

**Zeitschrift:** Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie  
**Band:** 24 (1934)  
**Heft:** 1  
  
**Artikel:** Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik  
**Autor:** Küppers, W.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-404090>

### **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:** 13.01.2026

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

## Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik.

### Hauptteil II b.

#### Die Bedeutung des Messias im Erlösungsdrama.

Die primäre Beziehung der apokalyptischen Erlösergestalt auf geschichtliche Wirksamkeit, die im folgenden klargelegt werden soll, verbindet, wie sich zeigen wird, den in der allgemeinen Religionsgeschichte nicht beheimateten Messias-Menschensohn entscheidend mit dem Lebensnerv der israelitisch-jüdischen Religion. Bei „dem geschichtlichen Volk schlechthin“ (Tillich) liegt dieser Lebensnerv in der Eigenart, ja Einzigartigkeit seines Geschichtsverständnisses bzw. dem Geschichtsbewusstsein seiner klassischen und vollgültigen Vertreter. Diese alle nämlich erleben in der Wirklichkeit des gelebten Lebens das Walten und Wirken des Übersinnlichen als den Anruf des einzigartig beanspruchenden Gottes. Der Anruf aber, der in seinem unbedingten Fordern Lebenssinn und -inhalt aufleuchten lässt, verlangt Antwort und in der Antwort Entscheidung für oder wider den sich offenbarenden, absolut überlegenen und dennoch an keinem Punkt vergewaltigenden Willen. Der Bereich dieses Willens ist aber das Lebens- und Weltganze, da es ja um den Willen des Schöpfers geht. Notwendig dokumentiert sich darum in der Folge dies primäre, ausschlaggebende Geschehen von Anruf und Antwort als Erwählung und Verwerfung, als Segen und Fluch bis hinaus in die konkreten Einzelfälle der Praxis. In diesem Sinne spricht der Engel zu Esra (7, 127 ff.): „Das ist der Sinn des Kampfes, den jeder kämpfen muss, der auf Erden ‚als Mensch‘ geboren ist, dass er, wenn besiegt, zu leiden hat, wovon du gesprochen; siegt er aber, so empfängt er, was ich dir verkündet; denn das ist der Weg, von dem schon Moses . . . gesagt hat: Wähle dir das Leben, dass du Leben habest.“ Dieser Lebensnerv der israelitisch-jüdischen Religion, auf den gerade in jüngster Zeit Martin Buber<sup>1)</sup> mit eindringlicher Kraft hingewiesen hat, darf in allen jüdischen Belangen, und somit auch in der Apokalyptik, nie ausser acht gelassen werden, will man sich nicht selbst das eigentliche Verstehen der Vorgänge verschliessen. Dies letztere ist aber gerade für die Apokalyptik geschehen, indem



man seit der Auflösung des traditionsgebundenen, dogmatischen Denkens in der alttestamentlichen Wissenschaft im Anschluss an die Wellhausensche These sich daran gewöhnte, das Judentum sozusagen ausschliesslich durch das statische Element des Gesetzes bestimmt zu sehen. Was sich in diesen Gesamtbegriff vom Judentum nicht einordnen liess, musste entweder auf „fremden Einfluss“ zurückgeführt oder auf den egoistischen Nationalismus abgeschoben werden, welcher letzterer besonders die reinere ethisch-universale Entwicklung der Religion stetsfort gehemmt und durchkreuzt habe.

Zwar ahnte und anerkannte man immer wieder einen gewissen, engen Zusammenhang zwischen „religiösem“ und politisch-nationalem Denken im Judentum. Ja man behauptete sogar immer wieder speziell für die Zeit Jesu das Vorhandensein eines aus dieser Verbindung entstandenen, politischen Messianismus bei den aktivistischen Zeloten<sup>2)</sup>. Darüber hinaus weckte W. Bousset durch seine Darstellung der „Religion des Spätjudentums“ weithin das Verständnis für die dem Einfluss des Gesetzes ebenbürtige religiöse Bedeutung der apokalyptischen Strömung und Stimmung jener Epoche<sup>3)</sup>. Dennoch blieb man allgemein immer noch im wesentlichen stehen bei unzureichenden Grundbegriffen wie Nationalismus, Universalismus, Nomismus, Frömmigkeit, Diesseits- und Jenseitsreligion u. ä. m. Mögen sie alle für die blosse Beschreibung gewisser Erscheinungsformen des Judentums ihr gutes Recht besitzen, das eigentliche Leben und die innere Zwangsläufigkeit der messianischen Hoffnung vermögen sie nicht mehr verständlich zu machen. Durch ihre Anwendung werden dagegen ohne Not Unterschiede und Spannungen zu ausschliesslichen Gegensätzen und Widersprüchen. Entscheidend wichtig ist darum die schon oben für das Begriffspaar des Nationalismus und Universalismus angedeutete Erkenntnis, dass es sich im Judentum gar nie um die verabsolutierten und isolierten Grössen des modernen Denkens handeln kann. Entgegen dem modernen Auseinanderklaffen geistigen und praktischen Lebens in «Religion», «Politik», «Wirtschaft», «Kunst» und dgl. mehr lebt das Judentum aus einem Einheits- und Quellpunkt heraus, der als „Bund Gottes“ in seiner Geschichte selber gegeben ist und darum unter den verschiedensten Umständen immer wieder ins Bewusstsein des Einzelnen tritt und sein Denken und Handeln bestimmt. Dieser Quellpunkt ist die einzigartige



Erfassung des spezifischen Herrschaftsanspruches Gottes über das ganze Leben, der sich geschichtlich seinem auserwählten Volke gegenüber geltend macht und an ihm in die Erscheinung tritt. In diesem Sinne allein darf das jüdische Volk in seiner Vergangenheit als das klassische Volk der Religion gelten, nicht weil es etwa im modernen Sinn besonders intensiv für die „Religion“ veranlagt gewesen wäre, sondern weil hier Religion so praktisch und real verstanden war, dass sie notwendig alle Gebiete des Volkslebens umschloss, ja mehr noch, recht eigentlich die gesamte nationale Existenz begründete. Diese grundlegende Tatsache bringt Martin Buber in dem obenerwähnten Werk mit besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck<sup>4</sup>). Ausgehend von dem Gideonspruch (Richter 8, 22) zeigt er, wie die dort geforderte, „unmittelbare, unmetaphorische, uneingeschränkt-reale Theokratie eine Forderungsunbedingtheit besitzt, die auf jeden Fall, wie immer wir sie zu datieren haben, Israel eigentümlich bleibt“. Es gibt hier keine „blosse Religion“ mehr; denn „die Strebung, die Ganzheit seines Lebens von seiner Beziehung zum Göttlichen bauen zu lassen, kann ein Volk gar nicht anders verwirklichen, als indem es sein politisches Sein und Tun dem Einfluss dieser Beziehung öffnet...<sup>5</sup>)“. „Ist alles Glaubensverhältnis in seiner Aktualität ausschliesslich, so tritt in Israel die Strebung hinzu, mit der Ausschliesslichkeit lebensmässig über die Aktualität des Glaubensverhältnisses hinaus, ja an der ganzen Fülle des Daseins ernst zu machen. Dieses Ernstmachenwollen ist die dynamische Tatsache, die Israel über den Status des altorientalischen Geistes hinweg und in seine eigene Glaubensgeschichte trieb<sup>6</sup>).“ In dieser auf der „Erwählung“ beruhenden Glaubensgeschichte ging darum das Erwählungsbewusstsein legitim keineswegs und niemals auf ein ruhendes Werturteil, welches das primitive Selbstgefühl schmeichelnd hätte erheben können; das legitime Selbstbewusstsein der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk hatte sein Leben stets nur in dem „Hören“ der „Knechte Gottes“, die das aufs Ganze gehende Fordern und Walten Gottes in ihrer persönlichen Lebenswirklichkeit und der nationalen Geschichte zu erkennen und anzuerkennen hatten. In diesem Sinne sind „Erwählung“ und „Geschichte“ des Volkes im Judentum voneinander nicht abzulösende Begriffe. Ihnen gegenüber erscheint das Gesetz vielmehr „neben-eingekommen“. Im nachexilischen Judentum gab dasselbe aller-



dings der Sonderexistenz des Volkes Form und Inhalt und damit die Kraft, sich zu behaupten, doch den letzten Sinn seiner Existenz, den Grund seiner Selbstbehauptung und das Ziel seiner Geschichte, konnte das Volk im Gesetz als solchem nicht finden. Dazu war die Thora als vorgeschriebene Lebensform teils zu formalistisch-äusserlich, teils ihre restlose Erfüllung praktisch zu sehr unerreichbar, teils wiederum der Erfolg und greifbare „Lohn“ der Gesetzestreue für den Einzelnen und vor allem für das geschichtliche Dasein des Volkes zu wenig erkennbar und überzeugend. Letzten Endes „gab“ und „half“ die nomistisch verstandene Thora zu wenig, auch wo man das Gesetz nicht schon von vorneherein negativ wertete. Schliesslich war es sogar dem gesetzeseifrigen Pharisäer genau genommen nur Mittel zum Zweck: Dieser konnte aber kein anderer sein als die vollendete Gottesherrschaft, die vollständige Geltung jenes Willens, der in seinem Offenbarwerden absolut verpflichtete. Diesem gleichbleibenden Zielpunkt gegenüber war es aber für das spätere Judentum, das schon durch eine Reihe von erschütternden Katastrophen hindurchgegangen war, deutlich geworden, dass solche Vollendung nur als „Erlösung“ aus dem jetzt bestehenden Gesamtzustand verwirklicht werden könne. So weitet und vertieft sich die „Geschichte“ zum Erlösungsdrama und schliesst damit zugleich die Eschatologie in den aktuellen Glauben ein<sup>7)</sup>. Der Messianismus ist die dynamisch bewegte Vermittlung zwischen blosser Geschichte und der unfassbaren Ruhe des Endes, der reinen Eschatologie; denn in der Messiasidee lebt die Glaubensgeschichte weiter und knüpft sich zugleich das Band zwischen der konkret vorhandenen Welt und der aufsteigenden Ahnung eines ganz anderen endgültigen Seins. Solchergestalt sind „Glaubensgeschichte“, „Messianismus“ und „Eschatologie“ konzentrische Kreise, und soweit die Apokalyptik sich in ihnen bewegt, muss sie auch von hier aus verstanden werden. Dabei haben wir hier der Entstehung der Eschatologie im Judentum bzw. im A. T. für unsere Zwecke nicht weiter nachzugehen. Martin Buber erklärt sie, sehr ähnlich wie Mowinckel, aus der mit wachsender Geschichtsenttäuschung sich wandelnden Geschichtshoffnung<sup>8)</sup>. Für die vorliegende Untersuchung über die späte Zeit der Apokalyptik ist nur der innere, geistige Zusammenhang mit der genuinen, israelitischen Eschatologie wichtig, für deren Wesen



jedenfalls Martin Bubers Formulierung zutreffend ist<sup>9)</sup>: „Der messianische Glaube Israels ist . . . seinem zentralen Gehalt nach das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes.“ In dem Rahmen dieser Strebung erst wird in der Struktur des jüdischen Lebens das Neben- und Miteinander von Gesetz und Eschatologie verständlich und zugleich die Notwendigkeit der Messianologie deutlich: Die Not, die es zu wenden galt, lag in der abgründigen Verlassenheit des auserwählten Volkes in einer gottlos gottwidrigen Welt. Jedoch sogar da, wo die Erfüllung des Gesetzes als der Weg aus der Not angesehen wird, führt gerade dieser Weg in ein Neues, das „Reich“, die „Tage des Messias“ als übergreifend-übergeordnete Grösse, die in ganz anderer Weise dem Endgültigen nahesteht als das Gesetz. Sagt doch auch einer der späteren Tannaiten, Simon ben Jochai: „Würden die Israeliten zwei Sabbate streng nach dem Gesetz halten, so würden sie sofort erlöst werden“ (Berufung auf Jes. 56, 4—7)<sup>10)</sup>. Auf Grund dieser Struktur des jüdischen Denkens wird darum die Strömung immer stärker und breiter, die sich dem Gedanken an das Erlösungsdrama hingibt. Sie macht sich auch ausserhalb der spezifisch apokalyptischen Richtung bemerkbar als Eschatologisierung alter biblischer Begriffe und steigende Tendenz zur messianischen Schriftauslegung<sup>11)</sup>. Geradezu überbordend zeigt die letztere sich dann in der Exegese der späteren Tannaiten oder doch wenigstens der Amoräer, die nahezu hemmungslos die Einzelheiten der messianischen Zukunft aus der Schrift herauslesen. Eine wichtige Phase dieser Entwicklung im Judentum stellt die apokalyptische Messianologie dar. Mit besonderer Deutlichkeit kommt die in ihr waltende Grundstimmung im ganzen Tenor des IV. Esra zum Durchbruch; charakteristisch ist etwa die Formulierung<sup>12)</sup>: „Wenn aber Welt um unseretwillen geschaffen ist, warum gewinnen wir unsere Welt nicht als Erbteil? Wie lange (soll) dies (währen)?“ Das ist die leidenschaftlich durchglühte Grundfrage der Apokalyptik, soweit sie überhaupt existenziell bewegtes Denken bietet. Sagt doch schon Hilgenfeld von ihr<sup>13)</sup>: Dieselbe „sucht ja gerade die Lebensfrage des späteren Judentums zu lösen . . . wie und wann die so lange Zeit von heidnischen Völkern besessene Weltherrschaft endlich auf das Gottesvolk übergehen werde“. Die stärkste Wurzel



aber für die in der Apokalyptik neben anderem immer wieder spürbar werdende Grunderschütterung des Denkens liegt auch nach der oben angeführten Stelle durchaus im spezifisch geschichtlichen Erwählungsbewusstsein. In ihm ist die einfache Gedankenkette verankert: Von Gott her ist in der Geschichte des Volkes ein Anfang zu einer Neuordnung gemacht, an dessen Fortgang und Vollendung das ganze Glück des Volkes zugleich mit der Ehre Gottes in der Welt und vor der Welt hängt. Die notwendige Folge dieses tief in die jüdische Seele eingegrabenen Zirkels musste die Ausbildung der jüdischen Religion zur Erlösungsreligion in der spezifischen Beziehung auf das weltgeschichtliche Erlösungsdrama sein. Indem dies letztere aber das Generalthema der Apokalyptik wird, entwickelt sich dieselbe in innerster Verbindung mit den tiefsten Grundkräften der Tradition. So wird die Grösse und Eigenart des die Apokalyptik durchziehenden Erlösungsgedankens begreiflich, die darin besteht, dass hier Erlösung, grundsätzlich anders als im umgebenden Hellenismus, nie rein jenseitig und individualistisch gedacht werden kann: Das Volk, diese sichtbare Welt der Ungerechtigkeit, der Mühsal, der Krankheit und des Todes müssen neugeordnet, von der Dämonenherrschaft befreit, geheilt und mit ewigem Glanz in reiner Freude erfüllt werden. Ohne solch greifbare Auswirkung ist die Erlösung und in ihr die Königsherrschaft Gottes weder vollständig noch wirklich.

Nun wäre es allerdings ein Missverständnis, in dem Geltendmachen all dieser Zusammenhänge den einzigen Generalnenner für alle Seiten des umfangreichen Gebietes der Apokalyptik sehen zu wollen. Vielmehr gilt es, innerhalb derselben zu scheiden zwischen zwei sie beherrschenden und durchwaltenden Grundrichtungen: zwischen dem statischen Element der Welt-, Geschichts- und Lebenserklärung, der Übersicht und Ausdeutung, der Spekulation über die Rätsel des Daseins und andererseits dem dynamischen Element, das im Anschluss an den Lebensnerv der jüdischen Sonderexistenz Klarheit, ja besser noch Offenbarungsgewissheit zu gewinnen sucht über Zubereitung, Vollzug und Ausklang des Erlösungsdramas. Bei einem Drama aber geht es irgendwie stets um Personen; denn nur in personenhaftem Handeln kann die Tiefe des Menschseins zur Geltung gelangen. Darum hat auch das Judentum mehr und mehr die Erlösung nicht ohne entscheidend dramatische und personen-



hafte Mitte, ohne Mittler denken können. In ihm fließen schliesslich alle auf die besondere Reichsgeschichte hinführenden Strahlen konzentrisch zusammen: Er wird der Brennpunkt des Erlösungsdramas, in dem das Königtum Gottes verwirklicht wird. Von diesem Brennpunkte aber gehen wiederum wärmende und belebende Strahlen aus, durch die auch weitere, an sich statische Bezirke und Elemente dramatisiert oder doch irgendwie in das Drama personhaften Geschehens und Neuwerdens einbezogen werden. Besonders auffällig ist in der Apokalyptik dieser Vorgang an der ursprünglich ausserjüdischen Äonenlehre zu beachten, welche Bousset geradezu als den apokalyptischen Grundbegriff ausgegeben hat<sup>14</sup>). Für sich genommen ist der Äonengedanke gewiss durchaus eine Ausstrahlung des urheidnischen, astrologisch bestimmten Kreislaufdenkens<sup>15</sup>). Der iranische religiöse Geist, der vielleicht besonders aus ethischen Gründen mit der Einmaligkeit des Weltprozesses rechnete, hat dem Äonengedanken die charakteristische Wendung auf die dualistische Geschichtsauffassung gegeben, die im Weltprozess den einmaligen Vollzug des Kampfes der Lichtwelt mit der Finsternis, des guten mit dem bösen Prinzip sieht. So wird das an sich uferlose Äonendenken in die klare Form des einfachen iranischen Dualismus gebracht und in dieser Umgestaltung erst für das Judentum überhaupt annehmbar. Eine neue Wandlung setzt im Judentum ein, wo übrigens der sprachliche Ausdruck erst bemerkenswert spät bezeugt ist<sup>16</sup>). Bei aller Bewegtheit des Kampfes im iranischen Dualismus erscheint doch der zukünftige Äon als in sich ruhende, abgeschlossene Grösse; im Judentum dagegen musste der kommende Äon in Beziehung treten zur ganzen Spannweite der als Verwirklichung des Königtums Gottes erfassten Verheissung und Drohung, die etwa bei den alten Propheten im Begriff des „Tages Jahwehs“ beschlossen liegt. Die dadurch bedingte Umformung der Zwei-Äonenlehre kommt am deutlichsten im Sprachgebrauch Jesu zum Ausdruck<sup>17</sup>), wo der kommende Äon das „Reich Gottes“ schlechthin heisst. Aber auch schon in der Apokalyptik greifen nicht mechanisch zwei Welten ineinander, sondern letzten Endes eifert Gott der Herr um die eine Schöpfung, und wo der Äon im Sinne der „reinen Eschatologie“ verstanden wird, tritt er an den entfernten Horizont der Erwartung und trennt sich von der ersten Phase der Verwirklichung der göttlichen Forderung im



messianischen Zwischenreich. Gerade an diesem Beispiel wird auch klar, wie die Apokalyptik ohne Messianologie der anderen in ihr wirksamen Grundrichtung verfällt: sie gleitet hinüber in eine Geheimwissenschaft vom so oder so gearteten Zustand der himmlischen und irdischen Dinge, teilt die Welt ein in ihre Bezirke, teilt die Zeit ein in Perioden und Äonen, die mit mechanischer Zwangsläufigkeit sich abspielen und ineinandergreifen, und mündet so schliesslich ein in den prinzipiell ungeschichtlichen, erlösungs-fremden, ewigen Kreislauf des Geschehens<sup>18)</sup>.

Damit spiegelt die unausgetragene Spannung der genannten zwei Grundrichtungen in der Apokalyptik das grosse Thema des Spätjudentums überhaupt wider: Die Notwendigkeit, seine Sonderexistenz, sein Erwähltsein zu begreifen, zu begründen, festzuhalten und darüber hinaus der Vollendung der gegebenen Anfänge in endgültiger Erlösung gewiss zu werden, und dies unter der Last eines harten Schicksals, in politischem Schattendasein, umringt von den Einflüsterungen des immer kräftiger sich erhebenden Synkretismus gegenüber dem uneingestandenem, nagenden Gefühl letzten moralischen Ungenügens und dem angstvollem Bewusstsein ferner Unerreichbarkeit der Erlösung. Sollte wirklich der Weltlauf des Äons und seiner Gewalthaber das Volk Gottes erdrücken? Zeigte sich etwa, dass das Fundament des Glaubens und der Hoffnung doch nicht über jeden Zweifel erhaben sei?

Hier glaubten die Apokalyptiker tröstende, beruhigende, klärende und sichernde Antwort geben zu können, indem sie in ihren „Offenbarungen“ das Drama der Erlösung überschauten und nach seinem äusseren Ablauf, zeitlichen Eintreffen und seiner greifbaren Vollendung symbolisch voraussagten, wie auch nach seiner inneren, beseligenden Heilsbedeutung beschrieben. Diese beiden Seiten haben wir darum im folgenden ans Licht zu stellen, um das in seinem inneren Sinn umschriebene apokalyptische Erlöserbild noch plastischer aus den vorliegenden Texten hervortreten zu lassen.

Die äussere Seite des erlösend-dramatischen Geschehens gliedert sich von ihrem Mittelpunkt, der Messiasgestalt, aus gesehen deutlich in drei Phasen: die vorbereitende sich steigender, erlösungswidriger, irdisch-menschlicher und überirdisch-dämonischer Machtentfaltung; das grosse Weltereignis der Welten-



wende im Hervortreten des Erlösers aus der Verborgenheit zu Kampf und Sieg, und schliesslich die „neue Zeit“, die „Tage des Messias“ mit ihrer mehr oder weniger direkten Beziehung zur Endlösung für alle Dinge und Verhältnisse.

Im ganzen handelt es sich um eine Schau, in der die gesamte Linie der Geschichte „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ von der messianischen Mitte aus geformt wird. Einer „voraussetzungslosen“ Geschichtswissenschaft muss diese Einstellung grundfalsch erscheinen. „Aber lässt denn die widerspruchsvolle Gewalt des historischen Schicksals sich von einem Pragmatismus meistern? Nur wenn in diesem eine tiefere Wirklichkeit, wenn auch nur notdürftig, sich logisiert<sup>19)</sup>.“ Das christliche Kredo anerkennt grundsätzlich eine solche „tiefere Wirklichkeit“ für das entscheidende Anliegen in der apokalyptischen Messianologie, und so muss die Schau der drei Phasen, von denen wir zu sprechen haben, an Sinn und Interesse gewinnen.

In der ersten Phase ist zwar vom Messias selber kaum je die Rede; dennoch gehört sie innerlich notwendig zum messianischen Drama: Sie ist recht eigentlich Reflex des erwarteten Hauptereignisses. Vom Messias her fällt auf sie ein Licht, durch das der gleichgültige Ablauf der Geschehnisse in Beziehung gebracht wird zu einem Absoluten, auf das hin alles wegbereitend oder versperrend gerichtet ist und durch das alles einst gerichtet wird. Mögen darum die Apokalyptiker Stoffe und Bilder, Äonen und sonstige Periodisierungsformen von wo immer in die Hände gelegt erhalten<sup>20)</sup>, erst in der Beziehung auf das „Kommende“ gewinnt all dieses Material einer möglichen Geschichtsphilosophie für ihr Hauptanliegen Wert und Sinn: Es tritt in den Bannkreis der spezifischen, jüdisch-apokalyptischen Geschichtstheologie, die sich vielleicht gerade durch solche Aneignung fremder Elemente leichter zu weltgeschichtlicher Betrachtung zu erheben vermochte.

Das erste, was durch die messianische Schau göttlicher Aktivität im Geschichtsganzen als Reflex gesetzt wird, ist der klare Begriff feindlicher Macht, der nun als Kriterium für Wert und Unwert alles Geschehens in Funktion tritt.

Schon längst hatte sich im Judentum der vor allem im „heiligen Krieg“ Altisraels um die Landnahme in Kanaan so wichtige Begriff der „Feinde Gottes“ erhoben zu der Vorstellung geistiger, widergöttlicher Macht. Durch die Berührung mit der Messiasidee



wird jedoch dieses Element ruhender Wirklichkeitserklärung<sup>21)</sup> zum Kausalgrund der dunklen Seite historischen Geschehens. Aus diesem Hintergrund treten dann im Entwicklungsgang apokalyptischer Traditionen immer deutlicher hervor die Gestalten der gefallenen Engel in allerlei Abstufungen und der Satan an ihrer Spitze<sup>22)</sup>. Der Eingriff dieser Geistesmacht der Finsternis in die Menschenwelt hat recht eigentlich die Not hervorgerufen, die der Messias wenden muss<sup>23)</sup>. Hen. 40, 9 zeigt sich weiter die Dramatisierung jener Vorstellungen zum Engelkampf um die Seelen der zur Erlösung berufenen Menschen. An anderer Stelle erscheinen Engelmächte, die über die gottfremden, Israel verstörenden Weltmächte gesetzt sind und als solche unter dem Bilde der 70 Hirten<sup>24)</sup> Israel weiden, d. h. seine Geschicke zum Unguten bestimmen. Engelmächte sind es auch, die die Könige und Machthaber des Festlandes zum letzten furchtbaren Ansturm auf Jerusalem aufbieten<sup>25)</sup>. Am deutlichsten reflexgeboren erscheint in dieser ganzen ersten Phase der persönliche Widerpart des Erlösers, der Antichrist. Allerdings ist zu bemerken, dass die Zuspitzung der dramatischen Gegenaktion der Erlösung auf die transzendenten Gegenspieler Satan und Antichrist in den Texten der uns beschäftigenden Periode noch keine hervorstechende Rolle spielt. Ihre volle Ausbildung erhält die Vorstellung des Satans erst im Christentum, mitbegründet durch Jesus selber. Die Antichristvorstellung dagegen erlebt ihre Blüte vor allem im spätesten Judentum bis tief ins Mittelalter hinein, beschäftigt aber im Anschluss an die Apok. Joh. fortwährend auch das christliche Denken<sup>26)</sup>. Für beide kommt in unserem Gebiet nur vereinzelt andeutende Erwähnung in Frage<sup>27)</sup>. Ganz anders im Vordergrund steht dagegen ständig die geistige Bewältigung der irdischen Geschichte in ihrer konkreten Zudringlichkeit, wie sie das Volk an sich erfuhr. Schon Daniel gibt ja gerade über diese Not erleichternden Aufschluss und befreienden Ausblick. Die Zeit ist bestimmt, die innere Qualität des rein irdischen Geschehens nimmt ab, während sich die äussere Machtentfaltung in ihrer ungerechten Gewalttätigkeit noch steigert. Die Züge des Antichrist schauen schon deutlich aus dem Bilde des Herrschers der einzigartig drangsalvollen Endzeit, Dan. 8, 9 ff., hervor. Diese Grundzüge bleiben in der ganzen späteren Apokalyptik in Geltung. Die Weltgeschichte wird zum Präludium auf die eine hinreissende Melodie, deren Akkorde im



Herzen der Apokalyptiker vorauserklingen, mögen durch Zeitlage, Naturell und alle anderen möglichen Umstände in den Darstellungen allerlei Unterschiede und Abänderungen sich geltend machen. Immer neu zeigt sich, dass erst durch das messianische Ziel die Ordnung des Geschichtsablaufes ihre volle Bedeutung gewinnt.

Im Henochbuch, wo die zweite, unmessianisch-ungeschichtliche Grundrichtung der Apokalyptik besonders stark hervortritt, ist besonders häufig die Rede vom Engelfall und der dadurch vollendeten Verderbnis der Menschen, die der Erlösung ruft, und von der Ungerechtigkeit der „Mächtigen, die das Festland bewohnen“, die dem Gericht ruft<sup>28</sup>). Doch findet sich in einzelnen Partien des Ganzen auch eine ausführliche Darstellung des grossen Spieles und Gegenspiels um die Königsherrschaft Gottes<sup>29</sup>). Sogar die Erwartung eines letzten, besonderen Aufbäumens der „Mächtigen“, angetrieben durch die verborgenen dämonischen Drahtzieher des Widerstandes gegen Gott, ist an einer Stelle wenigstens bezeugt<sup>30</sup>).

Bei Baruch und IV. Esra ist die konkrete Geschichte Israels Ausgangspunkt aller Aussagen über die erste Phase des Erlösungsdramas, entsprechend dem gemeinsamen Grundcharakter beider, der im Unterschied zum Henochbuch die messianisch-geschichtliche Richtung in der Apokalyptik stärker hervortreten lässt. Die verschiedensten Einteilungen werden herangezogen, um immer wieder auf den einen Punkt zu führen: Das Ende ist nahe, die Zeit der Erlösung naht, die vorausbeschlossenen Zahlen für die Gerechten, Sünder und Zeiträume verschiedenster Art sind so gut wie erfüllt<sup>31</sup>). Dabei ist aber bemerkenswert, dass, zum mindesten in den überlieferten Texten, kein Versuch eigentlicher genauer Datumberechnung des Endes vorliegt. Sicher ist nur, dass man sich bewusst war, im letzten Weltreich zu leben. Wenn auch kaum mehr so umfassende Darstellungen der Weltreichfolge vorkommen wie bei Daniel, so tritt dafür bei Baruch und IV. Esra das gegenwärtige, letzte Reich stets besonders hervor. Es ist die letzte Offenbarung des Widerstandes, die noch zugelassen und vorbestimmt ist.

All diese Dinge führen nun aber wie Radien auf die eigentliche Mitte und Höhe der apokalyptischen Messianologie, auf den Zeitpunkt und Ort, da durch personhaft wunderbaren Eingriff absoluter Macht in den Todeszwang weltgeschichtlichen



und individuellen Lebensablaufes die richtende und rettende Wende eintritt. Die ahnende Voraussicht des ungeheuerlichen Ereignisses kreist um zwei äusserlich verschiedene, innerlich jedoch homogene Vorstellungen: das Gericht und die „Messias-schlacht“. Die erstgenannte beherrscht die Erwartung bei Henoch, die zweite ist vornehmlich bei Baruch und IV. Esra ausgebildet. Homogen sind beide, weil eine jede letzten Endes nichts anderes besagt als: Aufhebung der Geschichte im Brennpunkt der Eschatologie, die ja schon nach Alb. Schweitzer im allgemeinen „nichts anderes ist als dogmatische Geschichte, welche in die natürliche hineinragt und sie aufhebt“<sup>32</sup>). Wie sich nun allerdings die Apokalyptiker den Vorgang genau vorgestellt haben, ist nicht leicht zu sagen. Die überraschende Plötzlichkeit des Eintrittes der Wende in der „Fülle der Zeiten“ ist ein echt apokalyptischer Gedanke. Die Analogie mit dem Beginn der Sintflut liegt immer nahe. Der Ort des Geschehens ist bei Daniel deutlich die Erde, wenn auch schliesslich hier die Ewigkeit des neuen Reiches und die Totenauferstehung die Normen des bisherigen Naturzustandes übersteigen. Bei Henoch klingt es dagegen, vornehmlich in den um das Gericht kreisenden Aussagen, häufig so, als sei der entscheidende Ort der Handlung im Himmel zu suchen, wenn auch im Anschluss an die Gerichtsszenen immer wieder die Verkündigung auftaucht von der herrlichen Erneuerung des Himmels und der Erde. Die Testamente der Patriarchen lassen über die Erde als alleinigen Ort keine Zweifel übrig, ebenso die Sprüche der Sibyllinen. Weniger klar sind Baruch und IV. Esra wegen der durchgehend symbolischen Ausdrucksweise. Dennoch ist anzunehmen, dass das Märchenhafte der Bildersprache hier im wesentlichen Einkleidung einfacher Gedanken ist. Eigentlich ausgemalt wird jedoch der Vorgang des Erscheinens des Retters nirgends, es bleibt dies späteren Zeiten überlassen. Klar und wichtig ist dagegen, dass vom Erlöser in erster Linie die Überwindung, das endgültige Abtun der feindlichen, mehr oder weniger geistig verstandenen, antichristlichen Gewalt und Machtentfaltung erwartet wird. In dieser siegreichen Überwindung, die im Drama der Erlösung den Wendepunkt bedeutet, liegt der Schwerpunkt der Erlösergestalt selber. Das ist logisch folgerichtig: Bestand doch die Notlage in dem machtlosen Dahingegebensein der „Gerechten“, bzw. des auserwählten Volkes, an die Gottes Recht nicht kennenden oder wenigstens



nicht anerkennenden Mächte und Gewalthaber dieses Weltalters. Nun kann es aber keinesfalls an einem Mangel in Gottes Machtvollkommenheit liegen, wenn dieser Zustand böser Machtentfaltung so unerträglich lange andauert. Nachdem die eine Seite dieser Schwierigkeit durch den Begriff der vorausbestimmten, mit alter Zahlensymbolik verbundenen „Zulassung“ behoben ist, erfordert die andere, die in der menschenunmöglichen Überwindung der Gottesfeindschaft besteht, zu deren Aufhebung eine besondere Machttat Gottes im Felde der Geschichte. Die letzten Endes übermenschlich-personhafte, dämonische Macht, die sich aber auf Erden festgesetzt hat, kann nur durch eine entsprechend überlegene, ebenfalls personhafte Macht überwunden werden, die ihrerseits auch wieder auf Erden in konkrete Erscheinung treten muss. Der Stärkere muss in das Haus der Starken einbrechen<sup>33</sup>), um ihm seinen Raub abzunehmen. Henoch sieht dies vorab geschehen in dem „Gericht der Gerechtigkeit“, das dem vor allem mit einzigartiger Gerechtigkeit ausgerüsteten Menschensohn übertragen wird, sobald er „vor dem Herrn der Geister erscheint“. Trotz aller Schwierigkeiten, welche diese Anschauung im Judentum nach sich ziehen musste, kann die Richtermacht des „Menschensohn“ nur eine absolut gültige sein. Soll er also das Gericht, an dem die ganze Erlösung hängt, ausüben, so muss er auf den Thron der Herrlichkeit mit legitimer Machtvollkommenheit erhöht werden. Durch seinen Richterspruch werden die schuldigen Engel der ihnen längst zubereiteten ewigen Qual in grauenvollem, unaufhörlich brennendem Unterweltstal überantwortet. Die „Mächtigen“ dieser Weltzeit werden vom Festlande vertrieben, auch wird ihnen keine Aussicht auf Änderung ihres elenden Loses gegeben. Die Totenauferstehung wird vorausgesetzt, doch nicht besonders betont. Freude herrscht in der Gemeinde und den Versammlungen der Gerechten, die nun endlich aller Last ledig sind und Raum und alle Freiheit haben.

Nicht ganz so einfach und märchenhaft legen sich die in Baruch und IV. Esra zu Wort kommenden Apokalyptiker die entscheidende Wendung zurecht. Sie gehen von der Erscheinung des Retters auf Erden aus, die hier auf die Zusammenballung der antichristlichen Macht in Gestalt des letzten Reiches stösst und diesem gegenüber in höchst dramatischer Zuspitzung den Machtbeweis der Überlegenheit liefern muss. Darum sprechen



die verschiedenen Bilder schon durch ihre Wahl von einer erstaunlichen und unwiderstehlichen Macht des Stärkeren, der da kommt: dem Blitz, der alles zerstört, dem Löwen, der aus dem Walde brüllend hervorbricht, der Quelle und dem Sturmwind, welche den alten Hochwald und die ragenden Berge verschwinden machen, dem Feuer, das mit seinem Gluthauch und Funkenstrom alles zu Staub und Asche verbrennt. Dabei wird jedoch nie direkt oder auch nur andeutungsweise von irdisch militärischer Kriegsmacht, etwa einem vom Messias geführten Volksheere, gesprochen. Gerade das wichtigste und am meisten beachtete Bild, der Glutstrom aus dem Munde des „Menschen“ bei IV. Esra 13 hat doch im Zusammenhang nur Sinn, wenn eine spezifisch geistige Überwindung des feindlichen Riesenheeres gemeint ist, analog jener anderen, die bei Henoch durch das Gericht geschieht. Den Gedanken an die kriegerische Intervention im gewöhnlichen, der jüdischen Messiaserwartung so gern nachgesagten Sinn lassen nur die Sibyllinen vermuten. Doch steht bei ihnen deutlich der durch den Kampf zu erreichende Friedenszustand im Vordergrund des Interesses. Ohne Betonung des dramatischen Erscheinens zeigen sich nur die messianischen Abschnitte in den Testamenten der Patriarchen. Test. Jud. 24 heisst es nur: „Der Stern des Friedens wird aufgehen (sc. immerhin nach besonderer Notzeit) und unter den Menschen ruhig wandeln.“ Ähnlich undramatisch ist auch das Auftreten des „neuen Priesters“, Test. Levi 18, zu denken, von dem es dann nur noch heisst: „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 und jedes Dunkel von der Erde hinwegnehmen, und es wird Friede auf der ganzen Erde sein . . .“ Auch hier wieder verschiebt sich also das Schwergewicht von der dramatischen Mitte der grossen Wende hinweg auf das durch dieselbe vermittelte Neue. Die „Mittlerstellung“ des Messias wird deutlich, die ganz tief mit zum Wesen dieser Gestalt gehört. Kampf und Sieg sind ja nicht Selbstzweck, sie dienen einem zu erreichenden Zustand, genau wie das Gericht um der Gerechtigkeit willen gehalten wird. Die Grösse, um die es geht, ist wiederum ein weltgeschichtliches, bleibendes Anliegen über allen menschlich kurzatmigen Strebungen: Das „Reich“, letzten Endes wieder



das Königtum Gottes, das am Anfang des ganzen Prozesses als erkannte Forderung stand; der Messias soll nur die Verwirklichung eröffnen. Wie nicht anders zu erwarten, gestattet jedoch hier die Problematik des endgültigen Geschichtsabschlusses den um die Formel für das Ende bemühten Apokalyptikern kein einheitliches Bild. Im Gegenteil begegnen und durchkreuzen sich hier die verschiedensten Tendenzen, Vorstellungen und Traditionen. Die wichtigste und meistbeachtete Spannung besteht zwischen der offenbar älteren Idee des ewigen, Himmel und Erde in paradiesischer Harmonie vereinigenden Friedensreiches und der Auflösung dieser einheitlichen Konzeption in das Nacheinander des messianischen Zwischenreiches und der Endvollendung, das „*finis sine fine*“ im neuen Äon. Daniel und Henoch zeigen deutlich die erstere, Baruch und IV. Esra die letztere Vorstellung. Höchstwahrscheinlich beruht diese Spannung auf dem Gegensatz der traditionellen, auf dem Boden der völkischen Geschichte und der Bibel erwachsenen Zukunftshoffnung des Judentums zur „reinen Eschatologie“, wie sie den späteren Denkern im Judentum mehr spekulativ und wohl auch im Anschluss an ausserjüdische Gedankengänge, wie besonders die Äonenlehre, sich erschliessen musste. Dabei trifft jedoch die zur weiteren Erklärung ebenfalls herangezogene Unterscheidung zwischen nationalem Interesse und der Erhebung zu universalem Geiste auch hier wieder kaum den echten Sachverhalt. Wesentlich weiter führt dagegen die Gegenüberstellung des Reiches Gottes und des Reiches des Messias<sup>34</sup>). Dabei wäre das Reich Gottes in seiner Unbedingtheit ständig aktueller Forderung zeitlos und in seiner zukünftigen Verwirklichung notwendig endgültig, während das Reich des Messias nur die vorläufige Vollendung im Rahmen des heiligen Landes und den glänzenden Abschluss der israelitisch-jüdischen Geschichte umfassen würde. An dies letztere müssten sich dann besonders leicht alle jene Erwartungen anschliessen, die bei den alten Propheten schon hervorgetreten waren und als die typisch „chiliastischen“ bezeichnet werden: das wiederkehrende Paradies, Tierfriede und überschwengliche Fruchtbarkeit, Mühelosigkeit der Arbeit, völlige Gesundheit und langes Leben<sup>35</sup>). Tatsächlich ist eine solche zwiefache „Reichserwartung“ zu konstatieren. Dabei ist aber zu bemerken, dass auch im zweitgenannten, messianischen Reich der Messias als Persönlichkeit sozusagen keine Rolle



mehr spielt. Wie er schon bei Daniel in der Deutung der Vision, Kap. 7, 13 bzw. 26 ff., überraschend aus dem Blickfelde verschwindet, um dem „Volk der Heiligen“ Platz zu machen, so vollzieht sich dieses auffällige Verschwinden des Retters bei der Beschreibung des neuen Reiches noch mehrmals. Die hier auftauchende Problematik wird uns noch im folgenden, letzten Abschnitt über die soteriologische Seite im apokalyptischen Messianismus beschäftigen. Im Gebiete der historischen Auswirkung der Erlösung sind jedoch vorher noch zu erwähnen die Verschiedenheiten in der Frage der Auferstehung und des Schicksals der nichtjüdischen Völker. Daniel und Henoch kennen nur die Auferstehung zum Gericht des Messias, das mit dem Anbruch des messianischen und zugleich ewigen Reiches zusammenfällt. Baruch und IV. Esra erwarten dagegen die Auferstehung erst nach dem messianischen Zwischenreich, nach dessen Ablauf erst der neue Äon voll in Kraft tritt<sup>36</sup>). Dem Los der Heiden wird bemerkenswerterweise keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Am meisten interessiert offenbar noch die Bestrafung der Völker, die an Israels langem Elend mitschuldig geworden waren. Von einer Bekehrung der Heiden ist nicht die Rede. Immerhin ist denen, die keine Berührung mit Israel besessen haben, also an seinem bisherigen Geschick unbeteiligt und unschuldig sind, eine gewisse Teilnahme am Glück der messianischen Zeit in Aussicht gestellt, doch wird der Gedanke nie scharf bis in seine Konsequenzen verfolgt<sup>37</sup>). Zu voller Klarstellung und Beurteilung würden diese Fragen allerdings eine umfassendere Behandlung erfordern. Hier ist es jedoch nur noch von Bedeutung festzustellen, dass sie alle im Grunde vom spezifischen Hauptanliegen, der aus der Not existenziellen Denkens geborenen Erlösererwartung, abführen in die ruhigeren Gefilde der Geschichtsspekulation mit ihren verschiedenen theoretischen Problemen und tradierten Stoffen. Der eigentümliche Offenbarungsbegriff der Apokalyptiker, der sich teils auf die Kombination von Schriftstellen und theologischen Glaubensgedanken, teils auf eigene und fremde Visionen und Offenbarungen aller Art verlässt, gestattet hier ein Übermass von Sicherheit und scheinbarer Gewissheit in den Aussagen über das Äussere des Kommenden, das jedenfalls durch die Wirklichkeit immer neu Lügen gestraft worden ist. In dem ganzen Typus dieses Denkens tauchte eine ganze Reihe von Problemen



auf, die auch in der späteren christlichen Eschatologie je und je eine Rolle gespielt haben. So sehr die Richtung auf geschichtliche Vorgänge ein notwendiger Bestandteil der Messianologie ist, so steht sie doch immer in der Gefahr, sich zu weit vorzuwagen und sich dabei in allerlei spekulative Interessen zu verlieren, die nicht mehr dem dynamischen Erlösungsgedanken, dem einzigartigen Lebensnerv der jüdischen Religion, zugehören. Zu diesem inneren Leben auch der apokalyptischen Messianologie gehören jedoch noch die Fragen einer letzten Ordnung, die nicht mehr auf das äussere Geschehen, sondern auf den inwendigen Vorgang der Erlösung selber sich beziehen. Wir fragen darum zum Abschluss unserer Untersuchung: Was geht in soteriologischer Beziehung vor durch die messianische Wende?

Während nun aber soeben nach der Seite äusserer geschichtlicher Entfaltung hin eher ein Übermass an Angaben und Sicherheit der Behauptung festzustellen war, ist nach der Seite inneren, heilsgeschichtlichen Geschehens hin die Ausbeute—zum mindesten in unseren Texten— auffallend dürftig. Es ist, als habe die primäre Richtung auf geschichtliche Wirksamkeit des Erlösungsgeschehens diese andere, weniger auffällige Seite auf die Seite gedrängt. Wohl finden sich vereinzelte Begriffe, die dem Messias-Menschensohn eine überraschend weitgehende Heilsbedeutung zuzuweisen scheinen. Hen. 45, 4 heisst es: „An jenem Tage werde ich in ihrer Mitte meinen Auserwählten wohnen lassen und ich werde den Himmel verwandeln und ihn zu einem ewigen Licht und Segen machen.“ Hen. 48, 1: „An jenem Ort sah ich einen Brunnen der Gerechtigkeit, der unerschöpflich war. Rings umgaben ihn viele Brunnen der Weisheit; alle Durstigen tranken daraus und sie hatten ihre Wohnungen bei den Gerechten, Heiligen und Auserwählten.“ Und weiter Vers 4: „Er wird ein Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen betrübt sind.“ Ferner wurde schon oben mehrfach die Stelle herangezogen, wo von dem engen Zusammenleben der Auserwählten mit dem Auserwählten im „Reich“ die Rede ist, Hen. 62, 14: „Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit.“ Von ähnlicher Gemeinschaft mit dem Erlöser kündigt



Hen. 71,16: „Alle, die auf deinem Wege wandeln — du, den die Gerechtigkeit nimmer verlässt —, deren Wohnungen und Erbteil werden bei dir sein, und sie werden sich bis in alle Ewigkeit nicht von dir trennen.“ Schliesslich ist aus Henoch noch die ebenfalls schon erwähnte Stelle heranzuziehen. Hen. 105, 2: „...Ich und mein Sohn werden uns mit ihnen für immer auf den Wegen der Wahrheit während ihres Lebens vereinigen.“ Sibyllinen III, 49f. 286ff. reden von ewiger Weltherrschaft und der Errichtung eines neuen Tempels 652ff. von der Sicherung des neuen Friedens durch „sichere Verträge“. Sibyllinen V, 414 ff. heisst es von dem „seligen Mann“, der das Szepter vom Himmel trägt, „er brachte alles schön in seine Gewalt und gab zurück den Guten den Reichtum, den die früheren Männer genommen hatten ... die Stadt, nach welcher Gott Verlangen trug, die machte er glänzender als die Sterne und die Sonne und den Mond ... und bildete viele Stadien weit einen grossen, unendlichen Turm, der die Wolken selbst berührt und allen sichtbar ist, so dass alle Gläubigen und Gerechten die Herrlichkeit des ewigen Gottes schauen, die ersehnte Gestalt ...“.

Apok. Bar. 37 schliesst die „Zedernvision“ mit dem Bilde: „danach sah ich ... den Weinstock (Israel nach der Erlösung), wie er emporwuchs; und rings um ihn herum war eine Ebene voll von Blumen, die nicht verdorrten“. Bar. 40, 2b: „Er (sc. der Messias) wird den Rest meines Volkes, der sich in dem Lande, das ich erwählt habe, vorfindet, beschützen.“ Bar. 53, 10f. heisst es im Bilde der Vision von den dunklen und hellen Wassern und dem Blitz, der den Messias darstellt: „Und er nahm die ganze Erde in Besitz und herrschte über sie. Und darnach sah ich, und siehe, zwölf Ströme fluteten aus dem Meer empor und umringten jenen Blitz und wurden ihm untertan.“ Die Deutung aber in Kap. 73, 1, besagt: „Und nachdem er alles, was in der Welt ist, gedemütigt und sich in Frieden für immer auf den Thron seines Königreiches gesetzt haben wird, alsdann wird sich Wonne offenbaren und Ruhe wird erscheinen ...“ Es folgt eine Schilderung des „chiliastischen“ Glückszustandes auf Erden ohne Bezugnahme auf den Herrscher auf dem Throne dieses Königreiches. Aus IV. Esra kommen nur zwei Stellen hier in Betracht: Kap. 12, 34 „Den Rest meines Volkes aber, die in meinem Lande übriggeblieben sind, wird er gnädig erlösen und ihnen Freude verleihen, bis das Ende, der Tag des



Gerichtes, kommt“<sup>38)</sup>; und schliesslich 13, 39 die Heimrufung der zehn Stämme; v. 49f. fasst zusammen: „Dann also, wann er das Heer der versammelten Heiden vernichten wird, wird er das Volk Israel, soviel davon übrig ist, beschirmen. Dann wird er ihnen noch viele grosse Wunder zeigen.“

Doch so wenig hier an dieser letzten Stelle die „vielen grossen Wunder“ weiter behandelt werden, so wenig werden alle oben zusammengestellten Angaben und Titel in ihrer möglichen Tragweite über diese sporadischen Andeutungen hinaus ausgesponnen. Gewiss stand es den Apokalyptikern klar vor Augen, dass das Drama, von dem sie zu künden hatten, auf das-ganze-Leben-umgestaltende Änderungen gehen müsse. Bei der Durchführung dieses Gedankens aber blieben sie immer wieder in einem eigenartigen Widerspruch stecken. Das dramatisch-personhafte Geistesringen der Erlösung überliess inmitten aller Bewegtheit und Spannung der Geschichte die menschliche Tätigkeit einer fatalen Passivität<sup>39)</sup>. Alles ist ja vorbestimmt nach Mass und Zahl. Auch der Gedanke der Prädestination nimmt einen breiten Raum ein<sup>40)</sup>. Jedenfalls ist die Zahl der Gerechten voraus beschlossen; in welchem Grade es unter ihnen auch der Einzelne ist, wird nicht deutlich. Weiter drückt sich schon allgemein in der Form des sprachlichen Ausdrucks eine gewisse mechanische Passivität auf der menschlichen Seite gegenüber allem grossen Geschehen aus: „es geschieht“ dies oder jenes. So kommt auch in den Tagen des Messias der neue Zustand wunderbar, ohne menschliches Zutun einfach herbei, ja nicht einmal die Mitwirkung des Messias für dieses Herbeikommen ist klar, und häufig fehlt diese Mitwirkung ganz und gar. So ergibt sich die fatale Tatsache, dass die messianische Erlösung sich weder mit der inneren Notlage des Menschen vor Gott, seiner Sünde, noch auch eigentlich mit dem Bau des Reiches befasst. Offenbar wirkt sich hier die unausgetragene Spannung ungünstig aus, die oben für die metaphysische Zugehörigkeit des Messias aufgezeigt wurde. Die Macht des Erlösers reicht zwar aus zur dramatisch-mythologisch geschauten Überwindung der antichristlichen Kräfte, doch der Riesenaufgabe der Neuordnung in der Menschenwelt ist sie ihrem ganzen Zuschnitt nach nicht mehr gewachsen. Soweit hier überhaupt Beschreibungen von den Apokalyptikern gemacht werden, wirken sie matt und peripher.



Der Sachverhalt wird besonders klar an den Präpositionen, die für die Bezeichnung des Verhältnisses der Bürger des Reiches zu dem Herrn desselben allein in Frage kommen und z. T. in den Texten selber verwandt werden. „Mit“ ihm, „nach“ ihm, „bei“ ihm kann es sehr wohl heissen, nie aber „durch“ ihn. „Durch“ ihn ist zwar der grosse Sieg errungen, doch nur nach ihm, ja zum Teil ohne ihn kommt der neue Äon oder doch die neue Periode herbei. Mit ihm leben bestenfalls die Auserwählten auf der erneuerten Erde. Am weitesten gehen immerhin noch die Testamente Juda und Levi, doch ist gerade hier die Möglichkeit christlicher Eintragung ungeklärt und offen. Jud. 24 heisst es: „...Er wird den Geist der Wahrheit über uns ausgiessen, und ihr werdet ihm zu Pflegekindern in der Wahrheit sein und nach seinen Satzungen wandeln, nach den ersten und nach den zweiten...<sup>41)</sup>.“ „Der Stab der Gerechtigkeit wird den Heiden spriessen, um zu richten und zu erretten alle, die ihn anrufen.“ Und Levi 18 verkündet vom neuen Priester: „Er selbst wird die Majestät des Herrn seinen Söhnen geben in Wahrheit bis in Ewigkeit, ... und zur Zeit seines Priestertums wird jede Sünde vergehen, und die Gottlosen werden aufhören, Böses zu tun. Und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und wird den Heiligen zu essen geben von dem Holze des Lebens, und der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen sein. Und der Beliar wird vor ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten.“ Immer mit dem Vorbehalt eventuellen christlichen Ursprungs dieser Gedankengänge müssen sie innerhalb der jüdischen Apokalyptik jedenfalls als einzig und isoliert dastehend unterstrichen werden. Ausserhalb dieser Stellen findet sich als Höchstes für die weitere Wirksamkeit des Erlösers die im Grunde blasse Aussage, dass er die Welt „ordnen“ werde<sup>42)</sup>. (Vgl. Violet.) So fehlt aufs Ganze gesehen der grossen dramatischen Befreiungstat die Tiefe und die vom Helden dieser Tat organisch fortwirkende Ausgestaltung der Erlösung. Damit wird das Geschehen am entscheidenden Punkt zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Die Dynamik hört auf, die Statik beginnt wieder: Die Gerechtigkeit erscheint, wird wieder in ihre vollen Rechte, mit Macht ausgerüstet, eingesetzt, doch es wird keine neue Gerechtigkeit geschaffen. Die Gemeinde der Auserwählten und Gerechten erscheint (Henoch), das Volk



wird verherrlicht (Baruch und Esra), doch die Sünder werden nur gerichtet, verstossen in ewige Verdammnis gleich wie die gefallenen Engel. Die Völker werden teils vernichtet, teils faktisch in der neuen Weltzeit doch nur dienend dem heiligen Volke untergeordnet. Darum erschrickt auch Esra vor der unverhältnismässig geringen Zahl der Erlösten<sup>43</sup>). Über die Generationen, die in der neuen Weltzeit geboren werden, wird nicht weiter reflektiert. Im Vordergrund steht immer wieder der Begriff der Gerechten. Gewiss geht es auch dabei, und sogar mit leidenschaftlichem Ernst, um Gottes Reich und Ehre. Doch sind eben diese Gerechten Fundament des Reiches sowie ausschliessliche Vollbürger und Erben desselben. Sie aber besitzen die Gerechtigkeit als erworbene Eigenschaft, die ihr Anrecht auf endliche Genugtuung begründet. So liegt trotz aller offenbaren Demut in der ganzen Haltung der Apokalyptiker der Gnade des Kommen den gegenüber immer wieder die fatale Konsequenz nahe, in der das ganze grosse Weltendrama der Erlösung sich auf den einen unmöglichen Punkt zugespitzt: Gott muss um seiner Ehre willen den Gerechten gerecht werden. Vielleicht hängt es mit dem uneingestandenem, unklaren Empfinden dieser Unmöglichkeit zusammen, dass das auf volle Erlösung gerichtete Denken der Apokalyptiker mit den um die Messiasgestalt kreisenden Hoffnungen nicht zur Ruhe gelangte und am Horizont des messianischen Reiches schliesslich ein grösseres Neues auftauchen musste wie die Unermesslichkeit des Okeanos hinter dem Binnenmeer. Mit hartem Klang tönt es IV. Esra 6, 6b an: „Finis per me (sc. deum) et non per alium<sup>44</sup>).“ Die letzte Vision des Kommen den verlor dafür aber alle greifbare Beziehung zur konkreten, religiös verstandenen, nationalen Geschichte und damit dem so heilig ernst genommenen Gang göttlichen Waltens und Offenbarens. Ganz neue Perspektiven tun sich damit auf, die nicht mehr zur Messianologie gehören.

Der Ruf nach wirksamer und vollgültiger Erlösung findet in der Apokalyptik an dem schwankenden Wunschbild seiner Pseudooffenbarungen keine befriedigende Antwort.

Doch hat das Drängen und Suchen der Apokalyptik nach dem Erlöser, der in die Geschichte tritt und in ihrer sie vollendenden Aufhebung die grosse Welterneuerung schafft, wider das Erwarten und neben dem suchenden Irren jener jüdischen Theologen, der Unruhe und Sehnsucht einen Ruhe- und Halte-



punkt von weltgeschichtlicher Bedeutung gefunden. Mitten in die Geschichte ist der getreten, der nicht nur als gedanklicher Brennpunkt der Geschichtshoffnung in der Mitte steht, sondern, die unerhört paradoxe Spannung Gott/Mensch zum geheimnisvollen Kreis schliessend, die Erneuerungen stetsfort schafft und ewig in sich trägt.

#### Anmerkungen zu Hauptteil IIb.

<sup>1)</sup> Martin Buber, Königtum Gottes; Berlin 1932, 1. Bd. des auf drei Bände berechneten Werkes „Das Kommende, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens“.

<sup>2)</sup> Vgl. J. Klaussner, Jesus S. 268 ff. Als Zeugnis für den politischen Messianismus gelten bes. die Rede Gamaliels, Apostelgesch. 5,34 ff.; ferner die Anerkennung Bar Kochbas durch Rabbi Akiba und die Bem. des Josephus, bell. jud. VI 5,4. Mit Nachdruck gegen die These stellt sich Alb. Schweitzer, Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung, S. 291 f.

<sup>3)</sup> W. Bousset, Die Religion des Judentums, s. o. Literaturangabe Anmerkung 16; vgl. auch die Bem. Gunkels bei Kautzsch, a. a. O. S. 336: „Als man an dieser Welt völlig verzweifelte, hat sich die ganze Wucht der Religion auf den kommenden seligen Äon geworfen.“

<sup>4)</sup> M. Buber, a. a. O. S. 60.

<sup>5)</sup> M. Buber, a. a. O. S. 106.

<sup>6)</sup> M. Buber, a. a. O. S. 92.

<sup>7)</sup> Vgl. für den behaupteten Zusammenhang zwischen „Erlösung“ und Eschatologie die von anderer Seite herkommende Formulierung Alb. Schweitzers, Mystik S. 224: „In dem Masse als die jüdische Religion mit der Eschatologie ernst macht, wird sie Erlösungsreligion.“

<sup>8)</sup> M. Buber, a. a. O. S. X. Mowinkel, Psalmenstudien II. S. 211—324.

<sup>9)</sup> M. Buber, a. a. O. S. XI.

<sup>10)</sup> Jos. Klaussner, Messianische Vorstellungen S. 34. Midr. Sabbath 118b. Vgl. auch Alb. Schweitzer, Leb. Jesu S. 285 Anm. und Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, 4. Aufl. II. S. 620.

<sup>11)</sup> Jos. Klaussner, Messian. Vorstellungen S. 64. E. Hühn, Messian. Weissagungen S. 2f.

<sup>12)</sup> IV. Esra 6,59; vgl. auch die ergreifende Stelle 5, 23—30; wir folgen hier der Übersetzung Violets, a. a. O. S. 65 Anm., bei welcher das Zurückgehen auf ein hebr. Impf. dem Sinn besser entspricht.

<sup>13)</sup> Hilgenfeld, Jüdische Apokalyptik S. 11 f.

<sup>14)</sup> W. Bousset, Die jüdische Apokalyptik S. 15 ff.

<sup>15)</sup> Vgl. Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin 1929, S. 26 f.

<sup>16)</sup> Dalman, Worte Jesu S. 121 ff.

<sup>17)</sup> Dalman, a. a. O. S. 110, 120.

<sup>18)</sup> Typisch hierfür ist das Buch Henoch mit den ausgedehnten, völlig unmessianischen Partien des angelologischen Buches, Kap. 6—36, und des astronomischen Buches, Kap. 72—82.

<sup>19)</sup> M. Buber, a. a. O. S. 17.

<sup>20)</sup> Das gilt für die Tiersymbolik mit ihren möglicherweise ägyptischen Beziehungen, für die Verwendung der Gleichung Metalle-Zeitalter, für die Vorstellung des himmlischen Gerichtshofes, die Andeutung der „Verstirnung“, den eventuellen Anklängen an Urmeer, Götterberg etc. etc.



<sup>21)</sup> Vgl. Hen. 40,7; hier liegt ein undramatisches Nebeneinandergelagertsein der Elemente vor. Doch ist deutlich erkennbar, wie leicht von der Messianologie her dramatische Bewegung entstehen kann.

<sup>22)</sup> Hen. 53,3; 40,7, redet von den Satanen im Plural.

<sup>23)</sup> Hen. 86,1—6; vgl. auch 69,2—25 und Hen. 6, 7, 8.

<sup>24)</sup> Hen. 89, 59 ff.

<sup>25)</sup> Hen. 56,1 ff.

<sup>26)</sup> W. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Göttingen 1895.

<sup>27)</sup> Hen. 53,3; 54,6, ist der Satan erwähnt. An Stelle des Antichrists redet Henoch von der „Ungerechtigkeit“ fast wie von einer Person, vgl. Hen. 42,3. Apok. Bar. 40 ist der Antichrist identisch mit dem „letzten Regenten“. IV. Esra und Baruch erwähnen den Satan nicht, vgl. Gunkel bei Kautzsch, a. a. O. S. 355 Anm. a. Für den Antichrist bei IV. Esra vgl. Kap. 5,6.

<sup>28)</sup> Hen. 38,4 f. 46,4 ff. 48,8 ff. u. a. m. S. auch die Verkehrung der Naturordnung, Hen. 80,1—8.

<sup>29)</sup> Hen. 83—90 das „Geschichtsbuch“ u. 93, u. 91,12—17 die „Zehn-  
Wochen-Apokalypse“.

<sup>30)</sup> Hen. 56,1—8.

<sup>31)</sup> IV. Esra 4,26 b. 36—43; 5,55 u. a. m.

<sup>32)</sup> Alb. Schweitzer, Leben Jesu S. 391, wobei wir uns allerdings bewusst sind, den Begriff der „dogmatischen Geschichte“ nicht völlig im Sinne Schweitzers zu verwenden. Vgl. oben Hauptteil II b. Anm. 19.

<sup>33)</sup> Vgl. Lk. 11,22.

<sup>34)</sup> Vgl. W. Michaelis, „Kirchenfreund“ Bern 11. Heft 1931 „Reich Gottes und Reich Christi“.

<sup>35)</sup> Typisch für den Begriff „Vollendung der jüdischen Geschichte“ ist die Konstruktion der 400 Jahre für die Dauer der messianischen Zeit aus Ps. 90,15, und Gen. 15,13. Vgl. Gunkel bei Kautzsch, a. a. O. S. 370, zu IV. Esra 7,28. Von 1000 Jahren für dieselbe Periode ist in den uns erhaltenen Schriften nirgends die Rede. Für das Alter der apokalyptischen Verwertung von 1000 Jahren siehe Bousset, Religion, 3. Aufl. S. 288 Anm. 2.

<sup>36)</sup> Alb. Schweitzer, Mystik S. 89.

<sup>37)</sup> „Alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels“, „alle ihre Geschlechter“ Hen. 90,37 b f. 91,14 „alle Menschen“. Bar. 72,3 ff. IV. Esra 6,26 b; 11,46; dagegen IV. Esra 9,22. Bar. 13,11 f.

<sup>38)</sup> Violet, a. a. O. S. 169: „bis die Entscheidung des Gerichtstages kommt“, s. Anm. Diese Übersetzung von finis ist hier möglich, doch immerhin nicht zwingend, und die Nuance für uns nicht wesentlich.

<sup>39)</sup> Alb. Schweitzer, Leben Jesu S. 283: „In dem Zukunftsbild, wie es die Apok. Bar. und Esra bieten, wird eine Aktivität des auserwählten Volkes durchaus nicht vorgesehen. Die Stimmung ist vielmehr eine abwartende.“

<sup>40)</sup> IV. Esra 8,1 ff. 51 ff. Hen. 103,1 ff. Im übrigen vgl. den Titel der „Auserwählte“, der in den Bilderreden uns so häufig begegnet ist.

<sup>41)</sup> Zit. nach der armen. Übersetzung von Schnapp bei Kautzsch, a. a. O. S. 477.

<sup>42)</sup> IV. Esra 13,26. Vgl. Violet, a. a. O. S. 180 Anm., Violet bezweifelt die Ursprünglichkeit des Ausdruckes; dennoch scheint er uns „gesetzlichem Denken“ zu entsprechen.

<sup>43)</sup> IV. Esra 7,45 ff.

<sup>44)</sup> Die Formalisierung als solche ist bedeutsam. Violet setzt den Halbvers bei v. 1 b ein. S. a. a. O. S. 46 Anm. Gunkel erklärt ihn als Polemik gegen die Christologie des N. T. a. a. O. S. 364 Anm. r. Der ganze Ausdruck fehlt im syr. aeth. und arab., nach Gunkel aus christlichen Bedenken.



### Überschau und Ausblick.

Überblicken wir rückschauend den Gedankengang unserer Darlegungen, so treten zwei Kernpunkte deutlich hervor:

Zunächst die Abweisung des absoluten Geltungsanspruches einer religionsgeschichtlichen Erklärungsweise, die eigenartige geistige Vorgänge im Judentum prinzipiell aus Analogien zu benachbarten Geisteswelten zu verstehen sucht, und als positive Folge dieser Abwehr die neue Zuordnung der apokalyptischen Erlösergestalt zum innersten Gang in der Entfaltung israelitisch-jüdischer Religion. Das grosse fördernde Ereignis in der Erforschung des ganzen Komplexes war fraglos das kühne Unternehmen der jungen religionsgeschichtlichen Forschung, welche durch völlig neue Fragestellung die stagnierenden Wasser des Wissens in neuen Fluss brachte. Mögen immerhin die verschiedenen dabei auftauchenden Hypothesen im Strom der weiteren Entwicklung wieder versinken oder doch wenigstens in ihre sachlich bedingten Schranken verwiesen werden, das wesentliche Anliegen jener revolutionären Forschung behält seine Gültigkeit; ging es doch im Grunde darum, auf wissenschaftlichem Wege hinter den spröden Texten das lebendige Bild zu erkennen, welches vor Jahrhunderten die von der eschatologischen Erschütterung erfassten Seelen als Richter zu erschrecken und als Heiland zu trösten vermochte. Diesem Anliegen haben auch wir allein gerecht zu werden versucht. Es ist uns dabei ein Bild entgegengetreten, das in mancher Beziehung allerdings anders sich darstellt, als man es nach der bisherigen Interpretation zu sehen gewohnt war. Ob jene apokalyptischen Schreiber und ersten Leser im Judentum ihren Geist in unseren Darlegungen wiederzuerkennen vermöchten? Wir glaubten jedenfalls, mit Recht unter allen Nebentönen aus jener weltgeschichtlich wichtigsten Periode jüdischer Geistesgeschichte eine Stimme herauszuhören. In immer neuen Variationen geht sie von einem übergrossen Thema aus, jedenfalls dem grössten, das im Judentum zur Frage stehen kann: Zubereitung der Weltvollendung durch das messianisch verstandene Erlösungsdrama einer Weltgeschichte, die in allen Höhen und Tiefen den Händen ewiger Weisheit und Allmacht nie entgleitet. Blicken wir nun aber von dem, was sich uns von solcher Grundauffassung her ergab, weiter hinaus und hinüber zu den zwei überragenden geistesgeschichtlichen Nachbarn der Apokalyptik,



dem sogenannten offiziellen Judentum und dem Urchristentum, so ergeben sich uns einige grundsätzliche Feststellungen.

Zunächst wird es klar, dass sich von den beiden genannten Grössen zu ihrem vollen Verständnis die vertiefte Kenntnis jener eigenartigen apokalyptischen Gedankenwelt nicht mehr als periphere Eigentümlichkeit ablösen lässt. Wie von dem Einzugsgebiet einer Quelle die Ergiebigkeit des Brunnens abhängt, so ist eine Reihe von Vorstellungen und Zusammenhängen im Judentum wie im Christentum in ihrem ursprünglichen Sinn und in ihrer Tragweite nicht richtig zu ermessen ohne Einsicht in das Leben, das dieselben in der apokalyptischen Welt besitzen. Das bedeutet nun aber gerade nicht, dass man „entwicklungsgeschichtlich“ zu diesem oder jenem Gedanken oder Wesenszug der genannten zwei Grössen die Erklärung aus der Apokalyptik zu beziehen habe. Es handelt sich vielmehr um in ihrer Art gesonderte weltgeschichtliche Gestaltungen, die um die eine gleiche, existenzielle Problematik kreisen: den absoluten Geltungsanspruch des Königtums Gottes als das einzig wichtige weltgeschichtliche Ereignis. Das ist das Generalthema, welches alle Variationen durchzieht, so sehr in ihnen noch allerlei anderer Reichtum zur Geltung kommen mag. Interessant und fruchtbar erweist sich diese Form von Zusammengehörigkeit jedoch erst in der präzisen Erfassung der besonderen Gestaltung, in der jeweilen die Stimme zum grossen Thema erhoben wird, und darum ist es wichtig, die Spannungen zu erkennen, in welche der Erlösungsgedanke der Apokalyptik zu seinem Analogon im offiziellen Judentum und im Urchristentum tritt. Erst ein Denken, das in sich diese zum Lebensgeheimnis gehörenden Spannungen ermisst, wird zum nacherlebenden Erkennen der einzelnen historischen Gegebenheiten vordringen können. Tatsächlich herrscht über den inneren geistigen Zustand des Judentums um die Zeit Christi immer noch in ganz wesentlichen Punkten Ungewissheit und Widerspruch gelehrter Meinungen. Wir glauben zum mindesten gezeigt zu haben, dass die im Messianismus lebende Apokalyptik für die Struktur und Problemlage des Erlösungsgedankens im Judentum ebenso repräsentativ ist wie die andersklingenden Zeugnisse des sogenannten offiziellen Judentums der palästinensischen Synagoge in der Zeit des zweiten Tempels: Wenn auch im einzelnen in unklarem Verhältnis, stand doch fortwährend und notwendig



im Judentum die prophetische Schau neben nüchterner Praxis, spekulative Systematik neben pädagogisch gerichteter Exegese, das notgeborene, notlösende Kunstwerk neben stetiger Alltagsleistung, die, zwischen Verantwortungsgebundenheit und leerer Routine geteilt, ihren sicheren Weg verfolgt. Das Judentum ohne diese Spannung sehen, heisst jedenfalls sein inneres Leben verkennen.

Noch brennender ist für uns aber die Frage nach dem Verhältnis der jüdischen Apokalyptik zum Urchristentum und zu Jesu selber. Geht es doch letzten Endes darum: Muss das N. T. in seiner Verstricktheit in die Eschatologie auf den für uns jedenfalls unverbindlichen Wert eines Henoch, Baruch oder IV. Esra abgeschrieben werden oder zeigt sich eine entscheidende Differenz, durch die sich beide Grössen wieder prinzipiell voneinander lösen? Lässt sich in wissenschaftlich haltbarer Weise die vom traditionellen, christlichen Denken gezogene Linie ziehen zwischen Dichtung und Wahrheit, zwischen Postulat und historischem Ereignis, zwischen Mythologie und Wirklichkeit?

Bei dem gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Wissenschaft lässt sich offenbar an keinem anderen festen Punkt für diese Grenzziehung ansetzen als bei dem entscheidend neuartigen Typus von Gewissheit, mit welcher tatsächlich im N. T. gegenüber dem Typus der Apokalyptiker jüdischer Herkunft die verschiedenen Aussagen gemacht werden. Die urmächtige Kraft eines neuen Glaubens steht einer letzten Unsicherheit gegenüber. Der Gegensatz opferbereiten Bekenntnisses zu pseudonymem Postulat ist für die Sachlage symptomatisch. Die Scheidung beider Grössen liegt also nicht im Stofflich-Inhaltlichen ihrer Aussagen. Gerade in diesem Punkte ist die Zusammengehörigkeit ja überraschend und weitgehend. Eine Scheidung dieser Elemente vollzieht sich nur in dem Masse, in dem hinsichtlich dieser Inhalte der Anspruch absoluter Offenbarung in Jesus Christus in uns bestimmte Glaubensüberzeugungen weckt, belebt und im Gang des Lebens sich bewähren lässt.

W. KÜPPERS.