlegenden Ereignisse. Sie ist in doppelter Weise, offenbarungsgläubig und geschichtstheologisch orientiert. Hier liegt ihr Lebensnerv. Nur mit diesem Schlüssel kann darum auch das Verständnis ihrer Messianologie erschlossen werden, nicht wie sie nach ihren verschiedenen Elementen und möglichen Analogien sein könnte, sondern so wie sie in der Seele der Schreiber und ersten Leser lebte, wie sie grundsätzlich auch von Jesus, Paulus und der Urchristenheit empfunden werden musste.

Gewiss darf bei solcher Auffassung von der Apokalyptik nicht von aussen her theologisch systematisiert werden, doch zeigt eine eindringliche Beschäftigung mit der Welt der in Betracht fallenden Apokalypsen, dass es sich, zumal bei der Messianologie, vor allem um eine theologische Grösse handelt, deren Eigenart sich ohne adäquate Methode nicht erfassen lässt.

In diesem Sinne soll versucht werden, das Messiasbild jener Schriften zu zeichnen, nicht als ob es sich dabei um eine schon äusserlich einheitliche Gestalt handelte, sondern in der Überzeugung, dass auch im Widerspruch und den Verschiedenheiten die Variationen eines gewichtigen Themas vorliegen, das dem jüdischen theologischen Denken letzten Endes unausweichlich gestellt war.

Anmerkungen.

Einleitung.

[1]) Paul Humbert, Le Messie dans le Targum des Prophètes, Lausanne 1911, p. 62.

[2]) Für die Anerkennung der Eschatologie zum Verständnis Jesu und des Neuen Testaments vgl. W. Michaelis, Täufer, Jesus und Urgemeinde, 1928.

[3]) Alb. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 1913.

[4]) Alb. Schweitzer, a. a. O. S. 2.

[5]) Syr. Apok. Baruch, Kap. 12, 3 zit. nach Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bände, 1900, Übersetzung von V. Ryssel; vgl. auch Hen. 83, 3—7, Der Traum Henochs vom Weltuntergang, Bar. 85, 10: Die Jugendzeit der Welt ist vergangen, die Vollkraft der Schöpfung ist schon längst zu Ende gekommen . . .; denn nahe ist der Krug dem Brunnen und das Schiff dem Hafen und die Karawane der Stadt und das Leben dem Abschluss; ferner: IV. Esra 5, 55*b*; Hen. 91, 16. Damit soll über die komplizierte Frage des Glaubens an den „Weltuntergang“ in der Apokalyptik noch keinerlei Urteil ausgesprochen sein.

Vorfragen.

I. Die Quellen.

a. Übersicht.

So wenig klar und scharf an sich das Gebiet umgrenzt ist, in dem wir die Entfaltung der Messiasidee untersuchen wollen, so klar begrenzt stellt sich das noch vorhandene Schrifttum dar, das dafür die Grundlage bildet. Handelt es sich doch ausser den wenigen diesbezüglich wichtigen Stellen im Danielbuch im Grunde nur noch um jene apokalyptischen Schriften, die unter den Namen Henoch, Baruch und IV. Esra bekannt sind. Dazu kommt eine beschränkte Anzahl von Sprüchen der jüdischen Sibyllinen und in den Testamenten Judae und Levi die endgeschichtlichen Aussagen. Was wir sonst noch an spätjüdischer Literatur besitzen, ist teils gerade nicht zur spezifisch apokalyptischen Strömung zu rechnen, wie die apokryphen Bücher der Makkabäer, Tobith, Jesus Sirach, Baruch, Sapientia Salomonis und auch die sonst für die Kenntnis der nicht apokalyptischen Eschatologie so überaus wichtigen Psalmen Salomons; teils bietet es seltsamerweise trotz apokalyptischer Wesensart keine Messianologie, wie die Assumptio Mosis, die XII Testamente der Patriarchen (exkl. die obengenannten Juda und Levi und in gewisser Hinsicht das Kap. 19 des Test. Jos.) und die Ascensio Jesajae. Nicht in Betracht kommen für uns ferner die hellenistisch-jüdischen Schriften, wie die Hauptmasse der Sprüche der jüdischen Sibylle, die Zusätze zur Septuaginta, die Oden Salomons und auch die Schriften Philos und des Josephus Flavius, in denen ohnehin alles Eschatologische fast gänzlich zurücktritt.

Weiter können wir aber auch absehen von den Dokumenten des offiziellen Judentums, wie sie in den palästinensischen, z. T. bis auf die Zeit Jesu zurückführenden Targumim und in den ältesten Schichten des Talmud, den Aussprüchen der Tannaiten, vorliegen. Einmal ist gerade das Verhältnis dieses offiziellen Judentums der palästinensischen Synagoge zur Apokalyptik und ihrer besonderen Messianologie noch recht unklar, dann aber gibt es über beide Quellengebiete die ausgezeichneten Arbeiten von P. Humbert[1]) und J. Klaussner[2]), die sich speziell mit der hier vorliegenden Messianologie befassen.

Das erste, älteste und grundlegende Zeugnis einer Messianologie, die in die Weite der Weltgeschichte und den in ihr sich entfaltenden göttlichen Plan eingespannt erscheint, bietet das kanonische Buch Daniel[3]). Allerdings kann man bei ihm ohne von anderen Zusammenhängen herangetragene Ausdeutungen von einer eigentlichen Messianologie kaum reden; denn jedenfalls wird die einzige Stelle, an der eine besondere Mittlergestalt für das im Zentrum der Erwartung stehende Friedensreich angedeutet wird (7, 13 f.), durch die nachfolgende Deutung (7, 27) ohne weitere messianische Anspielung auf das „Volk der Heiligen des Höchsten" bezogen. Dennoch hat wohl kaum eine „messianische Weissagung" eine solche weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen, wie diese eine Danielstelle. Historisch das Bedeutsamste war es offenbar, dass diese in ihrer Form überraschende, grosszügige Einordnung des Kleinods unter den Hoffnungen Altisraels in Weltgeschichte und Kosmos kanonische Geltung erhielt und dadurch allen Späteren als nicht mehr zu diskutierende Wahrheit vor Augen stand. Auf das historische Problem des Buches einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Von ganz anderem Umfang sind die messianischen Stellen im Buche Henoch. Die Auffindung und Edition der grossen Apokalypse, dieses „jüdischen Prototyps des katholischen Dante"[4]), gab den kräftigsten Anstoss zur Neubeachtung der Apokalyptik im 19. Jahrhundert. Dem Kanon der abessinischen Kirche der Äthiopier allein ist es zu verdanken, dass dieses einzigartige Dokument apokalyptischer Eigenart uns erhalten geblieben ist. Von seiner Wiederentdeckung durch Bischof Lawrence im Jahre 1819 datiert die neue Erforschung jener wichtigen Seite des Spätjudentums. Eine ganze Literatur ist daraus entstanden[5]). Gesichert erscheint heute die Ansicht, dass das jetzige Werk aus verschiedenen Teilen zusammengefügt ist. Für uns kommen neben der vorwiegend geschichtlich-rückblickend gehaltenen Tiervision Kap. 83—90 und der sog. Zehnwochenapokalypse Kap. 93, 91, 12—17 als spezifisch messianologischer Teil die sog. Bilderreden, Kap. 37—71, in Frage[6]). Alle andern Partien berühren die Zukunftsfrage kaum und den Messias überhaupt nicht. So wichtig sie für die Erkenntnis der Apokalyptik im allgemeinen Sinn sein mögen, für das Verständnis der Messianologie tragen sie nichts ab. Nun sind zwar gerade die erwähnten Bilderreden wegen ihrer stark hervortretenden trans-

zendenten Messianologie oft als Erzeugnisse christlichen Geistes angesehen worden[7]), jedoch begegnet diese Auffassung unüberwindlichen Schwierigkeiten im Text selber, ohne ihrerseits zwingende Gründe für sich geltend machen zu können. Jedenfalls wird durch die Hypothese christlichen Ursprungs das eigentliche Problem der spätjüdischen Apokalyptik an einem seiner wichtigsten Punkte einfach umgangen. Wir schliessen uns also der heute vorherrschenden Anschauung an, die Kap. 37—71 seien jüdischen Ursprungs und in hebräischer Urschrift vor 64 v. Chr., dem Jahre, da Pompejus siegreich in Jerusalem einzog, entstanden. Dieser terminus ad quem ist aus der Tatsache zu erschliessen, dass sich an keiner einzigen Stelle eine Andeutung der feindlichen römischen Macht findet. In der „Himmelfahrt Mosis“ [8]), deren Entstehung mit grösster Wahrscheinlichkeit in die Lebenszeit Jesu fällt, findet sich keinerlei messianische Andeutung, wenn man nicht in der rätselhaften Gestalt des „Taxon“, des Ordners, mit seinen sieben Söhnen, der die eschatologische Rede hält, mit C. Clemen [9]), in Anlehnung an Mal. 3, 24, den „Vorläufer Elias“ sehen will. Die umfassende Welten- und Völkerwende selbst kommt hier jedenfalls durch Gott allein, ohne Mittler. Einigermassen unklar in ihrer Entstehung sind die Testamente der XII Patriarchen[10]). Die jetzt vorliegende Form — es handelt sich dabei hauptsächlich um eine armenische und eine altslawische Übersetzung — ist sicher christlich redigiert. Dennoch ist die jüdische Unterlage unverkennbar. Durch dieses Doppelverhältnis wird die Verwendung unsicher, da gerade an den messianologischen und deshalb für unsere Fragestellung vor allem wichtigen Stellen ein sicheres Kriterium der Scheidung fehlt.

Ähnlich verwirrt stellt sich die Entstehung der sibyllinischen Orakelbücher dar, jedoch ist ihr Beitrag zur apokalyptischen Messianologie nicht von grosser Wichtigkeit[11]). Das III. Buch, dem einzelne für uns in Betracht kommende Weissagungen angehören, gilt als von christlicher Überarbeitung frei und im wesentlichen um 140 v. Chr. in Ägypten entstanden. Unklarer ist das V. Buch, aus dem nur zwei Sprüche heranzuziehen sind. Die übrige Masse dieser eigenartigen jüdisch-hellenistischen Pseudoprophetie ist für unser Thema nicht von Bedeutung. Kronzeugen sind dagegen wieder die zwei eng zusammenhängenden Apokalypsen Baruch und Esra, d. h. die

sog. syrische Baruchapokalypse und das IV. Buch Esra. Während das letztere schon immer im wesentlichen durch die Vulgata lateinisch bekannt war, ist das Baruchbuch einer der neuesten Funde auf diesem Gebiet. Es wurde erst vor ca. 60 Jahren in der Ambrosiana in Mailand von Ceriani entdeckt und 1871 ediert[12]). Die Berührungen des Buches mit dem Text des äthiopischen und des slawischen Henoch, den Psalmen Salomons und besonders dem IV. Buch Esra hat Charles zusammengestellt[13]). Aus den zeitgeschichtlichen Beziehungen ergibt sich mit einiger Sicherheit die Abfassung beider, der Baruchapokalypse und des IV. Esra, nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. IV. Esra[14]) weist dabei mit viel Wahrscheinlichkeit auf die Zeit Domitians, also die 90er Jahre des ersten Jahrhunderts. Umstritten ist jedoch die Priorität im Verhältnis beider zueinander. Die Entscheidung dieser Frage ist für unsere Untersuchung nicht von ausschlaggebender Bedeutung. In beiden Werken, vornehmlich aber in dem letztgenannten, zeigt sich die jüdische Apokalyptik, theologisch gesehen, auf ihrem Höhepunkt. Dabei legt jedoch die Zufälligkeit der Erhaltung all der eben genannten Schriften die Vermutung nahe, es habe noch weitere, leider verlorengegangene Dokumente derselben Geistesrichtung gegeben[15]). Immerhin beweisen auch die noch vorhandenen zur Genüge das Vorhandensein einer innerlich leidenschaftlich bewegten Richtung im Judentum, durch die sich wie eine intermittierende Goldader im Gewirr der Schichten eines Bergmassivs das Bekenntnis zur Messiasidee zieht. Dieser „Goldader“ gilt es im folgenden nachzugraben und ihre verschlungenen Gänge klarzulegen.

Anmerkungen.

Hauptteil Ia. Die Quellen.

[1]) S. oben Einleitung Anmerkung 1.

[2]) Joseph Klaussner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Dissertation, Heidelberg, 1903.

[3]) Dan. 2, 34 f; 44 f. 7, 13 f; 26 f. Für die an Daniel anknüpfende Apokalyptik wichtig, wenn auch heute meist nicht für „messianisch“ gehalten: Dan. 9, 24—27. Bemerkenswert als Eschatologie *ohne* Messias ist Dan. 12, 1—3.

[4]) W. Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu, S. 9.

[5]) Vgl. G. Beer in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II. Band, S. 217 f. Dieser Ausgabe sind in erster Linie im Folgenden die Zitate entnommen. Vgl. auch „Das Buch Henoch“, herausgegeben von Joh. Flemming und L. Radermacher in der Serie: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 1901.

[6]) In den sog. Bilderreden sind die deutlich heterogenen Noaherzählungen auszuschalten: Kap. 39, 1, 2a; 54, 7—55, 2; 60, 1—25; 65, 1—67, 3. Sie enthalten kein eschatologisches Element. Für die Messianologie in Betracht kommen folgende Abschnitte:

38, 1—6; 39, 3—7; 40, 3—7; 42, 1—3 (wenn auch kaum direkt messianisch, so doch charakteristisch für die Zusammenschau der Geschichte mit dem Kerngedanken der Gerechtigkeit);

45, 1—53, 7. 61, 5—9. Der Rest der Lobpreisung richtet sich zweifellos auf „den Herrn der Geister" selber, doch ist das fast unmerkliche Hinübergleiten in bezug auf das Objekt der Anbetung beachtenswert.

62, 1—63, 12; 69, 26—29; 70, 1—71, 17. Hier findet sich eine überraschende Verschmelzung der Gestalten Henochs und des Menschensohns, die jedenfalls zeigt, wie wenig fixiert das „messianologische Dogma" im derzeitigen Judentum war.

85, 1—90, 42 grosses Traumgesicht über die Geschichte des auserwählten Volkes bis zur Aufrichtung des messianischen Reiches. Vom Messias handelt direkt nur 90, 37 f.;

91, 12—17; 93, 1—10. Der Hauptteil der „Zehnwochenapokalypse" erwähnt den Messias nicht. Immerhin will die Einleitung 93, 2 den Zusammenhang mit der Messianologie sicherstellen.

105, 1, 2.

[7]) Vgl. zur ganzen Frage G. Beer a. a. O., S. 231 f. Den ganz oder teilweise christlichen Ursprung der Bilderreden vertraten besonders Lücke, Hilgenfeld, von Hofmann, Weisse, Philippi und heute noch Ed. König (Einleitung ins Alte Testament § 112 b).

[8]) Vgl. C. Clemens Bearbeitung bei Kautzsch a. a. O. S. 313 f.

[9]) C. Clemen bei Kautzsch a. a. O. S. 326. H. Moses 9, 1. Für unsere Untersuchung kommt allein in Frage: 10, 1—10, das Lied vom Umbruch des Aeons, wobei jedoch Gott allein als der Handelnde erwähnt wird. Auffällig ist die Erwähnung des Antichrist 8, 1. Es liegt nahe, zu vermuten, dass das Absehen vom Messias Absicht ist.

[10]) Vgl. die Bearbeitung von Schnapp bei Kautzsch a. a. O. S. 450 f. Messianologisch bedeutsam nur: Testament Levi 18, Testament Juda 24, evtl. und z. T. auch Testament Joseph 19, vgl. besonders die armenische Übersetzung Schnapp a. a. O. S. 502, Anmerkung, und Gressmann, Messias S. 289 ff.

[11]) Vgl. die Bearbeitung von F. Blass bei Kautzsch a. a. O. S. 177 ff. Direkt in Frage kommen für uns nur: Sib. III, 46—50; III, 286—290; III, 652—656; V, 108—110; V, 414—433.

[12]) Vgl. die Bearbeitung von V. Ryssell bei Kautzsch a. a. O. S. 402 bzw. 404 ff., ferner B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch, 1924. Der Verfasser vertritt mit starken Gründen die Priorität des IV. Esra und die wesentliche Abhängigkeit des Baruch. Unmittelbar messianologisch sind die Abschnitte: 29, 3—30, 1; 36, 1—40, 4; 53, 1—12; 70, 9; 72, 1—74, 4.

[13]) Charles, The apocalypse of Baruch, London, 1896. Vgl. auch V. Ryssel a. a. O. S. 404 ff.

[14]) Vgl. die Bearbeitung von H. Gunkel bei Kautzsch a. a. O. S. 331 ff., ferner B. Violet, Die Esra-Apokalypse 1910 und Die Apokalypsen des Esra und des Baruch, 1924. Siehe oben Anmerkung 12. Hier wird mit einer über die Bearbeitungen von Kautzsch beträchtlich hinausgehenden Eindringlichkeit die Herstellung eines guten Textes versucht. Spezifisch messianologische Abschnitte: IV. Esra 7, 26—30; 11, 36—46; 12, 31 b—34; 13, 1—13, 25—52.

[15]) Zur Abgrenzung der angegebenen Quellen vgl. auch Bertholet-Stade, Theologie des Alten Testaments, S. 445.

Hauptteil Ib.

Literaturübersicht.

Nach dem Hinweis auf die für unsere Untersuchung unmittelbar wichtigen und in Betracht fallenden Quellen geben wir im folgenden in kurzen Zügen eine Übersicht zur Orientierung in der Literatur, welche für die Erklärung jener Quellenschriften und unseres speziellen Problems in denselben von historischer oder aktueller Bedeutung ist. Hierbei kann es sich schon wegen der durch die Sache selber bedingten, unscharfen Abgrenzung des ganzen Fragenkomplexes gegen weitere Gebiete keineswegs um erschöpfende Vollständigkeit handeln. Es ist jedoch versucht worden, die wesentlichen Beiträge zu erreichen und in ihrer historischen Folge namhaft zu machen, woraus sich zugleich eine summarische Übersicht über die bisherige wissenschaftliche Behandlung des Gebietes der Apokalyptik ergibt. Dabei ist zunächst festzustellen, dass es bis ins 18. Jahrhundert hinein eine gesonderte Behandlung der spätjüdischen Apokalyptik noch nicht gab. Soweit die betreffenden Fragen nicht im Vorbeigehen durch die biblischen Kommentare erledigt wurden, schöpfte man noch lange etwa gewünschte Auskünfte aus den Werken der grossen christlichen Talmudisten des 17. Jahrhunderts, d. h. besonders den „Horae“ Lightfoots [1]) und Schoettgens [2]). Diese alle aber sehen das in Frage stehende Verhältnis des Alten zum Neuen Testament und ihrer Zwischenglieder aus den Jahrhunderten nach dem sehr früh angesetzten Abschluss des alttestamentlichen Kanons ihrer Zeit entsprechend noch völlig im Licht des traditionellen Dogmas über die harmonische Entsprechung von „Weissagung“ und „Erfüllung“.

Erst der grosse Inaugurator einer freieren Form theologischer Wissenschaft, Joh. Salomo Semler, unternahm auf unserem Gebiet die ersten Schritte zu einer prinzipiell „natürlichen“ Erklärung im Zusammenhang mit seinen Bemühungen um das Verständnis der Offenbarung Johannes [3]). Am weitesten in dieser Richtung ging dann sein Schüler Corrodi, der in aller apokalyptischen Eschatologie nur noch das zwar interessante, aber doch abschreckend-traurige Beispiel entarteter Religion zu sehen

vermochte[4]). Objektiver als Corrodi, doch ohne die Erforschung des Spätjudentums zu fördern, schreibt Kleuker Die Apokryphen des Neuen Testamentes[5]).

Gegenüber dieser teils polemischen, teils hoffnungslos trokkenen Wissenschaftlichkeit machten Herder und Eichhorn vor allem ästhetische Gesichtspunkte geltend, die zwar das allgemeine Verständnis belebten, dafür aber keine speziellen Fortschritte zu bringen vermochten[6]). Immerhin beginnt man gefühlsmässig auf die Eigenart der Apokalyptik aufmerksam zu werden und etwa mit Hasse von der „symbolischen Poesie der Hebräer" zu reden.

Einen entscheidenden Fortschritt erlebte die Forschung jedoch erst durch die orientalischen Handschriftenfunde und Editionen des anglikanischen Bichofs Richard Lawrence[7]) im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, während sich gleichzeitig in der deutschen Theologenschaft das Bestreben regte, den Begriff der Apokalyptik als einer gesonderten Grösse zu bestimmen und dieselbe in ihrer historischen Entwicklung zu begreifen[8]). Allmählich kam auch von seiten der alttestamentlichen Forschung her die Behandlung der Fragen in Fluss[9]). Man begab sich auf die Suche nach einer Entwicklungsgeschichte des Prophetismus, die organisch in die Apokalyptik ausmünden sollte, wobei sich notwendigerweise der Kampf immer mehr um die Frage nach dem Offenbarungswert des Danielbuches zuspitzen musste, indem hier eine kanonische, alttestamentliche Apokalypse späterer jüdischer Pseudooffenbarung sich entgegenzustellen schien. Bei all diesen Vorgängen stand jedoch immer noch die pseudepigraphische Apokalyptik des Spätjudentums mehr oder weniger an der Peripherie.

Grösseres Gewicht erhielt sie zum erstenmal durch die Untersuchungen Gfrörers und Lückes, die in ihr wichtige „Vorstufen" zum Christentum zu sehen begannen[10]). Dennoch behandeln beide die Apokalyptik mehr nur als eine Teilfrage innerhalb grösserer Zusammenhänge. Eine gesonderte Erforschung der Apokalyptik selber, die über die blossen textkritischen Fragen der einzelnen apokalyptischen Schriften hinausgeht, gibt es im Grunde erst seit Dillmann und Hilgenfeld[11]). Man begann, in den Texten, die bisher mehr nur an der Peripherie vereinzeltes Interesse gefunden hatten, vollwertige Dokumente einer die Zeit Jesu einschliessenden Periode jüdischer Geistes-

geschichte zu sehen. Mit Staunen stellte man fest, dass es im Judentum eine höchst eigenartige Messianologie gegeben habe, die auf den ersten Blick nur wenig Zusammenhang mit der Messiaserwartung im A. T. zu besitzen schien. Da konnte es nicht ausbleiben, dass dies ganze, bisher gewissermassen indifferente historische Wissen vom Lebensnerv der Theologie des 19. Jahrhunderts her in lebhafte Bewegung versetzt wurde: Die Leben-Jesu-Forschung bemächtigte sich der langsam gewonnenen Erkenntnisse über die spätjüdische Messiaserwartung [12]). So gewannen die fernen Gedankengänge der Apokalyptik rasch an Aktualität; sie begannen in unerwarteter Weise das liberale Jesusbild, d. h. den im Rahmen des „Natürlichen" fassbaren Idealmenschen, zu bedrohen. Auf dieser Bedrohung beruht zum grossen Teil jenes Interesse der Theologen, das sich Jahrzehnte hindurch immer wieder auf die umstrittene „Menschensohnfrage" konzentriert. Es war besonders Baldensperger, der in der von „Henoch" ausgebildeten Menschensohntheologie des Danielbuches den Hintergrund sah, aus dem die messianische Gestalt Jesu hervorgetreten sei [13]). Eine heute noch unersetzliche Zusammenfassung aller neueren Erkenntnisse und Einsichten über das Judentum zur Zeit Jesu mit ausdrücklichem Einschluss seiner apokalyptischen Strömung bietet das grosse Werk Emil Schürers über die Geschichte des jüdischen Volkes [14]). In ähnlicher Weise zur Orientierung und Materialkenntnis unerlässlich sind heute noch die Werke von Eugen Hühn und Paul Volz, die beide von Wellhausen ausgehen, deren Darstellung jedoch mehr auf ruhende Beschreibung von Sachverhalten ausgeht als auf entwicklungsgeschichtliche Konstruktion und lebendige Sinndeutung. Praktisch unentbehrlich ist ferner auch die Zusammenstellung und deutsche Übersetzung der in verschiedenen Sprachen überlieferten Texte in Kautzschs II. Band der Apokryphen und Pseudepigraphen zum A. T.[15]). Während solchergestalt die Apokalyptik bzw. die in ihr enthaltene Messianologie vom Alten wie vom Neuen Testament her immer mehr an Interesse und Bedeutung gewann, kamen die in dem ganzen Komplex noch schlummernden Fragen in beunruhigende Bewegung doch erst durch den Eingriff der sogenannten religionsgeschichtlichen Richtung, die Mowinckel mit viel Recht lieber als „mythenvergleichende" bezeichnen möchte. Diese knüpft sich vor allem an die Namen Hermann Gunkel,

Wilhelm Bousset und Hugo Gressmann [16]). Durch die hier waltende neue Schau aller Zusammenhänge drohten auch in der Auffassung der Apokalyptik alle bisherigen festen Punkte und klaren Grenzen zu versinken. Persische, babylonische, ägyptische Texte, die allgemeinen Grundzüge primitiver und altorientalischer Religion, sie alle wurden auf Analogien zu den jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen hin durchsucht, und immer von neuem schienen sich dadurch Entstehung und Entfaltung der nachbiblisch-jüdischen oder sogar der biblischen Hoffnungen selber zu enträtseln.

Halb auf diesen Untersuchungen fussend, halb sie von dem Sondersinn der israelitisch-jüdischen Entwicklung aus korrigierend, entstanden die sonst sehr verschiedenen Arbeiten von Ernst Sellin [17]), Sigmund Mowinckel [18]) und in einem gewissen Sinne auch Eduard König [19]), den allerdings seine wesentlich konservative Grundhaltung auch hier deutlich absondert. König macht fast als einziger namhafter Forscher auf diesem Gebiet wieder Ernst mit dem Gedanken der Offenbarung in und durch die Geschichte des Volkes Israel und damit im Zusammenhang auch seiner Literatur, wodurch auch auf die spätere Zeit bis auf Jesus ein besonderes Licht fallen muss. In dieser Hinsicht nimmt das Werk Königs eine isolierte und beachtenswerte Stellung ein, wenngleich es die spezifisch historische Forschung kaum zu fördern vermag. In engem Zusammenhang mit dem skizzierten Gang der Forschung entstanden auch in englischer und französischer Sprache eine Reihe von Schriften über die Apokalyptik [20]). Von grösserer Bedeutung war vor allem, neben einer Reihe textkritischer Arbeiten, auf die die Literaturangaben bei Kautzsch jeweilen hinweisen, Drummonds „Jewish Messiah“. Entgegen den lebhaften Verhandlungen vor und nach der Jahrhundertwende haben die letzten Jahre in der Gesamtanschauung der uns beschäftigenden Probleme keine besondere umstürzende Wendung gebracht. Der Wissensstoff häuft sich stetsfort langsam an, allerlei Sachverhalte treten im einzelnen klarer hervor, doch über wesentliche Grundverhältnisse und die aus ihrer Klärung unter Umständen sich ergebenden Konsequenzen herrscht schweigende Zurückhaltung. Das brennende Problem des Verhältnisses Jesu, der Urgemeinde und Pauli zur Apokalyptik und vor allem ihrer Messianologie bleibt im entscheidenden Punkte ungelöst. Hierauf wiederholt den Finger gelegt

zu haben, bleibt das Verdienst Alb. Schweitzers, dessen der gesamten Theologie gestellte Alternative noch nicht befriedigend überwunden wurde [21]).

Anmerkungen zur Literaturangabe.

[1]) Johannes Lightfoot, Horae Hebraicae in quattuor Evangelistas, Leipzig 1684.

[2]) Christian Schoettgen, Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum, Dresden-Leipzig 1733. Vgl. weitere Literatur bei Alb. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 276. Für die ältere Literatur vgl. auch Ch. A. Crusius, Hypomnemata ad Theologiam propheticam, III vol., 1764—68.

[3]) Johann Salomo Semler, Neue Untersuchungen über Apocalypsia Halle 1776.

[4]) Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, III. Band, I. Teil, 1781

[5]) Kleuker, Die Apokryphen des Neuen Testamentes, 1798.

[6]) Herder, Vom Geist der hebräischen Poesie, Dessau 1782, II Vol. Eichhorn, Einleitung in die apokryphen Schriften des Alten Testamentes, Leipzig 1795; Commentarius in apocalypsin Joannis, Göttingen 1791.

[7]) R. Lawrence, Ascensio Jesajae, 1919; IV. Esra, äthiopisch, 1820; Henoch, englisch und äthiopisch, 1821.

[8]) Vgl. Dr. Nitzsch in dem „Bericht an die Mitglieder des Rehkopf'schen Predigerseminars vom Jahre 1820", Wittenberg 1822. Ewald, Kommentar über die Apokalypse Johannes. 1828. P. G. Hoffmann, Das Buch Henoch, 2 Bände, 1833.

[9]) Vgl. von Knobel, Köster, J. Chr. Hoffmann, Umbreit und besonders Ewald, Die Propheten des Alten Testamentes, II Bände, 1840. Sonstige Literatur vgl. Frd. Lücke a. a. O. unten Anmerkung 10, S. 14 f. Dagegen konservativ und die biblische Apokalyptik gegen Pseudooffenbarung abgrenzend: Hengstenberg, Christologie des Alten Testamentes, IV Bände, 1829. Authentie des Daniel, 1831, und als Höhepunkt dieser Richtung in theologischer Hinsicht: Carl August Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannes in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet, Basel 1854. Auberlen sieht in der biblischen Apokalyptik „die wunderbarsten Erzeugnisse des Offenbarungsgeistes".

[10]) Aug. Friedrich Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristentums, I. Band, 1. Abteilung, Das Jahrhundert des Heiles, 1831.

Friedrich Lücke, Versuch einer Einleitung in die Offenbarung Johannes, Bonn 1852, I. Band, 1. Abteilung: Über den Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Literatur überhaupt.

[11]) Dillmann, Henoch, 1853. A. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857. Vgl. auch A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Leipzig 1869, eine Sammlung verschiedener Texte, besonders eine lateinische Ausgabe des IV. Esra.

[12]) Vgl. Alb. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913, S. 222, sowie auch die dort angegebene Literatur: Th. Colani, Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps, 1864: Gustav Volkmar, Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, 1862; W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 1888; besonders aber Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,

1892. Colani und Volkmar sehen mehr nur das politische Königsideal im Messianismus und bestreiten seine Bedeutung für Jesus.

[13]) Vgl. die 2. Aufl. des oben Anmerkung 12 angegebenen Werkes von Baldensperger, 1901, desgleichen die 3. Aufl. I. Teil: Die messianischen, apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, 1903. Literatur zur Menschensohnfrage vgl. Alb. Schweitzer, Leben-Jesu-Forschung, S. 268 ff. Lietzmann, Dalman, Gunkel, Wellhausen, Baldensperger, Fiebig, Schmiedel u. a. greifen in die Diskussion ein, das eigentliche Rätsel ist ungelöst geblieben. Vgl. auch W. Bousset, Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter, 3. Aufl., herausgegeben von H. Gressmann, 1926, S. 266, 1.

[14]) Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bände, 2. Aufl., 1886; 3. Aufl., 1889.

[15]) Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumin, historisch-kritisch untersucht und erläutert, Tübingen 1899 (wichtig besonders durch die Sammlung alttestamentlicher Stellen, die im Neuen Testament messianologisch verwertet werden). Paul Volz, Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes, II. Band, Tübingen 1900. Für unsere Arbeit kommen in Betracht S. 177—506. Mitarbeiter: s. oben Hauptteil I *a*, Anmerkungen 5, 8, 10, 11, 12 und 14. In ähnlicher Weise zur Orientierung notwendig sind noch: A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, heute im wesentlichen überholt durch Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1928, IV. Band, 1, 2, besonders die Exkurse 29 und 30. In seiner Art noch nicht ersetzt ist auch Ferdinand Weber, System der altsynagogalen, palästinensischen Theologie, Leipzig 1880, 2. verbesserte Auflage, herausgegeben von Fr. Delitzsch und G. Schnedermann, 1897; doch vgl. die kritischen Bemerkungen von Gerhard Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926.

[16]) Zum Allgemeinen geistiger Zusammenhänge vgl. Alfred Jeremias, Babylonisches im Alten Testament, 1903; von demselben, Handbuch der orientalischen Geisteskultur, Berlin 1929, ferner: Friedrich Delitzsch, Drei Vorträge über Babel und Bibel, 1902, 1903 und 1905. Zur speziellen eschatologisch-apokalyptischen Problematik: Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895. Hugo Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, und die Neubearbeitung desselben unter dem Titel: Der Messias, Göttingen 1929 (posthum von H. Schmid herausgegeben). W. Bousset, Die jüdische Apokalyptik, Berlin 1903; derselbe, Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter, 1903, 3. Aufl., herausgegeben von H. Gressmann, 1926, s. oben Anmerkung 13; derselbe, Hauptprobleme der Gnosis, 1907. Für die Beziehungen zum Parsismus vgl. Söderblom, La vie future, d'après le Magdéisme à la lumière des croyances parallèles, 1901. Stave, Einfluss des Parsismus auf die jüdische Eschatologie, 1898. E. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen und parsistischen Eschatologie, 1902. J. Scheftelowitz, Altpersische Religion und Judentum. Bousset, Religion (s. oben), S. 478 ff. Rudolf Kittel, Geschichte des Judentums, 2. Aufl., 1912/27, III. Band S. 738 f. E. Schürer, a. a. O., II. Band, S. 413 f. Ferner R. Reitzenstein, Iranisches Erlösungsmysterium, 1921; derselbe, Poimandres, 1904. Alfred Bertholet, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, Tübingen 1909. Gerhard Kittel, a. a. O., s. oben Anmerkung 15. Eduard Meyer, Ursprung des Christentums, 3 Bände, 1921—24; derselbe, Entstehung des

Judentums, 1896. Hans Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1909. E. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, Biblische Zeit- und Streitfragen, Berlin 1909, herausgegeben von Kropatscheck.

[17]) Ernst Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, 1912, 3 Studien; derselbe, Serubabel, ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums, Leipzig 1898.

[18]) Sigmund Mowinckel, Psalmenstudien, II. Band: Das Thronbesteigungsfest Jahwähs und der Ursprung der Eschatologie, Christiania 1922. Hier wird der geistreich durchgeführte Versuch gemacht, die israelitisch-jüdische Religion inklusive Eschatologie religionsgeschichtlich zu erklären, ohne direkte Anleihen aus den benachbarten Heidentümern, sondern aus dem spezifisch altisraelischen Sondergut heraus, welches jedoch wiederum, in seinem Wesen durchaus als auf dem Niveau primitiver Religion stehend, verstanden wird.

[19]) Eduard König, Die messianischen Weissagungen des alten Testamentes, Stuttgart 1923.

[20]) Maurice Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, Paris 1874. Drummond, The Jewish Messiah, London 1877. Charles, R. H., Religious developement between the old and the new Testaments, London 1914. Causse, les apokalypses et l'histoire des religions, 1909. Ch. Bruston, Etudes sur Daniel et l'Apokalypse, 1896; derselbe, De l'eschatologie de Jésus Christ, 1911. Henry Smith, The origin of the messianic hope in Israel, 1910. Léon Vaganey, Le probléme eschatologique dans le IVe livre d'Esdras, 1906. De Faye, Les apocalypses juives, 1892. Lagranges, Notes sur le messianisme au temps de Jésus, Revue biblique 1905, p. 481—514. Le messianisme chez les Juifs, 1909. Thomson, Books which influenced our Lord and his Apostels, 1891.

[21]) Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, 1906, zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage desselben Werkes: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913; derselbe, Das Leidens- und Messianitätgeheimnis, Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901; derselbe, Die Mystik des Paulus, Tübingen 1930. Ferner von Gall, *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ*, 1926. W. Michaelis, Jesus, Täufer und Urgemeinde, s. oben Einleitung, Anmerkung 2.

Hauptteil Ic.

Das Problem religionsgeschichtlicher Erklärung der apokalyptischen Eschatologie.

Der Drang und die Fähigkeit des Menschen, den Bereich seines Wissens und Könnens auszudehnen, ist in den einander ablösenden Epochen der Geschichte jeweils durch bestimmte Begriffe gekennzeichnet, die mit geradezu zauberischer Gewalt die Geistesrichtung ganzer Generationen, denen sie den Stein der Weisen ersetzen, in ihrem Banne halten. Eine solche Herrschaft übte im Denken des historisch-naturwissenschaftlichen 19. Jahrhunderts vornehmlich der Begriff der Entwicklung, und seither kreisen in den verschiedensten Disziplinen ungezählte Untersuchungen über alle Rätsel in Vergangenheit und Gegenwart um die Frage nach ihrer Entstehung. Meint man doch, durch Herleitung von früheren, einfacheren Formen die komplizierte Endform selbst erklären zu können. Zweifellos hat dieses Prinzip seine Brauchbarkeit unzählige Male erwiesen, so dass es ein selbstverständlicher Bestandteil modernen Denkens überhaupt geworden ist. Zugleich sind dabei aber auf den verschiedensten Gebieten die Grenzen erkennbar geworden, die sinngemäss der Anwendung des Entwicklungsbegriffes zu setzen sind: Jede Entwicklungsgeschichte weist einzelne, greifbare Glieder als Phasen eines natürlichen Werdeganges auf, um dadurch die gegenwärtige Endphase zu erschliessen und den unbekannten Rest zu rekonstruieren. Die Bildung von Hypothesen oft kühner Art ist dabei unerlässlich, auch liegt die Gefahr nicht so sehr in der verfehlten Rekonstruktion dieses oder jenes Zwischengliedes, sondern in der Verfehlung des Ursprungs der ganzen Reihe. Dieser ist aber gerade in den wichtigsten Fragen die grosse Unbekannte. Hier liegt darum die kritische Grenze für die Arbeit mit dem Entwicklungsprinzip. Die gegenwärtige Stellung der führenden Naturwissenschaftler zur Darwinschen Deszendenzlehre ist für die gesamte Problemlage kennzeichnend. Man ist skeptischer und zugleich einer metaphysisch begründeten Antwort geneigter geworden.

Auf dem Gebiet der Religionsgeschichte ist die sorgfältige Beachtung dieser kritischen Grenzsetzung von ganz besonderer

Bedeutung. Der gewissermassen verborgene Charakter des Gegenstandes, sowie der äusserst lückenhafte Zustand der für die einzelnen Entwicklungsphasen in Betracht fallenden Quellen fordert geradezu zu kühnen Hypothesen heraus. In der Überzeugung, den überall gangbaren Schlüssel gefunden zu haben, um das Wesen sämtlicher Riten, Dogmen und Sakramente aller Religionen, und nicht zuletzt des Christentums, aus ihrem Werdegang zu erschliessen, verfiel man der Überschätzung der Analogie und, da man das Spätere, Komplizierte, aus dem Primitiven herleitete, einem gerade hier besonders unangebrachten Naturalismus. Durch solchen „Aufbau von unten her“ wurde es etwa möglich, im christlichen Abendmahl „im Grund nichts anderes“ zu sehen als eine letzte Sublimierung des primitiven „Gottessens“ auf der Stufe des Animismus. So wurde oft das Licht der neuen Erkenntnis durch den Qualm eines unreinen Feuers, durch den dogmatisch-monistischen Naturalismus getrübt. Das Gebiet der spätjüdischen Apokalyptik ist ein interessantes Beispiel für Erfolg und Misserfolg in der Anwendung des Entwicklungsgedankens auf Phänomene der Religionsgeschichte.

Der gegebene Ansatzpunkt für die Fragestellung lag in der Spannung, in welche der transzendente „Menschensohn“ als neue Form der Erlösergestalt zur alten, prophetischen Hoffnung auf den „Spross aus Davids Stamm“ tritt. Besonderes Gewicht erhielt diese „Menschensohnfrage“ vom N. T. her durch die Feststellung, dass Jesus und die Urgemeinde im Lichte dieser neuen, transzendenten Erlösererwartung die prophetische Weissagung des A. T. erfasst haben. Es ging also letzten Endes um die Wahrheit des Selbstzeugnisses und den Wert des Selbstbewusstseins Jesu. Gibt es legitimerweise eine Brücke von den Propheten Israels über den Menschensohn der Apokalyptik zum Messias der Synoptiker, dem Menschensohn bei Johannes und dem Kyrios der Urgemeinde und des Paulus? Die Frage schien zu verneinen und statt dessen der fatale Einbruch einer Geistesart ohne Verheissung und ohne Wahrheit in der transzendenten und zugleich spekulativ-phantastischen Apokalyptik festzustellen zu sein. War doch nach dem Prinzip natürlich-rationaler Entwicklung das Aufkommen von Schriften wie der Henochapokalypse und seiner Messianologie innerhalb des genuinen Judentums unverständlich, wenigstens solange man das letztere im Rahmen

der Wellhausenschen Entdeckung allein erfassen zu können glaubte. Wie konnte innerhalb der „theokratischen Gemeinde“ der irdisch-menschliche Idealkönig aus Davids Geschlecht zum himmlischen Übermenschen, zum Menschensohn werden, der vor der Welt geschaffen ist, mit himmlischen Scharen auf Erden erscheint und zum Endgericht den Thron des Schöpfers einnimmt? Im Zusammenhang mit weiteren Indizien schien der Schluss unabweisbar: Hier liegt ein Novum vor, das nur durch irgendwelchen fremden Einfluss verständlich wird. Es galt also nur noch, die Quelle desselben aufzuspüren[1]). Hellenismus, Parsismus, chaldäische, ägyptische und allgemein-orientalische Religionswelt sowie die Mischformen der einzelnen, genannten Religionen wurden nacheinander auf die Möglichkeit hin untersucht, mit einer ganzen Sturzflut fremdartiger Elemente auch die neue Erlösergestalt vermittelt zu haben. So steht die Frage nach der Herkunft und dem Sinn des Menschensohnes in engem Zusammenhang mit der umfassenderen nach Herkunft und Sinn der Apokalyptik im Judentum überhaupt. Jede dieser beiden Fragen zieht weiter ihrerseits eine bestimmte Erörterung auf alttestamentlichem Gebiet nach sich: die engere nach dem Ursprung und der Entfaltung der Erlösererwartung im A. T. und die weitere nach dem Aufkommen der Eschatologie in Israel. Die traditionelle Theologie konservativer Richtung[2]) vermochte all diese entwicklungsgeschichtlichen Fragen mit dem Hinweis auf den Ursprung aus der streng supranatural gefassten Offenbarung von ihren Prämissen aus logisch befriedigend zu erklären: Die freischaffende Offenbarung selber ist die Quelle aller legitimen Zukunftserwartung in Israel wie im Judentum, und ihr alleiniger Zweck ist wegbahnende Weissagung auf Christus hin. Von ihrer Erfüllung in Christus her lässt sie sich darum einerseits selber erst voll erkennen und andererseits klar abgrenzen gegen alle menschlichen Zutaten, falsche Erdichtungen und Nachahmungen. Der bekannteste Vertreter dieses theologischen Standpunktes ist Hengstenberg, seine theoretisch vollkommenste Ausprägung erhielt er aber erst durch die umfassend heilsgeschichtliche Anschauung Auberlens, der bewusst zwischen legitimer, biblischer und illegitimer, ausserbiblischer Apokalyptik unterschied. Auch dieses Denken stand prinzipiell schon im Bannkreis des Entwicklungsbegriffes. Allerdings wurde in vorbildlicher Klarheit an der

Inkommensurabilität des Ursprungs für das biblische Sondergut festgehalten, dabei dann aber zugleich die strengwissenschaftliche Erforschung der historischen Entwicklungsphasen vernachlässigt. Überdies blieb gerade vom Standpunkt der konsequenten Heilsgeschichte aus der Gedanke unbefriedigend, dass die Jahrhunderte zwischen der Geschichte des A. und N. T. zu einer im Grunde überflüssigen Wartezeit auf die Erfüllung wurden. Ferner schien bald die historische Kritik am Danielbuch dieser Stellung allen Boden zu entziehen, indem für eine biblische Apokalyptik im A. T. kein Raum mehr blieb. Schliesslich lernte man daneben, das Bild der spätjüdischen Apokalyptik in lebhafteren Farben zu sehen, man fand die gleichen Farben in iranischer und allerlei späthellenistischer Literatur und begann den Zusammenhang dieser Umwelt mit vielen Begriffen und Gedanken im N. T. zu ahnen. So wurde die Frage immer dringlicher: Was hielt man im Judentum zur Zeit Christi von Messias? Wer war der Erwartete? Welche Züge trug sein Bild? Woran konnten Jesus und die „Gemeinde" anknüpfen, wenn sie in dem neuen Geschehen die Erfüllung der alten Verheissung sahen?

Vergeblich mühte sich die liberale Theologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dieser Frage ab. Eine Beziehung von wesentlicher Bedeutung zwischen apokalyptisch-transzendentaler Messianologie und dem Denken Jesu konnten sie nicht zulassen, ohne ihre scheinhistorische Grundlage zu gefährden. Dadurch schien aber auch die Apokalyptik ihrerseits ihre aktuelle Bedeutung für die Theologie zu verlieren.

In der Bahn der Leben-Jesu-Forschung wurde diese Windstille gebrochen durch das Gewitter des eschatologischen Lösungsversuches von Joh. Weiss, W. Wrede und Alb. Schweitzer, wodurch zwangsläufig die jüdische Apokalyptik erneut in den Vordergrund des Interesses gerückt wurde. Auch hier schwand die Windstille vor einer stürmisch bewegten Atmosphäre. In immer neuen Einbrüchen bemächtigte sich die religionsgeschichtliche Forschung des Stoffes der jüdischen Apokalyptik. In den Bereich der Möglichkeit treten Entwicklungszusammenhänge der verschiedensten Nuancierung und Ausdehnung mit der religiösen Welt des Hellenismus, sowie aller ihm im Orient vorausgehenden Religionen, der iranischen, der assyrisch-babylonischen und der ägyptischen. In dieser Weise ist das Gebiet

fast unübersehbar, während zuverlässige Einzeluntersuchungen sehr kompliziert und mühsam sind. Wir haben uns darum streng auf die Frage zu beschränken, welches Licht fällt von den bisher durchforschten Beziehungen des Judentums zu den umgebenden Religionswelten auf die apokalyptische Messianologie. Der erste Blick unserer Überschau fällt dabei auf den Parsismus, welcher seinerseits mit Recht schon früh das Interesse der Erforscher des Judentums auf sich gelenkt hat[3]). Äonenspekulation, Engellehre, Dualismus, Auferstehungsglaube und überhaupt die Ausbildung einer geschlossenen Eschatologie verbinden beide ja offenkundig, und so schien die Apokalyptik im Judentum mit ihrer besonderen Betonung all dieser Elemente nur der besonders deutliche Niederschlag einer durchgehenden Beeinflussung zu sein. Bousset hat diese Auffassung mit besonderer Energie gegenüber Söderblom vertreten[4]). Im Anschluss an seinen Lehrer, den grossen französischen Kenner des Parsismus, Darmesteter, macht Söderblom zunächst geltend, dass die vorhandenen Quellen über den Parsismus der letzten vorchristlichen Jahrhunderte fast ausschliesslich indirekter Art sind. Die Gathas enthalten nur wenig eschatologisches Material und sind von Darmesteter sogar in Abhängigkeit von Philo gesetzt worden, worin ihm allerdings die Mehrzahl der Forscher nicht folgen konnte. Der Bundehesh aber, das Hauptdokument iranischer Eschatologie, stammt erst aus der Sassanidenzeit, d. h. also dem 7. nachchristlichen Jahrhundert, und Plutarchs Bericht führt auch nur bis ins erste Jahrhundert n. Chr. Ferner betont Söderblom den parsistischen Optimismus gegenüber der pessimistischen Stimmung des Judentums sowie die von ursprünglicher Naturreligion herrührende kosmologisch-kosmopolitische Haltung des Parsismus gegenüber dem Nationalismus des prophetisch und geschichtlich orientierten Judentums. Söderbloms Ablehnung eines parsistischen Einflusses ist allerdings in der Gefahr der Überbetonung des Trennenden, auch können die Grundzüge der Eschatologie des Bundehesh sehr wohl alt sein, und zugleich sind die Gegensätze von Optimismus und Pessimismus sowie von Universalismus und Nationalismus auf beiden Seiten offenbar nicht ausschliesslich. Darum wird heute grundsätzlich im Sinne Boussets die Annahme gutgeheissen, dass eine Reihe von Zügen in der Apokalyptik sich am besten aus Berührungen mit dem Parsismus erklären. Für

die Gesamtentwicklung ist man zurückhaltender. Gressmann erklärt zwar: „Die Umwandlung der israelitischen Diesseitsreligion in die jüdische Jenseitsreligion hat sich vor allem unter dem Einfluss der iranischen Religion vollzogen, und diese Einwirkung lässt sich ganz besonders deutlich in der Eschatologie verfolgen“ [5]); dafür beschränkt jedoch Schürer die Tragweite der zugestandenen Berührung, indem er bemerkt: „Der Parsismus kommt nur als nebensächlicher, die Entwicklung irgendwie fördernder, nicht als sie beherrschender Faktor in Betracht [6]).“ Für uns ist an all diesen Untersuchungen das wichtigste, dass gerade für das Messias-Menschensohnproblem von hierher keine Erleuchtung kommen will. Abgesehen davon, dass der Rückschluss aus späteren Quellen auf die Einzelzüge der früheren iranischen Erlösererwartung in sich selbst problematisch bleibt, führt auch das allgemeine Bild des iranischen „Messias“ gerade nicht auf Wesensverwandtschaft mit der jüdischen Gestalt, auch nicht in den gegenüber der alten prophetischen Hoffnung neuen Zügen. Zur Vielheit der Erlöser, deren der Parsismus wenigstens drei aus dem wunderbar im heiligen See verborgenen Samen Zarathustras aufsteigen sieht, fehlt jede jüdische Analogie. Erst Saoshiant, der Messias des letzten Äons, trägt den Charakter des Endgültigen, der für die genuine jüdische Messianologie bezeichnend ist, und dort erst spät in eine deutliche Spannung zum ewigen Gottesreich tritt. Saoshiant erscheint nicht plötzlich am Himmel, wie der Menschensohn, er hat keine direkte Beziehung zum Gericht, während es jenem „übergeben“ wird. Ebensowenig trägt Saoshiant nationale Züge, während gerade auch der danielische „Menschensohn“ in deutlicher Beziehung zum jüdischen Volk und seiner Geschichte auftritt. Die ganze charakteristische Verbindung von Herrschertum, Richtervollmacht und nationaler Erlöserkraft, die sich im Judentum deutlich über die Bilderreden des Henoch bis ins N. T. hinein geltend macht, ist Saoshiant nicht eigen. Dieser ist vielmehr bestimmt durch seine vollendete Reinheit, durch welche er in langer Wirksamkeit die Lichtwelt wieder herstellt. Auf dieser Reinheit und nicht auf der Transzendenz liegt bei Saoshiant gegenüber dem Menschensohn der Akzent. Infolge all dieser Unstimmigkeiten ist darum auch weder von Bousset noch von andern Forschern die Gleichung Saoshiant—Menschensohn weiter betont worden. Die gelegentliche Ver-

mutung Ed. Meyers[7]) einer Kombination des Engels bzw. des Genius der iranischen Religion Sraosha und Saoshiants beseitigt nur einen kleinen Teil der gegen Saoshiant allein sprechenden Gründe, auch beruht sie wie die obige Gleichung auf keinerlei direktem Zeugnis. Nur die Transzendenz des Menschensohns wäre von hieraus besser begründet.

Auf breiterer Basis steht jedenfalls Boussets Heranziehung Gayomards, des Urmenschen, dessen allerdings schwer fassbarer Mythus auch ausserhalb der iranischen Religion besonders in der Gnosis als wirksam nachgewiesen ist und irgendwie auch hinter dem „zweiten Menschen" (1. Kor. 15, 47) der paulinischen Adam-Christus-Spekulation stehen dürfte. Vor allem scheint der Urmensch des Mythus jene gewaltige Dimension zu besitzen, die für die neue Messianologie im Judentum auffällig ist. Nun ist aber ähnlich wie die analogen Gestalten der gnostischen Systeme der iranische Gayomard ausgesprochenermassen ein Bestandteil der Welterklärung und nicht der Welterlösung. So gewiss die Elemente der ersteren leicht in solche der zweiten umschlagen können, für unser Wissen nachweisbar ist der iranische Urmensch nur kosmogonische Potenz. „Sein Untergang wird als die unerlässliche Vorbedingung alles Weltwerdens aufgefasst." Eine Wendung dieses „Mythus vom Uropfer" ins Soteriologisch-Eschatologische ist im Parsismus nicht bezeugt. Erst die Gnosis finden wir nach dieser Richtung hin in Bewegung, teils auf dem Wege der Adamspekulation, teils auf dem jenigen vom „zweiten Gott", sc. dem in der oberen Welt verbliebenen, nicht gefallenen Urmenschen. Hier hören jedoch zum mindesten alle sicheren Tritte für die Erklärung der wesentlich älteren jüdischen Messianologie auf. Der Weg verliert sich in eine Wirrnis entfernter, meist aus dem spätantiken Synkretismus beigebrachter Analogien, die im besten Falle nur allgemeine Möglichkeiten eventueller ursprünglicher Verwandtschaft aufzeigen[9]). In diesem Sinne allein beachtenswert erscheinen darum die für die Kenntnis des späten Hellenismus so wichtigen Untersuchungen von Dieterich und Reitzenstein, die auch selber für die Messianologie nicht über gewisse konstruktive Ansätze hinauskommen und sich keineswegs zur Rekonstruktion grösserer Zusammenhänge erheben.

So vermögen also weder der Parsismus noch der spätantike Synkretismus mehr als sehr hypothetische Entwicklungslinien

aufzuweisen; aus beiden lässt sich weder die Verbindung der einzelnen Elemente in der apokalyptischen Messianologie, noch diese selbst in ihrer Eigenart, und vor allem nicht die Gemeinsamkeit des ersten Gliedes oder besser des Ursprunges der ganzen Entwicklungsbahn, verstehen. Auch wenn die einzelnen Analogien schlagender wären, bzw. positiver erklärt werden könnten, der Erlöser des Volkes Gottes und Weltenrichter auf dem Throne der Herrlichkeit zieht sein Leben aus andern Wurzeln als Saoshiant, Sraosha, Gayomard oder der Urmensch-Adam-Christus und „zweite Gott“ gnostischer Spekulation. Eine möglicherweise weiterzurückliegende gemeinsame Wurzel all dieser Gestalten muss von dem Zeugnis der bisher besprochenen Quellen aus und bei dem Stande unseres Wissens über dieselben ein leeres Postulat bleiben.

Gerade diese Leere schien nun aber die Entdeckung altbabylonischen Einflusses auszufüllen. Gestützt auf das mehr und mehr ans Licht kommende, altorientalische Material bahnte hier vor allem Hermann Gunkel neue, zu überraschenden Ausblicken führende Wege; eröffnete doch das Erscheinen von „Schöpfung und Chaos“ eine neue Epoche religionsgeschichtlicher Forschung. Die fundamentale, wenn auch reich nuancierte Bedeutung des grossen babylonischen Urmythus vom Drachenkampf, d. h. der Weltschöpfung durch die Überwindung des Urmeeres, für das altorientalische und das altisraelitische Weltbild ist dadurch nachgewiesen und die in der Wiederkehr der gleichen Elemente sich offenbarende Entsprechung des mythischen Denkens über Urzeit und Endzeit aufgedeckt. Hierdurch erschliesst sich die Möglichkeit, in Marduk-Bel, dem Helden der siegreichen Frühlingssonne, den Urtypus des Rettergottes zu sehen und von da aus auch Schlüsse auf den jüdisch-apokalyptischen Menschensohn zu ziehen. Gunkel selbst hat dies direkt nur an einem Punkt versucht, und zwar in der Deutung der grossen Vision IV. Esra 13, wo er im Hintergrunde des aus dem Meere aufsteigenden „Menschen“ „einen babylonischen Mythus vom Sonnengott“ sehen wollte. Aufstieg aus dem Meer, Fliegen auf den Götterberg, Besiegen der Feinde mit dem Gluthauch und Feuer, Herabsteigen von der Höhe dem anderen, friedlichen Heer (sc. der Toten) entgegen, das alles schien sich wie von selbst aus dem mythologisch gefassten Tageslauf der Sonne zu erklären, die, von der Unterwelt heraufkommend,

nach ihrem Siegeslauf wieder zu derselben hinabsteigt. Gunkel selber ist zwar dieser exegetischen Bemerkung nicht weiter nachgegangen [10]), auch hat er keine umfassende Theorie über die Ableitung des Erlösers der jüdischen Apokalyptik von Marduk vorgetragen. Dennoch ist es deutlich, dass eine solche Rekonstruktion in der Bahn seiner Gedanken liegt, wie er sie im zweiten Teil von „Schöpfung und Chaos" zur Erklärung von Apok. Joh. 12 entwickelt. Faktisch gibt Gunkel mit Zimmern zu, dass wir über die babylonische Religion seit dem Beginn der Perserzeit sozusagen nichts mehr wissen [11]). Auch ist von der Ausbildung einer spezifischen, babylonischen Eschatologie oder gar einer entsprechenden Messianologie in früherer Zeit direkt nichts bekannt [12]). Die allerdings durch Gunkel aufgewiesene prinzipielle Entsprechung des Ersten mit dem Letzten stützt sich für die Eschatologie allein auf unsere jüdischen und christlichen Quellen und berechtigt damit nicht zu Rückschlüssen über die Herkunft der Messianologie aus der babylonischen Welt. Zudem konnten natürlicherweise Mythen um Marduk, den Gott im Vollsinn des Wortes, im Rahmen des Judentums höchstens dem Bilde Jahwes neue Züge zuführen, nicht aber den „Menschen" bzw. den „Menschensohn" schaffen. Darum bringt auch schon Gressmann einige Bedenken vor gegen Gunkels isolierte Ableitung in der genannten Vision des späten IV. Esra. „Wie soll von hier aus Licht fallen auf Daniel, Henoch etc.?" Ferner erklärt er, „ausserdem muss man eine Verbindungslinie verlangen, die von dem ausserjüdischen Sonnengott zu dem jüdischen Messias führt. Solange diese nicht geleistet wird, schwebt die ganze Hypothese in der Luft" [13]).

Diese geforderte Verbindungslinie meinte Gressmann indessen selber aufweisen zu können: Er ging von der Tatsache aus, dass schon zu Kyrus' Zeiten in Babylon iranische und chaldäische Religion sich zu verschmelzen begannen. Dadurch schien die Möglichkeit gegeben, beide bisherigen Versuche, Ableitung der apokalyptischen Erlösergestalt aus dem Parsismus (Bousset-Reitzenstein) oder aus Babylonien (Gunkel u. a.), miteinander zu verbinden. Die Brücke zwischen beiden Wegen schien in der Gestalt des Mithra gegeben, der nachweislich schon früh mit Schamasch, dem babylonischen Sonnengott, identifiziert wurde und zugleich als halb irdischer, halb himmlischer Held und Erlöser in Vorderasien eine erstaunliche Werbe-

kraft ausgeübt hat. Derselbe Mithras vereinigt ferner in sich den „Urmenschen“ der iranischen Mythologie, von welchem ein ursprüngliches Wohnen in der Sonne ausgesagt wird, wie auch Züge der Erlösergottheit Ormuzd, während er schliesslich schon längst als Totenrichter auch Weltrichter überhaupt genannt werden kann. Eine klare, innere Verbindungslinie vermochte allerdings auch Gressmann nicht aufzuzeigen, durch die Mithras und der „Davidspross“ hätten zusammenwachsen können. Dafür weist er auf eine äussere Brücke hin, die grosse Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins persischer Garnisonen in Palästina während des 5. und 4. Jahrhunderts. Als weiteres Indizium erscheint das Auftauchen der seltsamen Gestalt des „himmlischen Schreibers“ im Spätjudentum bis hinein in Targumim und Talmud. Bei Henoch, wo er eine bedeutende Rolle spielt, heisst er direkt „Metatron“, was Gressmann auf Mithras bezieht. So kann er schliesslich sagen[14]): „Ormuzd, Mithras, Urmensch in der iranischen, Helios in der hellenistischen, Menschensohn in der jüdischen Religion sind zwar nicht in vollem Umfange miteinander identisch, können aber doch oft miteinander vertauscht werden, sofern sie dieselben Funktionen vollziehen. Sie alle sind Sonnengott und Erlöser, Messias, Kämpfer gegen die Drachen und Sieger über den Tod.“ Und in bezug auf den Urmenschen, den Reitzenstein und Bousset in der Gnosis wie im Manichäismus finden, kann Gressmann erklären[15]): „Die Übereinstimmung des manichäischen Urmenschen mit dem jüdischen Menschensohn ... ist ... auf die einfachste Art erklärt: beide, Judentum und Manichäismus, schöpfen aus derselben Quelle, aus der iranisch-babylonischen Mithrasreligion.“

Nach dieser Darstellung wäre es also die Ansicht Gressmanns, dass eine aus der eschatologisch gewendeten Urmythologie Babyloniens stammende Erlösergottheit in durch den Parsismus bzw. die Mithrasreligion eigenartig modifizierter Gestalt im Judentum Aufnahme gefunden und dort die Menschensohntheologie allererst geschaffen hätte; diese hätte sich dann mit der alten Messiasidee verbunden, welche jedoch ihrerseits selber fremden Ursprungs war, und zwar auf den Mythus von der Wiederkehr des Paradiskönigs zurückgehen soll, der von den jerusalemitischen Amoritern vielleicht mit Melchisedek, von den Israeliten später mit David identifiziert worden wäre[16]). Diese letzte Frage ist hier nicht zu erörtern; der ersten gegen-

über muss es vor allem überraschen und zum mindesten den Grad von Gewissheit, den die vorgetragene Entwicklungshypothese beanspruchen kann, merklich beeinträchtigen, wenn wir denselben Forscher unabhängig von dieser seiner These noch in ganz anderer Richtung suchen sehen, um das Rätsel des jüdischen Menschensohnes befriedigend aus Mythen der Nachbarreligionen zu erklären. Der Wechsel scheint bedingt durch die wachsende Bedeutung, welche der grosse Religionsgeschichtler der ägyptischen Religionswelt für das A. T. und das spätere Judentum zuzumessen sich genötigt sah. Im fragmentarischen letzten Teil des posthumen „Messias" findet sich die neue Ansicht skizziert[17]). „Die eigenartige, aus rein-jüdischen Prämissen nicht ableitbare Trias: der Alte der Tage, der Menschsohn und der himmlische Schreiber, geht zurück auf ägyptische Grundlagen." Nachdem schon Reitzenstein die ägyptischen Grundlagen des Hellenismus betont hatte, versucht also Gressmann das gleiche in bezug auf die jüdische Messianologie. „Die Gestalt des ‚Hochbetagten' geht zurück auf den ‚Greis', den als Weltkönig aufgefassten Sonnengott der Ägypter, mag man ihn Re, Atum oder sonstwie nennen." Auch Metatron, der himmlische Schreiber des Judentums, wird wiedererkannt in Thot, dem Mondgott, „dem zweiten nach dem König, dem Schreiber der Wahrheit", der auch Schiedsrichter und Totenrichter ist[18]). Der Menschensohn aber kann dann nur Osiris sein, der Herrscher der Toten, der zugleich als Horus der jugendliche Gott der aufsteigenden Sonne ist[19]).

Um zu einem Urteil über diesen eventuellen Zusammenhang zu gelangen, bedürfte es, neben eingehender Kenntnis der genauen ägyptischen Verhältnisse, vor allem des Nachweises, wieso diese ägyptische Tradition gerade im Judentum zu neuem Leben erblühen konnte. In Gressmanns posthumem Werk finden sich leider nur skizzenhafte Andeutungen. Über Grund und Sinn der Übernahme wird nichts gesagt. Wenn irgendwo, so fällt aber gerade an diesem Punkt für diese ägyptische Hypothese wie für alle andern vorher genannten Erklärungsversuche auf religionsgeschichtlich-mythenvergleichendem Wege die Entscheidung, ob sie weiter als wertvolle Arbeitshypothesen verfolgt werden müssen oder nicht. Bei den bisherigen, rekonstruierten Entwicklungslinien liegt das Schwergewicht stets auf dem Beibringen gewisser Analogien, d. h. also dem Nachweis mög-

licher Verwandtschaft bestimmter Elemente. Das bedeutet für das A. T. und das Judentum ein Hineingestelltwerden mitten in die Fülle der neuerschlossenen altorientalischen und der besser erkannten hellenistischen Welt. Gewiss liegt darin ein unverlierbarer Fortschritt; um so mehr muss jedoch ein sachgemässes Vorgehen in der Verwertung des wertvollen neuen Materials gefordert werden. Das Aufweisen von Analogien kann immer nur Vorarbeit sein. Freilich blendet der überraschende Zusammenklang fremder Elemente leicht die wissenschaftliche Nüchternheit, zumal im Zusammenhang mit dem verlockenden Ziel des „Aufbaues von unten her". Auch findet diese ganze Methode in ihrer Anwendung auf den spätantiken Synkretismus eine weitgehende Bestätigung; denn tatsächlich ist in den Mysterienkulten und den gnostischen Systemen ein Aufstieg von primitiv-magisch-naturalistischer Grundlage zu komplizierten und spiritualisierten Mischformen festzustellen. Eine Frage ist es jedoch, ob diese Tatsache sich nicht aus prinzipieller Gleichartigkeit aller hier vorhandenen Elemente erklärt. Erscheint doch das vorchristliche „Heidentum" als Gattung der Religion infolge seines Verbleibens in der „vorlogischen", d. h. letzten Endes magischen Weltanschauung als eine Einheit. Die Frage ist nun aber, wie weit da hinein die Welt des A. T. und des Judentums gehört. Hier liegt u. E. der Ansatzpunkt für eine weiterführende Behandlung des religionsgeschichtlichen Problems. Gewiss besteht irgendwie auf der ganzen Linie biblischer und jüdischer Überlieferung die Möglichkeit, mehr oder weniger schlagende Analogien aus dem Meer der Religionsgeschichte beizubringen und so das Silberband des Stromes der Heils- und Offenbarungsgeschichte im Gewoge jener grossen Wasser sich verlieren zu lassen. Eine sinnvolle Behandlung des reichen Materiales darf jedoch heute den Nachdruck gerade nicht mehr auf die stoffliche Seite, das Was der religionsgeschichtlichen Entsprechung legen, sie muss sich mit dem Wie lebendiger Einwirkung befassen. Dahei handelt es sich keineswegs nur um das Wie äusserlicher Übertragung, sondern vor allem um die Frage nach dem Sinn und der inneren Möglichkeit der Beeinflussung selbst. Der Bann eines allzu einfach gefassten Entwicklungsbegriffes muss gebrochen werden, und zwar geschieht dies am besten durch ein neues Ernstnehmen des Entwicklungsgedankens selber. Betrachten wir z. B. die

geistesgeschichtliche Beeinflussung: Da handelt es sich jeweilen um mindestens zwei Entwicklungsreihen, die beeinflussende und die beeinflusste. Bevor man nun aus irgendwelchen analogen Vorstellungen und Motiven in beiden auf kausalen Zusammenhang schliesst, wäre es doch gewiss wichtiger, vorerst mit aller möglichen Präzision das treibende Moment in den einzelnen selbständigen Grössen zu eruieren, aus dem heraus und kraft dessen eine jede sich entwickelt.

Die Dringlichkeit dieser Aufgabe für das Gebiet der jüdischen Eschatologie und Religionsgeschichte überhaupt hat der dänische Alttestamentler Sigmund Mowinckel mit besonderer Schärfe erfasst und formuliert[20]). Im Band II seiner Psalmenstudien führt er den gross angelegten Versuch durch, die gesamte Eschatologie im A. T. und damit im wesentlichen auch die apokalyptische Eschatologie entwicklungsgeschichtlich abzuleiten von dem grossen Neujahrsfest Altisraels, dem „Thronbesteigungsfest Jahwäs“, wie es von ihm vor allem aus den Königspsalmen rekonstruiert wird. Aus dem Sinn und den einzelnen Formen dieses postulierten „Inbegriffes altisraelitischer Religion“ ist das Bild der Zukunft entstanden, indem der Inhalt des Festes, die ursprünglich im magisch-realistisch verstandenen Kult erfahrene, segnende Nähe der Gottheit, später „nur noch im Glauben“ festgehalten wurde. Man war nicht mehr primitiv genug, um trotz unheilvoller Gegenwartswirklichkeit die Erfüllung der Hoffnung im kultischen Feiern selbst zu erfahren, und rettete sich darum durch die „Flucht in die Zukunft“.

Diese ganze These mag hier für uns auf sich beruhen. In jedem Falle ist sie unserer Fragestellung gegenüber in doppelter Hinsicht bedeutsam: Einmal wird das Problem in den Vordergrund gerückt, wie innerhalb des historisch Möglichen der Prozess religionsgeschichtlicher Entwicklung bzw. Beeinflussung vor sich gegangen sei, und zweitens wird ohne weitere apologetische Tendenz der energische Versuch gemacht, auch für die Apokalyptik die triebkräftigen Wurzeln im A. T. zu finden. Mowinckel erblickt „das tiefste Problem in der Frage, wie ist es überhaupt dazu gekommen, dass Israel, soweit wir sehen können, als einziges der altsemitischen Völker eine Eschatologie hervorgebracht hat, die . . . ein in die Volksseele tief eingreifender Bestandteil der Religion war. Den Trieb im eschato-

logischen Denken und Hoffen gilt es aufzuspüren und zu erklären, die Einzelvorstellungen sind im Vergleich damit etwas mehr Nebensächliches[21]).“

Nun ist aber für Mowinckel die altisraelitische Religion selber durchaus und vollständig primitive Religion[22]), und so zeigt sich bald, dass Mowinckel inhaltlich letzten Endes genau wie die religionsgeschichtliche Schule die biblische Eigenart durch Analogien aus dem umgebenden Heidentum zu erklären sucht. Er geht nur umsichtiger und umfassender zu Werke in der richtigen Erkenntnis, dass keine Ableitungshypothese zu befriedigen vermag, die nicht innerlich und äusserlich klare Entwicklungslinien aufzeigen kann.

Nichtsdestoweniger hat Mowinckel die innere Zusammengehörigkeit des Jahweglaubens, wie er sich ihm aus Psalmen und Prophetenschriften als „Inbegriff altisraelitischer Religion“ ergibt, mit der Eschatologie überzeugend dargetan. Inwiefern die spezielle Bindung der ganzen Entwicklung an das Neujahrsfest als jährlich wiederkehrenden Feiertag der „Thronbesteigung Jahwes“ der Kritik standhält, ist für unsere spezielle Frage nach dem Ursprung der apokalyptischen Messianologie nicht wesentlich. Wertvoll bleibt in jedem Fall der energische Versuch, den „Einheitspunkt der vielen eschatologischen Einzelheiten zu finden“, um den dann erst sekundär „allerlei phantastische und mythische Vorstellungen gekreist haben, um schliesslich in die Masse hineinzustürzen und Elemente der endlichen Ausformung zu werden“[23]). Für die spätere Apokalyptik folgt daraus, dass ihre überreichen Beziehungen gerade zum A. T. in ihrem Gewicht erkannt werden. Das Problem ihres religionsgeschichtlichen Ursprungs wird im wesentlichen in die primitiv-religiösen Elemente jenes Thronbesteigungsfestes zurückverlegt. Bei seiner Wertung der primitiven Religion, d. h. vor allem des Kultus, kann Mowinckel an Stelle der alten echten Religiosität unmittelharer Erfahrung in der Apokalyptik nur eine idee- und geistlose Degenerationsform erblicken[24]). Alles ist hier „nur Spekulation und Phantastik und religiöse Neugier. Der ursprüngliche Sinn der Ideen ist nicht mehr lebendig.“ Hier liegt deutlich eine Grenze von Mowinckels Arbeit. Welches Licht fällt nun aber von dem allem auf die Messianologie?

Sofort fällt es auf, dass dieselbe von dem „Einheitspunkt“ Mowinckels her zu einem nicht recht notwendigen Nebenbestandteil herabsinkt. Wenn nämlich die gesamte Eschatologie aus dem Thronbesteigungsfest herauswächst, so muss logischerweise Jahwe selber der zukünftige Erlöser sein. Gerade diesen einfachen Gedanken, der sich im Judentum auch hie und da ausspricht, durchkreuzt die Messianologie. Mowinckel gibt zwar diesen Mangel an Konsequenz selber zu, will aber gerade in dem unlogischen Tatbestand ein Anzeichen historischer Echtheit sehen. Das widerspruchsvolle Auftauchen des „Doppelgängers Jahwes“ erklärt er aus dem göttlichen Ansehen des Königstums schon zu Zeiten, da das Thronbesteigungsfest noch in voller Blüte stand. Mit Gressmann[25]) sieht auch Mowinckel die Brücke vom sekularen Königstum zu seiner messianischen Sublimierung in der altorientalischen Königsvergötterung. Hofstil und tiefverwurzelter Glaube der Herrscher wie der Völker an den überirdischen Ursprung ihrer Macht bereiten der Messiasidee den Weg, ja sie erscheint schliesslich nur wie die letzte Konsequenz dieses Anfanges: „Der Messias ist dadurch entstanden, dass der ideale Typus des göttlichen davidischen Königs in das Zukunftsbild hineingesetzt worden ist.“ „Die ganze Phantastik der spätjüdischen und apokalyptischen Messiasgestalt“ ist auch im weiteren für Mowinckel kein gesondertes Problem. Voraussetzung für die Verwandlung sind „die vollständige Eschatologisierung der Gestalt und die ganze Transzendenzierung der Eschatologie“[26]), d. h. also wesentlich innerjüdische Entwicklungen. Diese neue Gestalt kann dann allerdings auch ihrerseits wieder allerlei neue Stoffe anziehen. Offenkundig vermag hiermit Mowinckel von seinen Prämissen her dem eigentümlichen Leben, das der spätjüdischen Erlösergestalt innewohnt, nicht gerecht zu werden. Warum stirbt dieses Nebenelement nicht allmählich ab? Warum ist es im Christentum zu so gewaltiger Bedeutung erwachsen? Warum lebt das religiöse Judentum bis heute in seinem innersten Kreise von dieser Hoffnung? Es scheint uns dies Versagen wiederum aus einer unzulänglichen Erfassung und Handhabung des Entwicklungsgedankens zu entspringen. Derselbe muss eine neue, radikale Vertiefung erfahren, um der Lage der Dinge gerecht zu werden.

Zunächst ist prinzipiell die versteckte Verbindung mit dem evolutionistisch-monistischen Materialismus aufzugeben, die stets

auf den „Aufbau von unten her“ hintendiert. Ganz allgemein ist dieser Weg verfehlt, weil er eine primitive, aber den weiteren Gliedern wesentlich kommensurable „Eins“ an den Anfang der Entwicklungsreihe setzt und dabei die Problematik des Ursprungs im strengen Sinne des Wortes verkennt. An die Stelle dieser verfehlten und einseitigen Bindung muss vielmehr eine neue Offenheit des Entwicklungsgedankens für die übergeordnete, durch die Begriffe „Schöpfung“ und „Offenbarung“ bezeichnete Sphäre des Ursprungs treten. Gewiss wird durch das Gesagte dem Geltungsbereich des Entwicklungsgedankens von verschiedenen Seiten her eine Grenze gezogen; dennoch kann durch solche sachlich begründete, kritische Grenzsetzung die Idee selber nur an Fruchtbarkeit gewinnen; erschliessen sich doch an Stelle der Monotonie „des Aufbaues von unten her“ prinzipiell neue Entwicklungskurven und ein viel reicheres Zusammenspiel derselben. Darum ist es keineswegs gleichgültig, ob man in der Darstellung des religionsgeschichtlichen Entwicklungsganges im A. T. von „Mythus“ spricht oder „das Gleiche Heilsgeschichte nennt“ [27]). Entweder ist alles letzten Endes gleichsinniger, aus immanenten Kräften heraus folgerichtiger Ablauf, oder es handelt sich, wie es der Idee der Heilsgeschichte allein entspricht, in der „Schöpfung“ um ein durch „Offenbarung“ stets neu begründetes Ringen göttlicher und menschlicher Potenz um Herrschaft und Geltung. Die wirklichen Voraussetzungen einer Entwicklungslinie müssten darum mit grösserer Unbefangenheit aufgesucht werden. Für die Messianologie im A. T. bedeutet dies, dass der Offenbarungsanspruch wesentlicher Aussagen, auf denen z. B. auch Mowinckels „Inbegriff der altisraelitischen Religion“ beruht, neu ernstgenommen werden muss. Es könnte dann sich ergeben, dass, trotz der gewiss einseitigen Abwertung der religionsgeschichtlichen Entdeckungen, Ed. König einen prinzipiell richtigen Standort erwählt hat, wenn er versucht, dem religionsgeschichtlichen „Aufbau von unten her“ die „einzige Ableitung im A. T entgegen zu halten, die den einzigen authentischen Quellen der alttestamentlichen Religionsgeschichte entspricht“. Nach seinem Urteil ist „die messianische Weissagung die auf dem Boden der Offenbarungsreligion im Kampfe der göttlichen Liebe mit der menschlichen Impietät und Schuld den gottberufenen Propheten (Jer. 7, 25) enthüllte Verkündigung vom einstigen Sieg der Gnade

über Verletzung der Gerechtigkeit, dieses Grundgesetzes der Weltgeschichte (Jes. 5, 16), und vom Vermittler dieses Sieges“ [28]).

Gewiss sind damit die bedeutenden Entdeckungen Gunkels, Gressmanns und Mowinckels nicht einfach abgetan. Sie bedürfen jedoch von dieser Seite her eines neuen Durchdenkens. Zum Teil in dieser Richtung gehen schon die Gedanken E. Sellins, der besonders für das hohe Alter der Heilsweissagung eingetreten ist, die er in unmittelbare Beziehung zur Sinaioffenbarung setzt [29]). Dem allen kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Entscheidend bleibt die Feststellung, dass jedenfalls für die alttestamentliche Messianologie als wichtigste Vorstufe der apokalyptischen gerade vom Entwicklungsgedanken her von der Möglichkeit des Offenbarungsursprunges nicht abgesehen werden darf. Von dieser Tatsache aus ist dann aber folgerichtig auch das Phänomen der apokalyptischen Messianologie selber neu zu erwägen.

Schon die Apokalyptiker selber, wie sie durch die von ihnen geschaffene Form ihrer Schriften sich zu erkennen geben, fussen bewusst auf einer geschichtlichen Offenbarung in und an ihrem Volk, welche für sie volle Autorität besitzt; gehört es doch zum Gesichertsten in unserem Wissen über die Apokalyptiker, dass sie in theologischer Hinsicht die geschichtliche Offenbarung, d. h. „Moses und die Propheten“, genau wie die gesetzestreuen Pharisäer anerkannten. Darum gilt es auch hier, unbefangener die wirklich erkennbaren Voraussetzungen für die Entwicklung einer lebendigen Messianologie zur Geltung kommen zu lassen. Zweierlei darf dabei vor allem in seiner Bedeutung nicht übersehen werden.

Einmal setzen die Apokalyptiker objektiv mit grosser Selbstverständlichkeit die „Offenbarungsgeschichte“ voraus, d. h. den spezifisch alttestamentlichen Glauben, dass Jahwe allein Gott und anders als alle Götter und Götzen sei und dass dieser allein wahre Gott sich selbstherrlich Israel als die Herde seiner Weide erwählt habe. Eine Entwicklungsgeschichte der Apokalyptik ganz allgemein, vornehmlich aber der in dieser Hinsicht so empfindlichen Messianologie, die dies übersieht und mit starker Betonung von den fremden Elementen ausgeht, mag hochbedeutsame, tatsächliche Zusammenhänge und weitere sehr plausible Möglichkeiten aufdecken, das faktische und lebendige historische Werden erklärt sie nicht.

Zweitens darf nicht übersehen werden die eng mit dem ersten zusammenhängende subjektive Einstellung der Apokalyptiker zu der genannten, objektiven Voraussetzung ihres Suchens, Denkens und Hoffens. Man wollte durchweg, zum Teil geradezu in ängstlicher Weise, nichts Neues bringen über die abgeschlossene Offenbarung hinaus und rang dennoch um reicheres, genaueres Erkennen des zu blass, zu objektiv gegebenen Alten.

Das zeigt schon die literarische Form, für die ja das Bewusstsein, Epigone der echten Propheten zu sein, zweifelsfreier Grund der Pseudonymität ist. Dies würde jedoch zum gewissenlosen Spiel, wenn sie nicht mit dem mehr aus Pietät und Unsicherheit als aus anmassender Kühnheit geborenen Glauben zusammenhinge, ganz im Schatten der alten Gottesmänner zu stehen und jedenfalls den Rahmen der diesen gegebenen Offenbarung nicht zu überschreiten. Es ist durchaus denkbar, dass die Apokalyptiker sich zu ihrem „literarischen Betrug" berechtigt fühlten, weil sie nichts eigentlich Neues zu bringen sich bewusst waren, sondern nur vollkommeneres Verständnis des ehrwürdigen Erbes erlangt zu haben meinten. Eine Fülle auf den ersten Blick unverständlicher Einzelzüge erklärt sich sofort aus diesem speziellen Verhältnis zur Autorität der Vergangenheit. Ein typisches Beispiel statt vieler: Die 70 Jahre des Jeremias (25, 11 und 29, 10) bedingen die 70 Jahrwochen bei Daniel (9, 2) und diese wiederum verwandeln sich bei Henoch in das Bild von 70 Engelsfürsten, die vor dem Ende noch zu regieren haben (Hen. 89, 59 ff.). Für Daniel wie für Henoch wird durch diese Umdeutung sichtlich die Autorität des grossen Propheten keineswegs geschmälert. Gerade aus der Anerkennung derselben entsteht ja erst der Anstoss zu neuem Sinnen und Deuten, wobei wir die immer wiederkehrende Betonung betenden Forschens durchaus ernst nehmen dürfen[30]). Indem so die Apokalyptiker sich auf die Offenbarungsgeschichte, deren Urkunden und alle damit zusammenhängenden Traditionen gründen, stösst ihr Denken auf eine Fülle von Fragen, und zwar vorwiegend solche theologischer Art, die gebieterisch Antwort erheischen. Die Form, in welcher die Antworten erteilt werden, ist allerdings noch tief in mythologisch-okkultes Denken verstrickt. Das durch den Sinnzusammenhang mit dem A. T. gegebene theologische Interesse ist jedoch hinter allem Geheimwissen als eigentlicher Lebensnerv die treibende und verbindende Kraft.

Diesem Lebensnerv wird im folgenden nachzugehen versucht, nachdem sich gezeigt hat, dass die als Lösungsversuche gebotenen und als solche besprochenen religionsgeschichtlichen Hypothesen gerade an dem Punkt ihren Dienst versagten, an und von dem aus sie das hellste Licht verbreiten sollten: Sie erklären nicht, warum das Judentum auch in der seltsam verschlungenen Gedankenwelt apokalyptischer Weltbetrachtung und ihrer Geschichtshoffnung immer neu und voll leidenschaftlichen Interesses eine eigene Messianologie ausbildete, die auch da, wo sie an Fremdes anklingt, aus dem Andersgearteten umgegossen und in die jüdische Geisteswelt eingeschmolzen erscheint.

Wird solchergestalt dem absoluten Geltungsanspruch religionsgeschichtlicher Erklärung vom Geltungsbereich biblischer Offenbarung her Halt geboten, so ist zugleich dadurch eine neue religionsgeschichtliche Möglichkeit gegeben, die aber hier nur angedeutet werden kann: Beziehungen zu ausserjüdischen Elementen, seien sie nun einer speziellen Religion zugehörig oder stammen sie aus gemeinsamen Wesenszügen altorientalischer Geisteskultur, brauchen nicht mehr abgewiesen oder bagatellisiert zu werden. Ein auf bewussten Offenbarungsglauben sich gründendes Selbstbewusstsein war sehr wohl in der Lage, sich auf mancherlei, uns vielleicht sehr befremdliche Art analoge Elemente anzueignen. Das Gefühl der Überlegenheit war noch nicht streng logisch ausgesprochen; das noch mehr oder weniger mythologische Denken sah allenthalben geheimnisvolle Bruchstücke der Offenbarung; in Zahlen, Träumen, Symbolen aller Art schien sie sich geltend zu machen. So mochte fremdes Gut ägyptischer, babylonischer, iranischer und sonstiger Herkunft in Beschlag genommen werden, um die vollere Erfassung des eigenen Besitzes zu steigern. Dieser Gedanke kann hier nicht weiter verfolgt werden; er entspricht jedoch grundsätzlich der Haltung des Judentums schon zu Zeiten des Hellenismus etwa in Alexandria und in einzelnen Zügen bis heute. Doch auch für einen Hauptwesenszug der Apokalyptik selber ist die markierte Grenzziehung aufschlussreich: Man hat jene gern als Vorstufe zur „Geschichtsphilosophie“ angesehen. Diese Bezeichnung hat allerdings etwas Wesentliches im Auge, und doch bleibt sie schief. Wahr ist, dass es in der Apokalyptik immer und immer wieder um Geschichte geht. Gerade dieser Zug fehlt

nun aber charakteristischerweise in der iranischen Eschatologie, während er sich im Judentum leicht aus dem bewussten und organischen Zusammenhang mit der gegebenen Offenbarung erklärt. Für den Juden war Offenbarung eben unablösbar von der Geschichte seines Volkes. Sie ist bei Gericht und Gnade im spezifischen Sinne gottgewirkt. Ihre Ereignisse bedeuten aber darüber hinaus den sichtbaren, geschichtlichen Anfang der Erlösung, der nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, weil Gottes Ehre in seinen Versprechungen an die Erzväter und an Moses verpfändet ist. Die positive Fortführung dieses Beginnens kann darum auch nur als geschichtliches Ereignis verstanden werden. In diesem Sinne ist die oft zum Typus der Jenseitsreligion gerechnete Apokalyptik durchaus irdisch-real interessiert. Gewiss zeigt sie auffallende, transzendente Züge, sie kann sich in ihren Spekulationen der Gnosis nähern, dennoch wird ihr Geschichte bis zur Vision der planvoll sich abspielenden Weltgeschichte nie unwesentlich. Dabei handelt es sich um einen Typus von Theologie, der prinzipiell mit gottgewirkten Ereignissen im praktischen Leben gerade auch der Völker rechnet. Darum sollte man eher von „Geschichtstheologie" reden als von Geschichtsphilosophie.

Hauptgegenstand jeder Geschichtstheologie ist jedoch notwendig das welthistorische Drama der Erlösung. Diese Kennzeichnung der Apokalyptik führt zugleich auf die Messianologie zurück, denn gerade von hier aus gesehen erhält sie ihre organische Stellung im Ganzen. So sehr in den apokalyptischen Schriften äusserlich mancherlei Anderes mehr Raum füllen und breitere Behandlung finden mag, in der Messianologie schlägt ihr Herz.

Anmerkungen zu Hauptteil Ic.

[1]) W. Bousset, Die jüdische Apokalyptik, S. 15.

[2]) Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannes, 1854. v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 1841—44. Hengstenberg, Christologie des Alten Testamentes, 1856. Ed. Riehm, Die Messianische Weissagung, 1885.

[3]) Vgl. Literaturangabe oben, Anmerkung 16.

[4]) W. Bousset, Religion des Judentums, 1. Aufl., 1903, S. 448—493, 3. Aufl., bes. S. 501—513; derselbe, Die jüdische Apokalyptik, S. 45.

[5]) H. Gressmann, Messias, S. 351.

[6]) Schürer, Geschichte des Judentums, II. Band, S. 587.

[7]) Ed. Meyer, Ursprung des Christentums, 1921, II. Band, S. 199.

[8]) Bousset, Gnosis, S. 208.

[9]) Vgl. Gressmann, Messias, S. 351.

[10]) Ähnlich naturmythologisch denken Erman, Religion (2). S. 10 ff., Hans Schmid, Jonas, S. 184 ff., W. Bousset, Gnosis, S. 221, Boll, Offenbarung, S. 119 u. a.

[11]) Gunkel, Sch. u. Ch., S. 293, Anmerkung 2.

[12]) Gunkel, Sch. u. Ch., S. 369, Anmerkung 3.

[13]) Gressmann, Messias, S. 389.

[14]) Gressmann, Messias, S. 357.

[15]) Gressmann, Messias, S. 364.

[16]) Gressmann, Messias, S. 279.

[17]) Gressmann, Messias, S. 401 ff.

[18]) Gressmann, Messias, S. 405.

[19]) Gressmann, Messias, S. 407 ff.

[20]) Mowinckel, Psalmenstudien II, vgl. oben Literaturangabe, Anmerkung 18.

[21]) Mowinckel, a. a. O. S. 222.

[22]) Mowinckel, a. a. O. S. 301, „altisraelitische Religion ist eins der schönsten Pandigmen primitiver Religion".

[23]) Mowinckel, a. a. O. S. 312.

[24]) Mowinckel, a. a. O. S. 305.

[25]) Gressmann, Messias, S. 25 ff., Abschnitt: „Der König als Gott".

[26]) Mowinckel, a. a. O. S. 306.

[27]) Mowinckel, a. a. O. S. 228, Anmerkung.

[28]) Eduard König, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, S. 56.

[29]) Ernst Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, Leipzig 1912, II. Studie: Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie, S. 183 ff.; derselbe, Die israelitisch-jüdische Heilanderwartung, 1909, S. 11.

[30]) Weitere Beispiele: Die messianische Zeit von 400 Jahren bei IV. Esra, s. unten Hauptteil II, Anmerkung 35.

Hauptteil II.

Unter allen Gestalten, die die menschliche Vorstellungskraft schon in sich getragen hat, ist die des spätjüdischen, apokalyptischen Messias vielleicht die rätselhafteste. Dabei liegt jedoch das Besondere nicht so sehr im äusseren Bild phantastischer Einzelheiten als vielmehr in dem eigenartigen Leben selber, das dem Bilde des postulierten Erlösers innewohnt.

In vielfacher Beziehung dunkle Texte künden noch heute von einer Hoffnung, die den Himmel sich zu Erde neigen sieht, um die Summe der Gerechtigkeit und die Fülle allen Glückes zu bringen. Das Licht dieser Hoffnung strahlt auf einem dunkeln Grunde, und in seinem Brennpunkt erscheint in wechselnder Gestaltung eine geheimnisvolle Persönlichkeit: „Der Menschenartige", „jener Menschensohn", „der Auserwählte der Gerechtigkeit", „der Stern des Friedens", „der neue Priester", „der Mensch", „der Messias"; eine rein zukünftige Grösse, mehr als Mensch und doch weder einfach Engel noch Gott; bald hervortretend als beherrschendes Ziel geschichtlicher Entwicklung, bald verblassend zum scheinbar unwesentlichen Detail traditioneller Eschatologie; Inbegriff nationaler Hoffnung und zugleich Weltenrichter; dunkel und umstritten in seinen religionsgeschichtlichen Beziehungen zum ausserjüdischen religiösen Denken wie zum inneren Gang der jüdischen Geschichte selber; dabei jedoch von weltgeschichtlicher Bedeutung durch seinen Beitrag zu den Quellen des Christentums einerseits und zu den Wurzeln jüdischer Selbstbehauptung im Gang der Jahrhunderte andererseits. Wie ist eine Gestalt von solch einzigartigen Umrissen zu fassen, ohne dass durch „Erfassung und Einordnung" die eigentliche Lebendigkeit verloren geht? Die zwei Wege, auf denen man bisher im wesentlichen die Lösung gesucht hat, führten nicht zum Ziel: Weder haben historische Hypothese und Konstruktion Ursprung und Entwicklungsgang der geheimnisvollen Grösse überzeugend darzutun vermocht, noch hat die systematische Ordnung der Einzelzüge der heute vorliegenden Texte ein befriedigendes Bild zeichnen können. Die echte Struktur, in der die Einzelzüge ihr Leben gehabt haben, muss noch erst entdeckt werden; denn blosse Ordnung des heute noch vorhandenen Materials nach herangetragenen Prinzipien zerstört

nur vollends alles lebendige Verstehen, das Hypothese und Konstruktion sich trotz allem bewahren konnten. Wir glauben nun aber, den festen Anhaltspunkt für eine bessere Form verstehenden Nachgehens in der Tatsache gefunden zu haben, dass die Apokalyptiker, die zwar gewiss weithin nach unseren Begriffen „Phantasten", Visionäre, kompilatorische Schriftsteller, sektiererische Laien, spekulative Philosophen und Geheimniskrämer, Prediger und Mystizisten sind, *auch*, ja vielmehr wesentlich und nach ihren letzten Motiven religiöse Denker und im spezifisch-jüdischen Sinn offenbarungsgebundene Theologen waren [1]). Erweist sich diese Grundauffassung als berechtigt, so muss sie gerade auch für das Herzstück der Apokalyptik, ihre Erlösererwartung, von ausschlaggebender Bedeutung sein, d. h. aber, theologische Kategorien müssen an die apokalyptische Messianologie herangetragen werden, um dem Sachverhalte selber gerecht zu werden. Zur Eigenart theologischen Denkens jedoch gehört, dass es in einer doppelten Richtung verläuft: Einerseits forscht es nach metaphysischer Wahrheit; das ist seine statische Seite, anderseits lebt es von der intimen Beziehung zur Wirklichkeit des Lebens, sucht daraus Erkenntnis geschichticher und aktueller Offenbarung zu gewinnen und dringt zugleich auf praktische Verwirklichung der gegebenen und erkannten Wahrheit: das ist die dynamische Seite theologischen Denkens. Nach diesen zwei Richtungen hin suchen wir darum im folgenden auch die Messiasgestalt der Apokalyptik als theologische Grösse aufzuhellen. Indem wir sie zunächst nach ihrer statisch-metaphysischen Seite untersuchen, fragen wir nach der *Stellung* des Erlösers *in* der Schöpfung, und wenn wir darauf die dynamisch-geschichtliche Seite ins Licht rücken, so fragen wir nach der *Bedeutung* des Erlösers *für* die Schöpfung.

---

[1]) S. das Urteil über die denkerische Leistung der Apokalyptiker Alb. Schweitzers, Mystik des Paulus, S. 76.

Hauptteil IIa.

Die Stellung des Messias im spätjüdischen Weltbild.

Das erste, immer wiederkehrende Stichwort für die Wesensart des spätjüdisch-apokalyptischen Messias ist von der auffälligen Transzendenz hergenommen, die dieser Gestalt im Gegensatz zur altisraelitisch-prophetischen Erlösererwartung eigen ist. Man spricht von dem „transzendenten Messias-Menschensohn“ im Unterschied zum „irdisch-natürlichen Davidspross“[1]). Es zeigt sich nun allerdings bald, dass damit noch nichts Entscheidendes gewonnen ist. An und für sich liegt nämlich in der blossen neuen, d. h. transzendenten Form der Messiasgestalt im späteren Judentum noch kein besonderes Problem. Man muss die Messianologie nur im Zusammenhang der durchgehenden Entwicklung des jüdischen Denkens im allgemeinen sehen[2]). Offenkundig macht nämlich dieses im ganzen eine analoge Wandlung durch von diesseitig konkretem Denken zu einer mehr und mehr spekulativen, transzendenten Anschauungsweise. Es handelt sich bei diesem Prozess offenbar um eine Sublimierung und Spiritualisierung, welche die allgemeine geistige Entwicklung der hellenistischen Jahrhunderte kennzeichnen und wie sie bei dem Intellektualismus einer wesentlich gesetzlichen Religion noch besonders verständlich erscheint. Zugleich mag allerdings gerade hier der Parsismus eine wichtige Rolle als Anreger und Förderer gespielt haben. So wurden schliesslich die Thora, die Stiftshütte, das neue Jerusalem, der Garten Eden und andere Heilsgüter des jüdischen Volkes zu präexistenten Wesenheiten, von Anbeginn der Welt her in herrlichem Glanz geschaffen und zur Offenbarung am Ende der Zeiten, am Tage Jahwes, „aufbewahrt“[3]). Von diesem Zug, der die besonderen Güter Israels vor der unheimlichen Macht geschichtlicher Zerstörung sicherte und gleichsam im Himmel verankerte, musste in jedem Falle auch die Gestalt des Messias ergriffen werden. Dies war um so eher möglich, als ohnehin die frühere, „diesseitige“ und „natürliche“ Erwartung durchaus nicht im Sinne des modernen, wissenschaftlichen Naturbegriffes gegen die Transzendenz geistiger Wesenheiten abgeschlossen war. Ist doch für das gesamte vorwissenschaftliche Denken, wie es auch in Altisrael herrschte, der geheimnisvolle Zusammenhang alles

natürlichen und geschichtlichen Geschehens mit dem mehr oder weniger freien Walten geistiger Mächte selbstverständlich. Schon die Sprache des A. T. sowie die Selbstverständlichkeit der Wunder zeigen zum mindesten, dass es einen durch die Erkenntnis der Naturgesetze prinzipiell von der Sphäre des Glaubens und Aberglaubens isolierten Naturbegriff noch nicht gab. Darum ist auch bei den israelitischen Propheten in der Vorstellung vom König der Endzeit die später spekulativ herausgestellte Transzendenz schon prinzipiell miteingeschlossen. Der Keim kam zur Entfaltung durch die zunehmende Differenzierung des Judentums, die „Geist“ und „Natur“ stärker trennen lernte, sowie durch die Berührung mit iranischem, dualistischem Denken. Infolge seiner Einsicht in die Zusammenhänge erklärt auch Gressmann[4]): „Man versteht zwar, wie der Messiaskönig der vorexilischen Zeit zu einem himmlischen Wesen werden musste, aber darum ist das Rätsel nicht gelöst, warum dieser Gott ausgerechnet den Titel ‚Mensch‘ erhält und warum er gerade mit den Zügen ausgestattet wird, die wir kennen gelernt haben.“

Während nun aber Gressmann von hier aus den an sich notwendigen Weg historischer Forschung über die Elemente der „Ausstattung“ einschlägt, suchen wir den besonderen Charakter des Lebens zu erfassen, kraft dessen diese Elemente zu bestimmten Gestaltungen im Judentum zusammenwuchsen. Darum fragen wir, was geht überhaupt in der jüdischen Geistes- und Religionswelt vor, wenn der Messias ohne äusserlich deutliche Anknüpfung an die geheiligte Tradition vom „Davidspross“ in den Himmel erhoben und von dort her erwartet wird? Was besagt das Aufsteigen dieser, neuen Analogien rufenden Gestalt am Horizont der eschatologischen Hoffnung?

Zur Beantwortung dieser Frage leistet das Stichwort der Transzendenz die Dienste eines Ariadnefadens. Durch den Schöpfungsglauben erfährt der Begriff der Transzendenz im Judentum eine prinzipielle Verdeutlichung, während er in der übrigen vorchristlichen Welt vor allem durch den Mittelbegriff der Emanation in die unaktuell gewordene Ferne philosophischer Spekulation führt. Die übersinnliche Welt erscheint dort entweder als eine Fülle mehr oder weniger mächtiger, geistiger Wesenheiten oder als indifferenter und vor allem letzten Endes dem Universum doch wieder immanenter Urgrund des Seins und Lebens. Anders

im Judentum: Hier gibt es eine theologisch bestimmte Grundlage auch des weltanschaulichen Denkens, durch die es sich gegenüber allem umgebenden Heidentum selbstbewusst abgrenzt: Das Judentum lebt im strengen Monotheismus, und zwar erhält derselbe seine bündige Form durch den immer stärker betonten Gedanken, dass der eine, einzige Gott alleiniger, souveräner Schöpfer des Himmels und der Erde sei. Diese Form des Gottesgedankens beherrscht das theologische und religiöse Denken des Spätjudentums unbestritten und ausschliesslich. Zugleich verstärkt sich immer noch die Tendenz zur absoluten Transzendenz des Gottesbegriffes. Immer radikaler wird der Abstand des Menschen von Gott gesehen. Dadurch erhält dann die Zwischenwelt der Engel, Dämonen und Geister vermehrte Bedeutung für die praktische Frömmigkeit. Hier drängt sich alles zusammen, was das Judentum noch mit der freieren, „unreinen" heidnischen Denkweise vom Übersinnlichen verbindet. So ergibt sich die im späteren Christentum bewahrte prinzipielle Dreiteilung der Sphären geistiger Wesenheit: Gott in ewiger Vollkommenheit, die geschaffenen Geister und die geistleiblichen Menschen. Während jedoch später das christliche Denken diese Stufenordnung vielfach im monistischen Sinn neuplatonischer Spekulation ausdeutete, verharrten die massgebenden Kreise, vor allem des palästinensischen Judentums der hellenistischen Zeit auf dem festen Grunde des durch den Schöpfungsgedanken geformten Dualismus. Die Reinheit und Grösse dieses Gedankens bildete geradezu das Rückgrat des akzentuierten jüdischen Selbstbewustseins, wie es sich unter den mannigfaltigsten Formen, auch im Diasporajudentum, gegenüber den Versuchungen des späthellenistischen Synkretismus immer wieder bewährt und erhärtet hat. Auf dem Wege über das Christentum hat dieser Gedanke eine unermessliche Bedeutung gewonnen. Doch auch schon an der Apokalyptik bewährte er seine Kraft. So unklar immer das Verhältnis dieser Strömung nachprophetischer Offenbarung zum offiziellen Judentum, besonders dem der pharisäischen Richtung, im einzelnen sein mag, klar ist, dass die genannte prinzipielle Rangordnung geistiger Wesenheiten in der Apokalyptik unverbrüchlich in Geltung steht. Ja mehr noch: die genannte Tatsache ist keineswegs etwa nur eine zufällige Eigenschaft der Apokalyptik, sie ist vielmehr einer ihrer Grundpfeiler selber. Ohne die souveräne

Schöpfermacht des einen, einzigen Gottes ist diese Form des Einblickes in die Weltgeheimnisse wie des Überblickes über den einheitlichen Weltgeschichtsplan gar nicht möglich. Echnatons monotheistische Reform in Ägypten war ohne geschichtliche Folgen geblieben; zur Zeit, da die jüdischen Apokalypsen entstanden, konnte kein Chaldäer, Grieche oder Ägypter, ja auch kaum ein Parse in gleicher Eindeutigkeit allumfassende Offenbarung aus *einer* Quelle, ungehemmte Leitung alles Geschehens durch *eine* allmächtige Hand fassen und bekennen, wie es die jüdischen Apokalyptiker durchgehend getan haben.

Wenn man diese besondere Situation im derzeitigen Judentum beachtet, so springt die spezielle Problematik in die Augen, die in der transzendenten Messianologie der Apokalyptik beschlossen liegt. Ist nämlich in der Transzendenz von vorneherein gerade nicht Platz für alle erdenklichen Kombinationen und Spekulationen, so stellt sich die Frage: Was ist der Erlöser, wenn er transzendent, d. h. also mehr ist, als irgendein Mensch als solcher jemals sein kann? Innerhalb des Judentums scheint nur eine Antwort konsequent zu sein: Der Erlöser der Apokalyptiker ist ein Engel. Dazu scheint zunächst zu stimmen, dass allgemein in der Apokalyptik die Engel stark hervortreten. Vor allem erscheinen sie als Mittler der Offenbarungen. Darüber hinaus kennt jedoch besonders das Buch Henoch eine reichausgeführte Angelologie. Warum sollte nicht an die Stelle des in seinem methaphysischen Wesen unbestimmten Messias der alten Zeit die dem neueren Denken besonders fassliche Grösse eines solchen himmlischen Wesens getreten sein? Tatsächlich ist diese Auffassung wiederholt vertreten worden. So erklärt z. B. Albert Schweitzer[5]) vom „zukünftigen Reich“ bei Daniel: „Ein Engelfürst herrscht darin über die Menschen, die durch die Auferstehung übernatürliche Wesen geworden sind“, und fährt dann fort: „Diese Danielische Eschatologie übernimmt das Buch Henoch und führt sie aus. Einen Messias kennt es ebensowenig wie das Buch Daniel.“ Will man überhaupt innerhalb des für einen Juden Möglichen den Messias-Menschensohn metaphysisch-statisch einordnen, so scheint nach dem oben Gesagten keine andere Lösung in Betracht zu kommen. Trotzdem führt dieser Weg nicht zum Ziel. Die verlockende Vereinfachung, durch welche dieser Weg für sich einnimmt, übersieht eine ganze Reihe von Tatsachen und bringt die rätselhafte Gestalt

zu rasch statisch unter, indem er Unbekanntes einfach auf Bekanntes reduziert.

Zunächst kommen die Schwierigkeiten in Betracht, die sich aus der Ausdruckweise der vorliegenden Texte ergeben. Sie bieten vor allem *kein* direktes Zeugnis für die Gleichung Menschensohn-Engelfürst.

Dan. 7, 13 bietet keinen Anhaltspunkt, und das Sicherheben Michaels, des grossen Engelfürsten, der das Volk beschützt (Dan. 12, 1—3), geht noch nicht auf das Aufreten des Messias, es gehört zur Vorbereitung des Endes, etwa analog den Plagen der Apokalypse Johannes', die auch durch Engel ausgegossen werden, oder auch dem Wirken der 70 Hirten Henoch 89, 59 ff. Der Gedanke, dass wichtige Ereignisse der irdischen Geschichte durch Engelmächte bewirkt und ausgelöst werden, kehrt auch sonst immer wieder.

Hen. 39, 6[6]) ist nur indirekt vom Wohnen des „Auserwählten der Gerechtigkeit und der Treue" in der Nähe der Engel die Rede, während zugleich eine direkte Beziehung zu den nicht als Engel zu verstehenden „Auserwählten und Gerechten" und dem „Herrn der Geister" selber in Vers 7 angedeutet wird.

Hen. 40, 5 preist die Stimme des zweiten Angesichtsengels, (d. i. einer jener vier Engel, die das Angesicht Gottes sehen), „den Auserwählten und die Auserwählten".

Hen. 46, 1 wird das Aussehen des Menschensohnes ausdrücklich mit der Anmut der Engel nur verglichen. Hen. 48, 3 wird die vorweltliche Erschaffung des Menschensohnes in ausdrücklicher Einzigkeit betont, „vor der Sonne und den Sternen des Himmels". Auffällig erscheint in gewissem Sinne allerdings die alleinstehende Stelle Hen. 51, 4; doch auch sie besagt direkt nur, „alle werden Engel im Himmel sein". Auch biegt Vers 5 den Gedanken wieder um, indem er vom neuen, seligen Wandel der engelgleichen Gerechten auf Erden handelt[7]).

Hen. 61, 6 ff. bietet eine Huldigung aller himmlischen Wesen vor der einzigartigen Gerechtigkeit des Auserwählten.

Ausdrücklich von den Engeln distanziert erscheint schliesslich der Messias in seiner Eigenschaft als Richter, Hen. 41, 9: „Weder ein Engel noch eine Gewalt vermag es zu ‚hindern', weil er ‚einen Richter' für sie alle ‚bestimmt' hat, und er richtet sie alle vor ihm'.

Weitere Stellen im Henochbuch, die sich auf das Verhält-

nis des Menschensohnes zu den Engeln beziehen, gibt es nicht. Test. Levi 18 erwähnt nur die Freude der Engel über den neuen Priester-Erlöser.

In der Baruch-Apokalypse und im IV. Esra findet sich überhaupt im Wortlaut der Texte keine Andeutung einer Beziehung zur Engelwelt. Ebensowenig ist von einer solchen die Rede in den wenigen messianischen Stellen der Sibyllinen.

Somit ist das aus den Texten sich ergebende Bild für die Gleichung Menschensohn-Engelfürst eher negativ. An Stelle positiver Beziehungen wird im Gegenteil in den überhaupt in Betracht fallenden Stellen stets ausdrücklich unterschieden zwischen dem Menschensohn und der Sphäre der Engel. Die grösste Annäherung liegt vor in jenem „bei den Engeln", das vom Wohnsitz des präexistenten Auserwählten ausgesagt wird, der aber zugleich auch als „unter den Fittichen des Herrn der Geister" bezeichnet wird (Hen. 39, 7).

Eine weitere Schwierigkeit für die These von der Engelnatur des Erlösers liegt in den sämtlichen für denselben in den apokalyptischen Schriften überlieferten Namen. Kein einziger verrät eine diesbezügliche Anspielung oder Herkunft. In den Namen liegt im Gegenteil die grösste Annäherung des Messias an die Menschensphäre vor. Wer wollte auch aus dem blossen Wortlaut des „bar enasch". Dan. 7, 13, einen Beweis für die Engelnatur des „Menschengestaltigen" entnehmen. Die dem Erlöser im Henochbuch gegebenen Namen sind alle nur von der Menschenwelt her verständlich[8]). Das gleiche gilt, zum mindesten in rein sprachlicher Hinsicht, für den „Stern des Friedens", den „neuen Priester" der Testamente Juda und Levi, sowie die Bezeichnungen „jener Menschensohn", Mensch und Messias bei Baruch und IV. Esra[9]). Über diese Schwierigkeiten hinaus, die sich aus den Texten in ihrem heutigen Wortlaut ergeben, stehen der genannten Hypothese aber auch noch positive Gründe entgegen.

Da ist zunächst zu beachten, dass für den Juden die Ordnungen von Tier, Mensch und Engel durch keinerlei kosmogonische Willkür, sondern allein durch das Wort und den ordnenden Willen des Schöpfers selbst gesetzt sind. So unnatürlich darum jederlei Verschiebung und Missachtung dieser Grenzen in bezug auf das Verhältnis von Mensch und Tier gegenüber seiner Geläufigkeit im Heidentum jedem Juden war, so fremd

musste ihm folgerichtig im Erlösungsgedanken die direkte und entscheidende Einmischung der Engelwelt in das Erdenschicksal sein. Wenn auch in anderen Zusammenhängen, so wird doch Hen. 69, 2—25 alle Verderbnis geradezu auf die Gottes Ordnung widersprechende Einmischung der Engel in die Menschengeschichte zurückgeführt. Das Judentum zeigt sich auch hier wieder spröde, wo das umgebende, synkretistische Heidentum der späthellenistischen Zeit keine Bedenken trug. Wie Mensch und Tier muss auch der Engel in seinem Stand und Beruf bleiben. Wohl hat er Dienste am Menschen auf Erden zu leisten. Es ist dies sogar diejenige Seite, durch welche seine Existenz für den Menschen allein aktuell wird; dennoch ist sie vom Daseinssinn des Engels aus gesehen episodenhaft und peripherisch. Und damit berühren wir den Hauptgrund, der gegen die Gleichung Menschensohn-Engelfürst spricht: Es ist die entscheidende Zweckbestimmung vom Schöpfer her, die den Messias von der Kategorie des Engels trennt. Immer wieder zeigt sich [10]), dass, neben dem Dienst eines Boten und ausführenden Organs göttlicher Willensentscheide, als der zentrale Sinn der Existenz des Engels der lobende, anbetende, ewige Gottesdienst im Himmel zu gelten hat. Ein ganz anderes Bild bietet im Vergleich dazu die Zweckbestimmung des Messias-Menschensohnes. In charakteristischer Weise heisst es z. B. von ihm, er sei von Gott „aufbewahrt“ [11]). Dieser begriffsgeschichtlich interessante und wichtige Ausdruck markiert aber jedenfalls einen deutlichen Unterschied im Verhältnis zur Sphäre des Engels. Für einen solchen wäre die Angabe, er werde aufbewahrt, doch sehr unwahrscheinlich, da er ja von vorneherein schon an seinem Ort durchaus im Sinne der ungefallenen Schöpfung eingeordnet ist in die himmlische Welt, aus deren Ordnung er nur selber fallen oder auch gelegentlich herabgesandt werden kann. Der präexistente „Auserwählte“ hat jedoch seine Bestimmung noch nicht erreicht. Er wird zu seiner Zeit offenbart werden, und zwar vor allem den Menschen, während er jetzt nur wenigen, der himmlischen Gemeinde der Gerechten und wenigen irdischen Auserwählten, andeutungsweise bekannt ist [12]). Übrigens deutet seine bei Henoch geläufigste Bezeichnung als des „Auserwählten“ notwendig auf einen vorgefassten, noch auszuführenden Plan hin, und nach allem, was sonst die Apokalyptik bietet, ist es ganz klar, dass dieser Plan das Werk der irdischen Erlösung der Menschen-

welt ist. Weiter ist von dem Auserwählten vielfach in deutlicher Beziehung zu einer Mehrzahl von Auserwählten die Rede, unter welch letzteren aber sicher die „gerechten“, zum Heile prädestinierten Menschen zu verstehen sind.

Während so alle äussern Anzeichen gegen die Engelnatur des Erlösers sprechen, kommt nur ein „argumentum e silentio“ für dieselbe in Betracht. Jede transzendente Messianologie schliesst prinzipiell in sich eine Problematik ein, wie sie für das christliche Denken im klassischen Thema der Fleischwerdung des Logos gegeben ist. Da nun die Apokalyptik sich in dieser Richtung sozusagen überhaupt nicht äussert, könnte dieses Schweigen als Eingeständnis der Engelnatur aufgefasst werden. Wie die Engel bei allen Visionen und Offenbarungen zwar vorwiegend menschliche Gestalt tragen, aber in ihr nur „erscheinen“, so könnte der Wortlaut der meisten Visionen die Auffassung nahelegen, das Erscheinen des Messias sei ebenso „doketisch“ gemeint[13]). Tatsächlich werden in den Texten keine Andeutungen gemacht, die über Geburt und „Menschwerdung“ des Messias Licht verbreiten, mit Ausnahme von zwei Stellen, die sich auffallend gegensätzlich zueinander verhalten. Testament Joseph, Kap. 19, heisst es: „Ich sah inmitten der Hörner (sc. des den Stamm Juda repräsentierenden Rindes) eine Jungfrau, die hatte ein buntes (oder: linnenes) Gewand an, und aus ihr ging ein junger Widder hervor, und zu seiner Linken war etwas wie ein Löwe, und alle Raubtiere und Kriechtiere griffen ihn an, aber der junge Widder besiegte sie und vernichtete sie[14]). Anderseits heisst es IV. Esra 12, 32: „Der Löwe aber . . . das ist Christus, den der Höchste aufbewahrt für das Ende der Tage, der aus dem Samen Davids erstehen und auftreten wird, um zu ihnen zu reden . . .[15])“ Gressmann erklärt a. a. O. die erste Stelle aus ägyptischen Vorstellungen über die Himmelsgöttin. Für uns kommt hier nur die Frage in Betracht: Steht die „Jungfrau mit dem Widderlamm“ wirklich im prinzipiellen Gegensatz zur von Esra bezeugten irdisch-natürlichen Vorstellung? Dazu ist zu sagen, dass für beide Stellen eine deutliche Anlehnung an den Stamm Juda und damit die davidische Hoffnung vorliegt. Unbeschadet der Möglichkeit ägyptischen Ursprungs der mythologischen Elemente scheint darum das jetzt vorliegende Bild vom Apokalyptiker in Anlehnung an die Offenbarungsautoritat von Jes. 7, 14, die Geburt des Immanuel, geformt zu

sein, zumal auch der folgende Text eine doppelte Anspielung auf Jes. 1, 8 und Dan. 2, 44 und 7, 14 zu enthalten scheint[16]). Abgesehen von diesen zwei Stellen wird das Offenbarwerden des Messias ohne Anspielungen auf seine Geburt als wunderbar, plötzlich und auch in der textlichen Form häufig abrupt und seltsam unvorbereitet beschrieben.

Es herrscht die gleiche Unklarheit wie über die Form der Wirksamkeit auf Erden. Denn sicher wird man zunächst gut tun, sich für die eigentliche Meinung der Apokalyptiker selber nicht zu rasch und zu eng einfach an den bildhaft-symbolischen Ausdruck der Visionen zu halten. Es handelt sich dabei doch grundsätzlich um bildhaft-künstlerisches Denken, so wenig diese Bilder uns ästhetisch befriedigen mögen. So wenig Blitz und Löwe, Quelle und Farren direkt gemeint sein können, braucht das für andere, der Menschensphäre näherstehende Beschreibungen der Fall zu sein, z. B. für das vielbeachtete „Fliegen des Menschensohnes an den Wolken des Himmels entlang". Wird ja doch überdies in den meisten Bildern Vergangenes — und zwar auch für das Bewusstsein der Apokalyptiker „natürlich" Vergangenes — in der gleichen „unnatürlichen" Form geschildert wie die durch die Vision zu erhellende Zukunft. Deshalb ist es nicht anzeigt, den Sinn der Apokalyptik einseitig aus ihrer besonderen Bildersprache zu konstruieren[17]). Somit ist der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, dass die Apokalyptiker sich selber auch dann keines Gegensatzes zur alten prophetischen Hoffnung bewusst zu sein brauchen, wenn man heute historisch-sachliche Unterschiede, z. T. sogar solche prinzipieller Art, konstatieren muss. In diese Richtung weist auch die Bemerkung Boussets, dass zum mindesten in literarischer Hinsicht der Übergang vom „Prophetismus" zur Apokalyptik ausgesprochen fliessend sei[18]). Andererseits zeigen etwa die Sprüche der jüdischen Sibylle eine so weitgehende Anpassung an die heidnisch-hellenistische Sprechweise, ohne Preisgabe der jüdischen Kerngedanken, dass man sich allgemein vor Überbetonung des sprachlichen Ausdruckes für die Erklärung der Apokalyptik wird hüten müssen. Wenn sich also in Bezug auf die Geburt des transzendenten Menschensohn-Messias nichts Bestimmtes sagen lässt, so darf wenigstens das Schweigen der Apokalyptiker über diesen Punkt nicht für die Engelnatur des Messias in Anspruch genommen werden.

Ausschlaggebend bei diesem Für und Wider scheint jeloch das schon berührte Hauptargument: Im Gegensatz zum Vesen eines Engels erfüllt der Messias seinen Existenzsinn erst, indem er in die entscheidende Beziehung zur Menschenvelt und Menschengeschichte tritt, sei es im Endgericht, wie es besonders bei Henoch sich darstellt, sei es im Umbruch der Zeiten, der grossen Wende für Israel und die Weltgeschichte, vie es für Baruch und Esra vorzugsweise sich darstellt. *Präexistenz*, wie sie ihm zugeschrieben wird, bezieht sich ja notvendig auf Existenz, die hier jedenfalls keine andere als eine rdische sein kann. Ein „präexistentes Engelwesen" aber ist ein offenkundiger Nonsens.

Schliesslich ist es noch sehr bezeichnend, dass in den Texten fast ausnahmslos alle messianischen Stellen sich im Zusammenhang finden mit jener für das Bild des Messias offenbar konstitutiven Beziehung zum irdischen Geschehen. Was wir überhaupt von der metaphysischen Wesenheit des Messias erfahren, muss aus Aussagen erschlossen werden, die, ohne diese Problematik zu berühren, von sich aus immer nur auf das geschichtliche Wirken abzielen.

Ist nun aber klar geworden, dass der Messias-Menschensohn kein Engelwesen sein kann, so gewinnen jene Züge erst recht Bedeutung, in denen sein Bild über alles einem Engel Angemessene deutlich hinausragt. Dieses Hinausragen ist ein doppeltes: Es zeigt den Erlöser erhoben bis auf Gottes Thron, es zeigt ihn aber auch hinabgezogen auf die Erde, wo die Menschen mit ihm essen, sich schlafenlegen und erheben bis in alle Ewigkeit (Hen. 62, 14). In dieser Tatsache wird die eigenartige Spannung offenbar, die das spätjüdische Messiasbild beherrscht. Was besagt, was bedeutet sie?

Die historische Entwicklung der jüdischen Messianologie hatte man schon längst von der Spannung beherrscht gesehen, in welche der transzendente „Menschensohn" zum altprophetischen Idealkönig trat. Ferner ist man für die spätere Zeit des nachexilischen Judentums immer wieder aufmerksam geworden auf das Nebeneinanderbestehen eines „modernen" apokalyptischen Bildes und der althergebrachten Erwartung. Man hat eine weitere Spannung verspürt zwischen dem Universalismus der „reinen" Apokalyptik und der partikularistischen nationalen Hoffnung und hat die Spuren dieses Gegensatzes

auch im apokalyptischen Messiasbild entdecken wollen. Aus all diesen tatsächlich mehr oder weniger stark vorhandenen und wirksamen Spannungen lässt sich jedoch die oben angedeutete, fundamentale Spannung im apokalyptischen Messiasbild nicht ableiten. Bei ihnen handelt es sich in verschiedenen Formen im Grunde um den Gegensatz der „nationalen“ zur „universalen“ Eschatologie. Nun sind aber die Begriffe „national“ und „universal“ beide von unserer modernen Zeit an jene alten Verhältnisse äusserlich herangetragen und werden der geistigen Situation im Judentum keineswegs gerecht. Das zeigt sich schon an den wiederholten Klagen jener Forscher, die das genannte Begriffspaar mit Nachdruck verwenden: Immer neu breche der enge Nationalismus durch und zerstöre die Erhebung zu reinerem, universalem Denken[19]). Auch die Umkehrung im Wertverhältnis beider Begriffe, wie sie bei Josef Klaussner, dem Zionisten, vorliegt, beseitigt den Fehler noch nicht[20]). Nationalismus und Universalismus im modernen, jede dieser Richtungen verabsolutierenden Sinne konnte es weder in Altisrael noch im späteren Judentum geben. Es war eine beide überragende Grösse vorhanden, die unlöslich mit der Existenz und dem Bewusstsein des israelitisch-jüdischen Volkes verbunden war[21]). Die Erwählung des Volkes durch Jahwe ist der Boden, auf dem allein jüdischer Nationalismus und jüdischer Universalismus sich erheben konnte. Die beiden letzteren Begriffe haben deshalb nur den Wert von Ordnungsprinzipien; zur Erklärung der lebendigen Motive reichen sie nicht hin.

Schon Daniel zeigt in allen Formulierungen und bildhaften Darstellungen eine solche Ausgeglichenheit nationaler und universaler Tendenzen, dass die ganze These eines langsamen, mühseligen Annäherungsprozesses beider Richtungen durch diese Tatsache erschüttert wird. Nur für ein vom lebendigen Ganzen des Judentums gelöstes, seiner Eigenart nicht recht bewusstes Denken konnte es rein nationale oder rein universale Motive geben; jeder tiefere Geist im Judentum aller Zeiten hat sein Volk und seine geschichtliche Existenz letzten Endes immer nur als geistig-religiös bedingte Grösse begreifen können, deren Keimzelle die absolute Auszeichnung vor jeder anderen nationalen Existenz in der Erwählung darstellt. Von der geistig lebendigbewegten Seite des Judentums aus sind also Universalismus und Nationalismus nur verschiedene Äste an einem

Stamm und begründen somit auch in der Messianologie keine gegensätzliche Spannung, wie eine solche zwischen von Haus aus unvereinbaren Elementen entsteht. Die entscheidende, fundamentale Spannung im apokalyptischen Messiasbild ist nicht entstanden durch den Kompromiss verschiedener Strömungen, sie entspringt notwendig aus der Konzeption der Erlösergestalt selber. War ja doch schon die alte prophetische Erwartung, die als Bestandteil der heiligen Schriften für die Apokalyptiker jedenfalls autoritative Geltung besass, weder ausschliesslich noch primär national und natürlich-irdisch geartet. Andererseits haben wir gesehen, dass ein im wesentlichen ausserjüdischer Ursprung des transzendenten Messias-Menschensohns sich nicht mit Sicherheit nachweisen lässt. Ebensowenig ist jedoch in der allgemeinen Struktur des jüdischen Denkens ein Anlass für das Aufkommen einer ursprünglich und ausschliesslich rein übernatürlichen Erlösergestalt zu entdecken. Nach seiner ganzen Eigenart musste das Judentum, wenn es sich selbst treu blieb, immer nur alles von Jahwe erwarten, der sich ihm als der eine, einzige, wahre Gott und Schöpfer offenbart hatte. Logisch-konstruktiv ist darum Mowinckel im Recht, wenn er erklärt: „Der Messias ist von Haus aus neben dem König Jahwe überflüssig und insofern eine Art Doppelgänger Jahwes[22]).“ Kommt es also zu widerspruchsvollen Zügen im Gesamtbild, wie es tatsächlich der Fall ist, und will man nicht den Apokalyptikern selber alle denkende Durchdringung der Probleme ihrer Stoffe, Visionen und Traditionen absprechen[23]), so bleibt nur die Möglichkeit, in dem beschriebenen Tatbestand die Folge einer inneren Nötigung zu sehen, die es nicht zu harmonisch-ausgeglichener Gestaltung kommen liess.

Bevor wir jedoch diese geistige Zwangslage erfassen können, müssen wir ein genügendes Bild zu gewinnen suchen von dem Grade und dem Ausmass jener Spannung im spätjüdischen Messiasbild, welche durch die Grenzbegriffe Gott und Mensch bezeichnet ist. Sicher ist dabei zunächst, dass es sich noch nicht um die volle Spannweite handelt, wie sie später für das christliche Denken zum Problem wird; der spätjüdische Erlöser ist weder jemals mit Gottes transzendenter Majestät irgendwie identifiziert, noch an irgendeiner Stelle geradezu als Mensch schlechthin beschrieben[24]). Vielmehr zeigt er sich nur in eigenartiger, mehr oder weniger naher Beziehung zu beiden.

Dabei ist das Verhältnis auf der Seite der Annäherung zum Menschen vorwiegend als unklar zu bezeichnen. Schon bei Daniel findet sich gerade im Namen kein positiver Anhaltspunkt. Aufs Ganze gesehen, wird offenkundig ein irdisches, wenn auch wunderbares Reich erwartet, in dem entweder überhaupt keine monarchische Spitze gedacht oder zum mindesten eine solche in keiner Weise betont wird. Bei Henoch wiederum tritt der Gedanke des irdischen Reiches vor dem des Gerichtes auffallend zurück. Immerhin heisst es Kap. 45, 4: „Ich werde meinen Auserwählten in ihrer Mitte wohnen lassen“ (sc. nach Verwandlung von Himmel und Erde). Kap. 48, 4 ist die Rede vom „Stab der Gerechten und Heiligen“, dem „Licht der Völker“ und der „Hoffnung derer, die im Herzen betrübt sind“. 51, 5 scheint wiederum die verklärte Erde den Auserwählten und die Auserwählten zu vereinigen. Mit besonderer Deutlichkeit wird dieser Gedanke Hen. 62, 14 ausgesprochen: „Sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit.“ Auch Hen. 71, 17 tritt die gleiche Anschauung hervor[25]): „So wird Länge der Tage bei jenem Menschensohn sein, und die Gerechten werden Frieden haben und seinen geraden Weg wandeln...“ In der grossen Tiervision über die Geschichte des auserwählten Volkes ist die Gleichartigkeit des Messias mit den Menschen fast vollständig, indem alle Menschen schliesslich werden, was der Messias schon ist, welcher seinerseits wieder im Bilde den Erzvätern gleichgestellt wird.

In den messianischen Stellen der Testamente Levi und Juda ist die Menschlichkeit des Erlösers ebenfalls stark betont. „Der Stern des Friedens wird unter den Menschen ruhig wandeln[26])“. Auch der „neue Priester“, Test. Levi 18, ist in seinem Wirken durchaus an die Erde gebunden. In der Baruchapokalypse findet sich keine hierhergehörige Stelle. Transzendenz und Immanenz, Universalismus und Nationalismus sind hier ähnlich ineinander verschlungen wie bei Daniel. IV. Esra 7, 29 dagegen stirbt der Messias am Ende der 400 Jahre währenden messianischen Zeit mit „allen, die Menschenodem haben“. IV. Esra 11, 37 ist zwar nur die Menschenstimme des in der Adlervision aus dem Walde hervorbrechenden Löwen hervorgehoben, doch in der Erklärung dazu, Kap. 12, 32, heisst es geradezu: „Das ist der Christus, den der Höchste bewahrt hat für das Ende der Tage, der aus dem Samen Davids erstehen und auftreten wird . . .[27])“

Die Sibyllinen wiederum sprechen unter deutlicher Anspielung auf die davidische Messiastradition von der grossen, „vom Himmel kommenden“ Erlöserpersönlichkeit[28]). So bleibt auf der ganzen Linie eine grosse Unklarheit bestehen über die genaue Form der Beziehung des Messias zur Menschenwelt. Typisch für die hier liegende Schwierigkeit ist die Formulierung: „Ich (Gott) und mein Sohn werden uns mit ihnen (sc. den Gerechten) für immer auf den Wegen der Wahrheit während ihres Lebens verbinden[29]).“ Gerade in diesem Zitat zeigt sich zugleich auch der andere Pol der Spannung: Der Erlöser steht in einem ganz besonderen Verhältnis zu Gott. Dieses Verhältnis ist nach den Texten zwar weniger unklar als das soeben besprochene der menschlichen Seite, es liegen immerhin direkte Aussagen darüber vor; dafür ist es jedoch im höchsten Masse problematisch innerhalb des allgemeinen, jüdischen Rahmens und im Zusammenhang mit der gleichzeitigen Annäherung des Erlösers an die Menschensphäre.

Allerdings ist festzustellen, dass die letzte Grenze der absoluten Majestät des Schöpfers durchgehend respektiert erscheint. Deutlich tritt schon in der Wortwahl die Grundauffassung zu Tage, dass alles, was der Messias ist und hat, von Gott kommt, ihm gegeben wird, sei es bei seiner „Offenbarung“ vor den Menschen, seinem Erscheinen vor dem Höchsten zum Gericht oder schon vor Grundlegung der Welt[30]). Gott als alleinige, letzte Quelle aller Aktivität des Guten bleibt somit unangetastet. Dennoch ragt die Gestalt des „Auserwählten“ oder wie immer sie im einzelnen Fall bezeichnet sein mag, überraschend hoch hinauf am Throne der Majestät. Es wird ihr nicht nur *ge*geben, wie es noch Dan. 7, 14 zunächst den Anschein hat, wo vom blossen Erscheinen vor dem Höchsten die Rede ist (s. auch Hen. 52, 9), sondern charakteristischerweise auch *über*geben, was im gleichen Vers bei Dan. in der ewigen Dauer der Macht und des Reiches schon angedeutet ist, zum klaren Ausdruck aber erst bei Henoch gelangt. Hen. 45, 3 erscheint zum erstenmal der erstaunliche Ausdruck: „‚Mein‘ Auserwählter wird auf dem Throne der Herrlichkeit sitzen und unter ihren Taten eine Auslese treffen . . .“ Hen. 46, 1 ist „bei dem betagten Haupt ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war und sein Antlitz voll Anmut gleich wie eines von den heiligen Engeln“. Von demselben erklärt V. 3 der

Engel dem fragenden Henoch: „Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart; denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt, und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit übertroffen ...“ Hen. 48, 3, der klassischen Stelle für die Präexistenz, ist nicht einmal ausdrücklich von der vorweltlichen Erschaffung des Menschensohnes, sondern nur von der „Nennung seines Namens vor dem Herrn der Geister“ die Rede, was jedoch den Erlöser jedenfalls noch nicht zum ungeschaffenen Wesen macht[31]). Der Präexistenz entspricht jedoch der Gedanke von Hen. 48, 6: „Er wird bis in die Ewigkeit vor ihm sein[32]).“ Aber auch in bezug auf das irdische Wirken erscheint der Menschensohn im gleichen Kapitel ganz an der Seite des Herrn der Geister: „Die Könige der Erde und die Starken, die das Festland besitzen,“ werden in die Hände der Auserwählten übergeben werden ... „Niemand wird da sein, der sie in seine Hände nähme und aufrichtete, weil sie den Herrn der Geister und seinen Gesalbten verleugnet haben[33]).“ Sehr weit geht auch Hen. 49, 2b ff., besonders durch die dunkle Formulierung: dass in ihm, sc. dem Menschensohne, „wohne der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind[34])“. Die Erklärung der Stelle hängt an der Frage, was hier unter Geist gemeint sei. Es scheint immerhin ein schon weitgehend intellektualisierter Begriff des Geistes vorzuliegen, so dass man wohl kaum zu den primitiven ägyptischen Analogien Gressmanns hinabzusteigen braucht, so interessant die Perspektive sonst sein mag. Jedenfalls ist überragende, göttlicher Allmacht und Allwissenheit sich nähernde Eigenart vom Menschensohn ausgesagt: V. 4 fährt fort: „Er wird die verborgenen Dinge richten, und niemand wird eine nichtige Rede vor ihm führen können.“ Ähnlich heisst es Hen. 51, 3: „Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf ‚meinem‘ Throne sitzen, und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen; denn der Herr der Geister hat es ihm verliehen und hat ihn verherrlicht.“ Charakteristisch für die ganze religiöse Denkweise, die den Menschensohn da stehen sieht, wo streng genommen nur Jahwe erwartet werden dürfte, ist auch der Ausdruck Hen. 61, 5: „sich auf den Tag des Auserwählten stützen“. Das gilt auch von der Huldigung V. 6 „aller

oben im Himmel befindlichen Kräfte“ vor dem Messias, der auch hier von Gott auf den Thron seiner Herrlichkeit erhoben scheint und das Gericht hält, indem er die Taten mit der Waage misst. Derselbe Tenor beherrscht Hen. 62, 1 ff., wo nach der Huldigung des Himmels die der Erde gezeigt wird. Hen. 69, 27 steigert sich die Ausdrucksweise wenn möglich sogar noch, insofern als der Menschensohn nicht mehr nur auf den Thron der Herrlichkeit gesetzt wird, sondern sich selber darauf setzt, „und die Summe des Gerichtes wurde ihm übergeben, und er lässt die Sünder und die, welche die Welt verführt haben, von der Oberfläche der Erde verschwinden und vertilgt werden ... Von jetzt an aber wird nichts Verderbliches da sein; denn jener Mannessohn ist erschienen und hat sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt, und alles Böse wird vor seinem Angesicht verschwinden und vergehen; aber das Wort jenes Mannessohnes wird kräftig sein vor dem Herrn der Geister.“ Die besondere Problematik des Kap. 71 bei Henoch wurde schon oben erwähnt[35]). (S. o. Anmerkung 30.) Vielleicht ist jedoch das Rätsel ihrer Entstehung gerade zu verstehen aus der Spannung, in welche die sich als Postulat des Glaubens entfaltende jüdische Erlösungserwartung notwendig kommen musste: Ihr Pessimismus auf der Seite der natürlichen Geschichte und des Menschen gegenüber der Strenge ihres Gottesgedankens andererseits liessen der schaffenden Phantasie des religiösen Denkens keinen Spielraum für eine spekulativ-mythologische Soteriologie, und dennoch fand der unbefriedigte Trieb, die Erlösung sich vorzustellen, keine Ruhe. So mochte es zu solch bizarren Bildungen wie Hen. 71 kommen. Die letzte aus dem gesamten Henochbuch in Betracht fallende Stelle ist die schon oben herangezogene von Kap. 105, 2, wo der Ausdruck „Ich und mein Sohn“ auffallen muss[36]). (S. o. Anmerkung 8.)

Test. Jud. 24 wird eine durchaus analoge Anschauung erkennbar, wenn es heisst: „Der Stab der Gerechtigkeit wird den Heiden spriessen, um zu richten und zu erretten alle, die ihn anrufen[37]).“ Nicht sehr viel anders erklingt das gleiche Thema im Testament Levis, Kap. 18: Dem neuen Priester „werden alle Worte des Herrn enthüllt werden. Und er selbst wird ein Gericht der Wahrheit halten auf der Erde in einer Menge von Tagen ... wie ein König ... und er wird verherrlicht werden auf der Erde ... Dieser wird leuchten auf der Erde wie die

Sonne . . . Die Himmel werden sich öffnen, und aus dem Tempel der Herrlichkeit wird über ihn Heiligkeit kommen mit väterlicher Stimme . . . und die Herrlichkeit des Höchsten wird über ihn gesprochen werden, und der Geist des Verstandes und der Heiligung wird auf ihm ruhen . . . und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen und wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und wird den Heiligen zu essen geben von dem Holze des Lebens . . .[38]).“

Weniger ergiebig ist in dieser Hinsicht die apokalyptische Welt Baruchs und des IV. Esra. Immerhin heisst es Bar. 30, 1: „Und darnach, wenn die Zeit der Ankunft des Messias sich vollendet, wird er in Herrlichkeit (in den Himmel) zurückkehren[39]).“

Bar. 70, 9 erscheint das Gericht in den Händen des Messias: „Und alle, die sich retten und allen vorher erwähnten Gefahren entgehen . . ., die werden den Händen meines Knechtes, des Messias, überantwortet werden.“ Bar. 73 ff. ist wenigstens das zukünftige Heil in einen gewissen Zusammenhang mit dem Throne des Messias in seinem Reich gebracht. Kaum mehr Angaben bietet IV. Esra. Die Ausdrucksweise an den wenigen in Frage stehenden Stellen ist sehr knapp und zurückhaltend. In Gunkels Übersetzung von Kap. 7, 28 heisst es nach der Verheissung des neuen Jerusalem: „Denn mein Sohn, der Messias, wird sich offenbaren . . .“, und Vers. 29: „Mein Sohn, der Messias, wird sterben samt allen, die Menschenodem haben“. S. o. Anm. 9 und 8. Violets Übersetzung streicht „Sohn“ in Vers 28 und sagt Knecht in Vers 29. So lässt sich mit Sicherheit aus dieser Stelle für unsere Fragestellung nichts gewinnen. Aus der grossen Vision IV. Esra 13 tritt dafür aber übermenschliche Macht mit aller Deutlichkeit hervor, und in der Deutung wird diese Gewalt ausdrücklich auf die Erlöserqualität derselben bezogen, wodurch er notwendig der Sphäre göttlichen Wesens und Wirkens nahe gerückt wird. Auch hier wieder darf aus der Übersetzung Gunkels, wonach der „Mensch“ zugleich von Gott „mein Sohn“ genannt würde, kein anderer Schluss gezogen werden[40]).

Die sibyllinischen Orakel dagegen sind sehr zurückhaltend mit der Gottheit sich nähernden Prädikaten für den „König von Gott her“, den „himmlischen Mann“, der wie bei Daniel die ewige Herrschaft errichten wird, und die „Stadt, nach welcher Gott Verlangen trug, glänzender machte als die Sterne und die Sonne und den Mond“ und etwas wie den seiner Zeit wider-

göttlichen, babylonischen Turm in der Gottesstadt aufrichtet, nur diesmal zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes selber.

All diesen einzelnen Stellen gegenüber ist nun aber zu bemerken, dass man aus ihnen keine systematische Gesamtanschauung konstruieren darf. Wir können sie mit einer gewissen Sicherheit nur als verschiedene Ausdrucksformen einer der Erlöseridee im jüdischen Bewusstsein notwendigerweise immanenten Schwierigkeit werten; der grosse Helfer muss zu den Menschen stehen und doch von dem unnahbaren Gott immer mehr und mehr zu eigen erhalten: Er befindet sich notwendig und zugleich ausweg- und ruhelos in der Spannung zwischen der Sphäre Gottes und der Sphäre des Menschen. In diesem Sinne lässt sich vielleicht auch die bemerkenswerte Tatsache deuten, dass neben der bisher besprochenen, in den oben angegebenen Texten vorliegenden, ausgeprägten Messianologie in den gleichen Schriften immer wieder andere Stellen auftauchen, ja, dass es sogar ganze Apokalypsen aus der gleichen Periode gibt, bei denen der Messias in der Eschatologie überhaupt nicht vorkommt. Am auffallendsten ist dies in der sogenannten Assumptio Mosis, die in der längeren eschatologischen Rede nur das Wirken Gottes allein beschreibt. Eine text- und entwicklungsgeschichtliche Erklärung dieses Tatbestandes wird gewiss im einzelnen ihr Recht haben. Dennoch ist der ganze Sachverhalt zu auffällig, und es ist durchaus denkbar, dass hier wieder ein Ausfluss jener soeben deutlicher festgestellten Spannung vorliegt, die das apokalyptisch-messianische Denken durchzieht und hier in einer gewissen Reaktion gegen die fatale Nötigung, die den Messias am Thron der Majestät hinauftrieb, reagierte. Schon in den in diesem Hinauftragen des Messias besonders weitgehenden Bilderreden des Henoch ist es ja auffällig, dass an einigen Stellen Gott noch behält, was an anderen Stellen der gleichen, im wesentlichen sicher einheitlich konzipierten Reden dem Menschensohn und Auserwählten zugesprochen wird[41]). Schon Daniel ist für das Nebeneinander einer messianischen und einer unmessianischen Eschatologie typisch. Darum ist man sogar so weit gegangen, ihm alle eigentliche Messianologie abzusprechen[42]). Überhaupt muss man sich aber darüber klar bleiben, dass die Messianologie der Apokalyptik textlich keineswegs auf einem in Vergleich zum überhaupt vorhandenen Schrifttum besonders breiten und ansehnlichen Fundament ruht.

Dennoch bestärkt das Nachdenken über die Stellen, an denen die Messiashoffnung aufleuchtet, die Überzeugung, dass gerade hier das Herz der Apokalyptik schlägt, wie auch gewiss heute noch das Messianologische in der Apokalyptik am tiefsten das Interesse an dieser Literatur wachzuhalten vermag. Und wahrlich, es ging in dieser Hoffnung nicht um irgendeine Nebenfrage, sondern für den Seherblick der Apokalyptiker um die Existenz des Volkes und den Sinn seiner Geschichte. Wie nach stürmischem Regentag letzter Abendglanz in geheimnisvollem Schein durch den Riss der Wolken in die verfinsterte Welt leuchtet als Kunde und Trost einer höheren Welt des Lichtes, so strahlte aus der versunkenen Zeit altprophetischer Offenbarung über der Verzweiflung eines durch den harten Gang der Geschichte in seinen Grundfesten an sich irrewerdenden Volkes die messianische Hoffnung, so tröstete der von den verschiedensten Seiten her gesicherte Gedanke, dass der Weg des auserwählten Volkes dennoch im wiederhergestellten vollen Glanz der verlorenen Schechina und im endlichen Sieg der Herrlichkeit Gottes enden müsse. An allem Menschenmöglichen konnte man verzweifeln, um so leidenschaftlicher klammerte sich dabei aber der Glaube an die unausbleibliche übernatürliche Hilfe, den Entsatz für die belagerte Stadt Gottes. Dieses ganze Erlösungsbedürfnis geht nun aber charakteristischerweise nicht auf die Seele des Einzelnen, sondern auf die nationale, irdisch-leibliche Wirklichkeit des Menschen, auf seine Existenz als Glied im Ganzen der Geschichte. Soll darum wirkliche Erlösung geschehen, so muss jemand in die Geschichte treten als ihr Herr, Richter und Vollender.

Wie konnte indessen das Judentum auf seinem Boden für die volle Erfassung und Umschreibung dieser Gestalt eine statisch-gültige Formel metaphysischer Zugehörigkeit finden[43])? Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass sich dieselbe in das dem Judentum geläufige, für dasselbe einzig mögliche Schema nicht einordnen lässt. Vielmehr ist die innewohnende Spannung als notwendige Ruhelosigkeit zutage getreten. Und musste es nicht so sein? Erst im Geheimnis des messianischen Selbstbewusstseins Jesu hat dieselbe praktisch einen Ruhepunkt gefunden, den in sich die jüdische Welt ohne Sprengung ihres Rahmens nicht finden konnte. Doch die Spannung, die in Jesus von Nazareth ihre grösste Weite und ihren tiefsten Ruhepunkt zu-

gleich fand, erfüllte noch Jahrhunderte christlichen Denkens mit ihrer unerhörten Gewalt. Das Ernstnehmen der Formel „Gott-Mensch“ entfesselte immer neue Stürme in der jungen Kirche; erst das Chalcedonense bezeichnet einen theoretisch-dogmatischen Ruhepunkt dieser gewaltigen, geistesgeschichtlichen Bewegung.

All dies Geschehen bereitet sich im kleinen Kreise eschatologisch bewegter Juden keimhaft vor in der Form der apokalyptischen Messianologie, deren wenige Dokumente uns heute noch, mehr zufällig fast, erhalten sind. Der Erlöser ist Stern und Kern in ihr; doch wer und was er wirklich sei, vermochte man nicht zu sagen. Handelte es sich ja auch noch gar nicht um den statischen Begriff einer durch irgendwelche Geschichte greifbar gegenständlich gewordenen Grösse. Die aus überlieferter Offenbarung und leidenschaftlicher Hoffnung des Glaubens gezeugte Gestalt ist vielmehr ein Postulat, und zwar nicht das Postulat statisch erklärenden Denkens, sondern ein solches der Geschichtstheologie, d. h. letzten Endes eine Folge der Selbstbesinnung des jüdischen Glaubens über die ihm gegebene Offenbarung. Als solche ist sie eine nur dynamisch zu verstehende Grösse, d. h. erst aus lebendigem Verständnis der Geschichte erschliesst sich das Bild, das selber ganz und gar auf Geschichte geht. Und damit werden wir durch den Sachverhalt des Problems der Messianologie selber auf die letzte, wichtigste Erörterung geführt: das Verständnis der Messiasgestalt aus dem von ihr erwarteten geschichtlichen Wirken.

Anmerkungen zum Hauptteil II a.

[1]) Vgl. z. B. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 212.

[2]) Vgl. Gressmann, Messias, S. 549: „Man versteht . . ., wie der Messiaskönig der vorexilischen Zeit dem supranaturalen Charakter des hellenistischen Judentums entsprechend zu einem himmlischen Wesen werden musste.“ S. auch S. 388 und 402, Anmerkung 3.

[3]) Gressmann, Messias, S. 401 f. Volz, a. a. O. S. 123 ff., § 25 *c* bis *f*. Vgl. besonders für die Thoraspekulation: Ferd. Weber, Jüdische Theologie, S. 196 ff., § 42, 1. 2.

[4]) Gressmann, Messias, S. 349.

[5]) Alb. Schweitzer, Mystik, S. 79. Im Menschensohn sehen ebenfalls ein Engelwesen Nath. Smith, Encyclopaedia Biblica, col. 4710. E. Sellin, Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart, 1921, S. 42. Vgl. auch die gelegentliche Bemerkung von Mowinckel, a. a. O. S. 305: „Messias ist damit ein Gott geworden oder ein Engel erster Ordnung.“ Ähnlich W. Bousset, Antichrist, S. 151 in der Gleichung: Michael — Messias.

[6]) Einzelne äthiopische Handschriften lesen den Plural. Der Singular scheint aber mit Beer vorzuziehen, da er dem Zusammenhang der Verse 6 und 7 besser entspricht.

[7]) Zum Gedanken vgl. Matth. 22, 30; Mark. 12, 25; Lk. 20, 36 und Bar. 51, 10. 12 ff.; auch Weber, Jüdische Theologie, S. 403 ff., § 90, 3; Hen. 104, 4, 6 *b*. Jedenfalls ist überall mehr oder weniger deutlich eine Unterscheidung gewahrt. Vgl. auch weiter den im N. T. durchgehend feststehenden Unterschied zwischen ihnen und dem Menschensohn: Matth. 4, 11; 13, 41; 16, 27; Lk. 12, 8; 1. Tim. 3, 16; 1. Petr. 1, 12; 3, 22; Hebr. 1, 4. 6; 2, 7. 16; Offb. 3, 5.

[8]) Messiasnamen bei Henoch: Der Gerechte, 38, 2; der Auserwählte der Gerechtigkeit und der Treue, 39, 6; der bzw. mein Auserwählter, 40, 5; 45, 3; 49, 2*b*; 51, 3. 5; 52, 6. 9; 61, 5. 8; 62, 1; der Gerechte und Auserwählte, 53, 6; (jener) Menschensohn, 46, 2. 3. 4; 48, 2; 62, 7. 9. 14; 69, 26. 27; 70, 1; 71, 17; Mannessohn, 62, 5; 69, 29*b*; 71, 14; (Weibessohn, in v. 62, 5, ist mit Beer als schlechte Lesart zu streichen; vgl. Beer, a. a. O. S. 271, Anmerkung *r*); der Gesalbte, 52, 4; (mein) „Sohn", 105, 2, vgl. Beer, a. a. O. S. 308, Anmerkung *n*. Der Sprachgebrauch der Psalmen sowie die Doppelbedeutung von *παίς* im Griechischen lassen Dalmans Eliminierung der Stelle als Einschub christlichen Ursprunges unnötig erscheinen.

[9]) Apok. Bar.: Der Messias, 29, 3; 30, 1; mein Messias, 39, 7; 40, 1; 72, 2; mein Knecht, der Messias, 70, 9. IV. Esra: Mein Sohn, der Messias, 7, 28 f. Zu den Varianten der Übersetzungen vgl. Gunkel, a. a. O. S. 370, Anmerkung *f* und Violet, a. a. O. S. 74 f. Gesichert ist überall „Messias", wahrscheinlich ist ursprünglicher „mein Knecht, der Messias", wieder im Hinblick auf die Doppelbedeutung des griechischen Wortes, s. oben Anmerkung 8. Vgl. ferner die Ausführungen von Volz, a. a. O. S. 213. Der Messias, lat. christus, 12, 32; ein Mensch, der Mensch, jener Mensch, 13, 3. 5. 12; „Mann", 13, 25. Violet übersetzt auch hier Mensch, s. a. a. O. S. 180, Anmerkung, Mein Sohn (Gunkel), 13, 32. 52. Violet: Mein Knecht, s. oben und Anmerkung 8.

[10]) Vgl. Hen. 61, desgleichen die Ascensio Jesajae in ihrem ganzen Aufbau und Apok. Joh. 5, 11 f.

[11]) Hen. 40, 5; 48, 6; 62, 6 f.

[12]) Hen. 39, 6; 62, 7; 69, 26.

[13]) Vgl. Dan. 10, 4 ff.; 12, 5 ff.

[14]) Schnapp, a. a. O. S. 502. Gressmann, Messias, S. 389 ff. Wir folgen der Übersetzung Gressmanns, der seinerseits der armenischen Übersetzung den Vorzug gibt vor der griechischen. Die Übersetzung von „*αμνος*" ist allerdings sehr frei. Siehe die Anmerkung bei Gressmann. Auf die weitere Problematik haben wir hier nicht einzugehen. Gressmanns Übersetzung macht den vorchristlichen Ursprung wahrscheinlich. Für uns wichtig ist die Tatsache einer Erwähnung der Geburt des Messias überhaupt.

[15]) Die Abweichung des Armeniers, „den der Höchste senden wird", berührt unsern Zweck nicht, für den nur die Betonung der Geburt aus Davids Samen überhaupt festgestellt werden soll. Vgl. Violet, a. a. O. S. 168, Anmerkung.

[16]) Vgl die „Hütte im Weinberg und das Wächterhäuschen im Gemüsegarten" Jes. 1, 8 sowie die Ähnlichkeit in der Form der Versicherung über das ewigwährende Reich. Dan 2, 44; 7, 14.

[17]) Hierzu vgl. die im übrigen dem historischen Verständnis der apokalyptischen Texte nicht besonders förderliche Tendenz N. Messels

zu logisch-natürlicher Erklärung der apokalyptischen Bildersprache. N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, BZAW 30, 1915.

[18]) W. Bousset, Die Offenbarung Johannes in Meyers Komm. XVI, S 8 ff. Hühn, Mess. Weissagg. S. 5: „In der griechisch-römischen Periode formt sich der Prophetismus zur Apokalyptik um."

[19]) Corrodi, Chiliasmus, S. XI. 56 ff. Hühn, a. a. O. S. 7. Bousset, Religion des Judentums, 1. Aufl., S. 475. Volz, a. a. O. S. 60 f.

[20]) Jos. Klaussner, Jesus von Nazareth, S. 268, 306 f. Für Klaussner ist das Nationale geradezu Wertmassstab.

[21]) Vgl. auch das Urteil Ed. Königs, Messias-Weissagungen, S. 345 f. im Anschluss an Gen. 12, 3 *b*.

[22]) Mowinckel, Psalmenstudien II, S. 298.

[23]) Alb. Schweitzer, Mystik des Paulus, S. 76, nimmt gegen die übliche Unterschätzung der Apokalyptiker als Denker entschieden Stellung.

[24]) Der Ausdruck „Mensch" im IV. Esra beschreibt ja gerade keinen natürlichen Menschen.

[25]) Dabei tut hier das Problem der literarischen Zusammengehörigkeit dieses Kapitels mit dem vorhergehenden nichts zur Sache.

[26]) Hier ist wieder die armenische Übersetzung vorzuziehen, die weniger im Verdacht steht, christlich interpoliert zu sein.

[27]) S. oben, Anmerkung 15.

[28]) Der „unsterbliche König", der „heilige Herrscher", der „König vom Himmel bzw. von Sonnenaufgang her", der „selige Mann" kommt in jedem Fall aus dem königlich-jüdischen Geschlecht und führt seine Herrschaft nach irdischen Methoden (Verträge). Vgl. Sib. III, 46—49, 286 ff., 652; V, 108 f., 414—433.

[29]) Hen. 105, 2, doch vgl. Beer, a. a. O. S. 308, Anmerkung. Dalman, Worte Jesu S. 221 hält 105, 2 für einen Einschub; s. oben, Anmerkung 8.

[30]) Vgl. Dan. 7, 14; Hen. 45, 4 ff.; 46, 3 *b*; 49, 4 *b*; 51, 3 *b*; 61, 8 *a*; 62, 2 *a*; 69, 27. Auch Hen. 71 gehört hierher. Zwar ist die unvorbereitete Identifikation von Henoch mit dem präexistenten Menschensohn sehr problematisch. Konsequenterweise würde sie auf eine sonst nicht bezeugte Verwandtschaft der Metatron-Henoch-Spekulation mit dem Messiasgedanken hinauslaufen. Auch die ursprüngliche Zugehörigkeit zu den Bilderreden ist zweifelhaft. In jedem Fall scheint uns jedoch dieser seltsame Bericht zu beweisen, dass die Tendenz zur Unterordnung des Messias unter die Hoheit Gottes in der Apokalyptik lebendig blieb. Prinzipiell gleich: Testament Jud. 24, Levi 18. Ebenso der ganze Tenor in der Apok. Bar. und IV. Esra.

[31]) Im übrigen ist der Streit, ob die Präexistenz für die jüdische Theologie von einem realen Sein oder nur von der Potenzialität der Idee zu verstehen sei, sicher zugunsten der ersteren Auffassung entschieden. Vgl. Gressmann, Messias, S. 402, Anmerkung und Literaturangabe.

[32]) Doch vgl. die Anmerkung bei Beer, a. a. O. S. 264 *h* „ ‚vor ihm, om. viele Handschriften".

[33]) Hen. 48, 10 *b*. Dalman, Worte Jesu, S. 221, will „und seinen Gesalbten" streichen, doch offenbar nur aus inneren Gründen. Vgl. auch Alb. Schweitzer, Mystik, S. 79, Anmerkung. Das Vorkommen des Ausdruckes „seines Gesalbten", Hen. 48, 10 *b*; 52, 4, ist ein Problem für sich.

[34]) Die Aussage ist sehr befremdlich. Beers Bemerkung a. a. O. S. 264, Anmerkung *v* „Der Messias verwirklicht die eschatologische Hoffnung der entschlafenen Frommen" wird der Eigenart des Ausdruckes nicht gerecht. Gressmann macht auf ägyptische Vorstellungen vom gestorbenen Pharao aufmerksam, a. a. O. S. 412, die er aber selber „wildphantastisch" nennt.

[35]) S. oben, Anmerkung 30.

[36]) S. oben, Anmerkung 8.

[37]) Armenischer und griechischer Text sind hier gleichwertig und gleichsinnig. Wir zitieren nach der armenischen Übersetzung bei Beer, a. a. O. S. 477.

[38]) Die Auslassungen im Zitat gegenüber dem Texte Beers betreffen jene Aussagen, die für unsere Frage gar nicht in Betracht fallen und bei denen überdies zum Teil christliche Interpolation nicht ausgeschlossen ist.

[39]) Violet, a. a. O. S. 246, übersetzt: „Wenn darnach die Zeit der Ankunft des Messias erfüllt sein wird und er in Herrlichkeit wiederkehrt...". Violet sieht in der „Ankunft" hier das erste Erscheinen und bezieht das „Sichzurückwenden" auf die spätere Parusie zur Totenauferweckung und zum Gericht. Dabei scheint uns diese Unterscheidung eines zweimaligen Kommens im Text doch nicht sicher begründet. Auf jeden Fall aber bleibt das für uns allein wichtige Stichwort „in Herrlichkeit", wodurch der Messias in die Nähe Gottes gerückt erscheint.

[40]) IV. Esra 13, 32. 37. 52; auch hier wieder ist Violets Übersetzung „mein Knecht" die vorsichtigere, so gewiss damit die weitgehende Annäherung dieses „Werkzeuges" an den Herrn, der es braucht, noch nicht eindeutig bestimmt ist. Das deutsche Wort legt jedenfalls auch falsche Anklänge nahe, die in Gunkels Übersetzung vermieden sind. Die griechische und die hebräische Grundlage haben einen weiteren Sinn und umfassen das Doppelwort „Sohn und Knecht".

[41]) Hen. 47, 3 ist ausdrücklich der Herr der Geister auf dem Throne der Herrlichkeit erwähnt. Vgl. auch Hen. 1, 9: Gott kommt allein zum Gericht; Hen. 14, 21: Die unzugängliche Majestät. Ferner Jos. Klaussner, Jesus, S. 563, Das Judentum „kann nicht den Messias mit Gott auf eine Stufe stellen und jenem eine entscheidende Rolle bei der Erlösung einräumen...". Ähnlich das Urteil von Volz, a. a. O. S. 212.

[42]) Vgl. Alb. Schweitzer, Mystik, S. 79.

[43]) Zur Tatsache grosser Unausgeglichenheiten im derzeitigen Judentum vgl. R. H. Charles, A religious developement, S. 178.

(Schluss folgt.)