Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 20 (1964)

Artikel: Die Messiaserwartung in der talmudischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung des leidenden Messias

Autor: Hruby, Kurt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960626

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: 16.07.2025

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

DIE MESSIASERWARTUNG IN DER TALMUDISCHEN ZEIT, MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES LEIDENDEN MESSIAS[1]

Von Kurt Hruby, Paris

Der Versuch eines Überblicks über die Messiaserwartungen in der talmudischen Zeit erfordert vorerst einige Klarstellungen.

Der Begriff «talmudische Zeit» muß hier notwendigerweise in einem ziemlich weitgesteckten, mehr allgemeinen Sinn verstanden werden. Er kann sich weder ausschließlich innerhalb der Grenzen bewegen, die sich von der Redaktion der Mischna (um 200 n. Chr.), als dem Grunddokument der beiden Talmude, bis zum Abschluß der palästinensischen (Anfang des 5. Jahrhunderts) und der babylonischen Gemara (Anfang bis Mitte des 6. Jahrhunderts) erstreckt, noch auch die Aussagen anderer wichtiger Dokumente des rabbinischen Schrifttums, so vor allem der Midraschim, völlig außer acht lassen.

Andererseits besteht die bei der Verfolgung dieser Methode auftauchende und praktisch nicht zu überwindende Schwierigkeit darin, daß durch die verhältnismäßig späte, ja sehr späte Abfassungszeit mancher Midraschim wieder die Grenzen nach oben schwer abzustecken sind, so daß man Gefahr läuft, eine ideenmäßig oft viel später anzusetzende Entwicklung als charakteristisch für eine frühere Zeitepoche anzusehen.

Auf diesem Gebiet eine strenge Trennungslinie ziehen zu wollen ist schon deshalb unmöglich, weil ja doch die rabbinische Literatur ein Ganzes darstellt, wenn auch die Kodifikation ihrer einzelnen Teile verschiedenen Notwendigkeiten und Bedürfnissen entspricht. So steht zum Beispiel die Kodifikationszeit einer Tradition nicht unbedingt in einem ursächlichen Zusammenhang mit ihrem Alter,

---

[1] Vorlesung, gehalten an einer Studienwoche in Reuti-Hasliberg, vgl. den Bericht S. 59.

denn für gewöhnlich taucht ja dieselbe Überlieferung in verschiedenen Quellen auf, und nur die verschiedene Darstellungsweise erlaubt dann Rückschlüsse auf eine ideenmäßige Weiterentwicklung, die ihrerseits in einer später anzusetzenden Version ihren Niederschlag findet.

Auch darf man nicht vergessen, daß der Midrasch[2] die älteste Form der Schriftauslegung darstellt, als solche anderen Kriterien gehorcht als die in Form von Mischna tradierte, ausschließlich auf autoritativen Lehrmeinungen aufgebaute Überlieferung und oft alte Elemente enthält, die in Mischna und Gemara keine Aufnahme gefunden haben, ganz einfach, weil sie einem anderen Sachgruppenbereich angehören. Allerdings wird man sich dabei auch wieder nicht auf zu spät abgefaßte Midraschim stützen dürfen, die das alte Überlieferungsgut vollkommen im Geiste ihrer Zeit überarbeitet und so seines originellen Charakters entkleidet haben.

Was nun ganz besonders die Messiasvorstellungen anbetrifft, so gesellt sich hiezu ein weiteres Element, nämlich daß sie samt und sonders der *Aggada*, also dem erzählend-erbaulichen Teil der rabbinischen Tradition zuzuzählen sind. Das will wiederum nicht besagen, daß den messianischen Stellen keine Lehrbedeutung im Sinne der religiösen Erwartungen zukäme. Aber es handelt sich doch um nicht unbedingt verpflichtende, oft einander widersprechende Schulmeinungen, die keinen Vergleich mit den gesetzlich verbindlichen Normen der Halacha zulassen. Es geht bei diesen Lehrmeinungen auch nie um die Frage des Kommens des Messias, das von allen rabbinischen Autoritäten als מדאורייתא, als von der Thora geoffenbart, gar keinen Widerspruch zuläßt, sondern nur um die näheren Begleitumstände seines Kommens, die ihrerseits zum Großteil in den Bereich der freien Vorstellung gehören und von der Interpretation abhängen, die einzelne Lehrer den allgemein als messianisch angesehenen Schriftstellen gegeben haben.

Die beste Methode einer Darstellung der rabbinischen Messiaserwartungen ist wohl die enge Anlehnung an die Texte. Es geht ja nicht darum, um jeden Preis Ideen zu konstruieren oder theologische Kon-

[2] Ganz unabhängig davon, daß die großen Midraschsammlungen, mit Ausnahme der sogenannten halachischen oder tannaitischen Midraschim (Mechilta, Sifra, Sifre), großteils zeitlich jünger sind als die beiden Talmude.

zepte und Vorstellungen auszuarbeiten, sondern festzustellen, was die rabbinischen Texte selbst von diesen Vorstellungen aussagen. Das schließt wiederum nicht aus, daß man versucht, diese Texte dort, wo es möglich ist, kurz zu analysieren.

Da die Messiasidee innerhalb eines ganz bestimmten religiösen Vorstellungskreises ihren Platz hat, wollen wir zuerst ihre Hauptkomponenten kurz beleuchten. Es sind dies die rabbinischen Vorstellungen vom Gottesreich und von der zukünftigen Welt. Dann wollen wir kurz an Hand der wichtigsten Texte die einzelnen Phasen der messianischen Zeit hervorheben und uns endlich der Person des Messias zuwenden, und zwar unter dem Blickpunkt der rabbinischen Aussagen über den leidenden Messias. Daran schließt sich dann der Versuch einer Analyse von zwei besonders wichtigen Schriftstellen im Lichte der rabbinischen Exegese, und zwar Jes. 53 und Sach. 9, 9 und 12, 10–12.

Das Gottesreich

Die Idee vom Gottesreich ist im ganzen Alten Testament gegenwärtig, nimmt aber besonders in den späten Büchern konkret Gestalt an, wobei bereits eine bestimmte Relation hergestellt wird zwischen der Erlösung Israels und der Anerkennung der Herrschaft seines Gottes.

So wird das Gottesreich auch von den Schulen der pharisäischen Tradition, aus denen die rabbinische Literatur hervorgegangen ist, gesehen. In ihrer Grundkonzeption unterscheiden sich diese Vorstellungen nicht von denen der Heiligen Schrift. Das Gottesreich ist in der Sicht der rabbinischen Schulmeinungen keine neue Erscheinung, sondern kennzeichnet sich vor allem durch die universelle Anerkennung des ewigen Herrschaftsanspruches Gottes über seine gesamte Schöpfung.

Diese Betrachtungsweise ist auch die des Buches der Jubiläen[3], das Gott als König und Erlöser Israels zeichnet (1, 28): «Und der Herr wird vor den Augen aller erscheinen, und alle werden erken-

[3] Apokryphe jüdische Schrift aus dem Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr.

nen, daß ich der Gott Israels bin, der Vater aller Kinder Jakobs, der König auf dem Berge Zion für alle Ewigkeit.»

Gewiß handelt es sich dabei um einen Anklang an Jes. 24, 23: «Und der Mond wird sich schämen und die Sonne mit Schanden bestehen, wenn der Herr Zebaoth König sein wird auf dem Berge Zion und zu Jerusalem...» Angesichts der religiösen Strömungen, die das Jubiläenbuch widerspiegelt und die uns jetzt durch die Sektenliteratur erheblich nähergerückt sind, tritt natürlich in der Beurteilung Israels eine reinliche Scheidung ein. Das Israel, von dem der Text spricht, ist das der Getreuen und Auserwählten, das wahre Israel, das allein teilhaben wird am Gottesreich auf Erden: «Alle Leuchten werden erneuert werden zum Heil, zum Frieden, zum Segen und zum Frommen der Erwählten Israels...» (Jub. 1, 29). Das Heil, von dem hier die Rede ist, hat nach den Anschauungen des Verfassers schon begonnen durch die Siege der Hasmonäer und die nationale Renaissance, die auf sie folgte.

Die Anschauungen des Jubiläenbuches vom Gottesreich halten dieselbe Linie wie die älteren eschatologischen Texte; wir finden sie dann auch in fast unveränderter Form im rabbinischen Schrifttum wieder. Ein wichtiges Zwischenglied sind die Psalmen Salomos[4], wo dieses Reich direkt mit der ganz besonderen Herrschaft Gottes über Israel gleichgesetzt wird, so daß Israel katexochen «sein Reich» heißt. Das Gottesurteil über die Feinde Israels erscheint als eine vollzogene Tatsache: Der König des Himmels hat Gerechtigkeit geübt. Der Verfasser der Psalmen Salomos drückt diese Tatsache folgendermaßen aus (Ps. 5, 21):

«Die den Herrn fürchten, erfreuen sich des Wohlstandes, und deine Güte erstreckt sich unter deiner Herrschaft auf Israel.

Gebenedeit sei die Herrlichkeit des Herrn, denn er ist unser König.»

Im Ps. 17, der für unser Thema von besonderer Wichtigkeit ist, begegnen wir der Schilderung des messianischen Reiches, das dort übrigens mit dem Gottesreich zusammenfällt und mit ihm eine Einheit bildet. In der Perspektive des Verfassers ist dieses messianische Reich *eine zeitlich begrenzte Etappe des allgemeinen Gottes-*

---

[4] Buch der Pseudepigraphen aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.

reiches (V. 51), und eines der hervorstechendsten Kennzeichen des Messias besteht darin, daß von ihm ausgesagt wird, daß «der Herr sein König ist» (V. 38). Die messianische Zeit ist *eine Entwicklungsstufe des allgemeinen Gottesreiches.*

In den tannaitischen Quellen[5] wechselt dann wohl das sprachliche Gewand, aber die Vorstellungen vom Gottesreich bleiben in ihren Grundzügen dieselben. Der Ausdruck מלכות שמים oder einfach מלכות wurde so eingehend untersucht und analysiert, daß es unnötig erscheint, sich dabei länger aufzuhalten. Es sei nur in Erinnerung gebracht, daß der Ausdruck שמים, «Himmel», hier nichts anderes ist als eine Umschreibung des Gottesnamens. Es handelt sich dabei weniger um das *Gottesreich* als um die *Gottesherrschaft* im universellen Sinn.

Gottes Herrschaftsbereich ist durch nichts begrenzt; der Mensch muß sich diesem Herrschaftsanspruch unterwerfen und tut es, indem er die Gebote Gottes beobachtet. In diesem Sinn ist die Gottesherrschaft auch nicht eschatologisch aufzufassen, sondern absolut aktuell. Jeder Jude muß tagtäglich das עול מלכות שמים, das «Joch des Gottesreiches» auf sich nehmen, wie es ja auch beim täglichen שמע-Gebet zum Ausdruck kommt. So fragte R. Jehoschu'a b. Qarcha, ein Tannaite aus der Mitte des 2. Jahrhunderts: «Warum sagt man eigentlich im שמע 5 Mos. 6, 4–9 vor eb. 11, 13–21? Um sich zuerst der Gottesherrschaft zu unterwerfen, und dann erst den Geboten» (Ber. 13a). Einige Schüler Rabban Gamliel II. wunderten sich darüber, daß ihr Lehrer das שמע selbst in seiner Hochzeitsnacht rezitierte[6]. «Ich kann mich der Gottesherrschaft nicht einmal eine Stunde lang entziehen», antwortete er ihnen (Ber. II, 5). Im Sifre zu 5 Mos.[7] lesen wird: «Bevor unser Vater Abraham zur Welt kam, war Gott nur König des Himmels; mit Abraham aber wurde er auch König der Erde.» Das bedeutet nichts anderes, als daß die Gottesherrschaft erst dann in ihr effektives Stadium eintritt, wenn sich der Mensch ihr unterwirft. Und

---

[5] Die Tannaiten sind die Gesetzeslehrer der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte, bis R. Jehuda ha-Nassi, den Kompilator der Mischna.

[6] Die Hochzeitsnacht stellt einen der Fälle dar, wo man vom Beten des שמע befreit ist.

[7] Sifre zu Deut., Ausgabe Friedmann, Wien 1864, § 113, S. 134b.

das ist für Israel in der Person des Erzvaters geschehen. Der Endzweck, den Gott mit der Auserwählung Israels verfolgt, ist die Ausbreitung seiner Herrschaft über die gesamte Menschheit.

Der Zweck der Beobachtung der Gebote ist die Unterwerfung unter Gottes Herrschaft, die darin zum Ausdruck kommt. So konnte R. Ele'asar b.'Asarja (um 100 n. Chr.) sagen (Sifra 93d): «Man soll nicht behaupten: Ich habe kein Verlangen darnach, Kleider aus (verbotenen) Mischstoffen zu tragen, Schweinefleisch zu essen oder eine verbotene Ehe einzugehen, und deshalb tue ich es auch nicht. Man soll vielmehr sagen: Das alles würde ich gerne tun, aber kann ich es denn, da es mein Vater im Himmel verboten hat? Heißt es doch (3 Mos. 20, 26): «Ich habe euch von den Völkern abgesonders, daß ihr mir angehöret; wer sich von der Sünde fernhält, muß auch die Gottesherrschaft (מלכות שמים) anerkennen.» Immer aber handelt es sich dabei um ein *freiwilliges* Anerkennen.

Da man nun durch die Weissagungen der Propheten wußte, daß die Gottesherrschaft eines Tages von allen Menschen anerkannt werden würde, mußte man auch diese Phase der Heilsgeschichte einem ganz besonderen Eingreifen Gottes zuschreiben, mit dem dann das *wahre* Gottesreich seinen Anfang nimmt. Die Gottesherrschaft ist eine gegenwärtige, aktuelle Realität, was sie aber andererseits nicht daran hindert, sich dergestalt in die Zukunft zu verschieben. An sich handelt es sich wohl nur um das Resultat einer progressiven, organischen Weiterentwicklung, aber eine kleine Änderung der Perspektive genügt, damit sich das Ganze in die Zukunft verschiebt und die Gestalt einer völlig in der Zukunft liegenden Realisation annimmt.

Beide Vorstellungen, die vom gegenwärtigen und die vom zukünftigen Gottesreich, sind im Alten Testament vorhanden, und auch in der rabbinischen Literatur finden wir beide Aspekte wieder.

So heißt es zum Beispiel im Achtzehngebet[8]: «Herrsche über uns, o Herr, du allein!» Das neue Element, das sich zu der an sich aktuellen Gottesherrschaft gesellt, besteht darin, daß Israel eines Tages wirklich keinen anderen König als Gott allein haben wird

---

[8] 11. Bitte der palästinensischen Rezension aus der Geniza in Kairo.

und daß sich die Herrschaft des Gottes Israels dann für alle Zeiten auch auf die anderen Völker erstrecken wird. Was nun den Beginn dieser neuen Phase anbetrifft, so wurde sie gewiß schon sehr früh *messianisch* gedeutet[9].

Das alles ist aber noch lange kein hinreichender Grund dafür, das Gottesreich als solches nun völlig in die *künftige Welt* zu verlegen. Die Aufgabe der messianischen Epoche besteht hauptsächlich darin, die Gottesherrschaft wiederherzustellen und weiter auszudehnen. Beide Aspekte, der gegenwärtige und der zukünftige, die beide in den Bereich *dieser* Welt fallen, kommen harmonisch in dem Rab (um 240) zugeschriebenen 'Alenu-Gebet zum Ausdruck:

Uns liegt es ob, zu verherrlichen den Herrn des Alls, die Ehre zu geben dem Schöpfer der Welt, daß er uns nicht hat sein lassen wie die Völker der Erde und uns nicht gleichgestellt hat den Geschlechtern des Erdbodens, daß er unser Teil nicht gleichgemacht hat dem ihren, und unser Los dem ihrer Scharen. Denn sie beten an Eitles und Nichtiges und rufen an, was ihnen keine Hilfe zu gewähren vermag. Wir aber beugen das Knie und bücken uns und bekennen vor dem Könige, dem Weltenherrn, dem Heiligen, gelobt sei er, daß er ausgespannt die Himmel und gegründet die Erde, und seiner Allmacht Sitz ist im Himmel droben, und der Thron seiner Allmacht ist in den höchsten Höhen. Er ist unser Gott, keiner sonst. Er ist in Wahrheit unser König, niemand außer ihm, wie geschrieben steht (5 Mos. 4, 39): «Und heute sollst du erkennen und es dir zu Gemüte führen, daß der Herr der wahre Gott ist, im Himmel oben und auf Erden hienieden, keiner sonst!»

Darum hoffen wir auf dich, Herr, unser Gott, bald zu schauen den Glanz deiner Herrlichkeit, daß du wegräumest die Götzen von der Erde und all die eitlen Wahngebilde gänzlich austilgst, aufzurichten die Welt durch das Walten des Allmächtigen (לתקן עולם במלכות שדי). Und daß alle Fleischgeborenen anrufen deinen Namen, dir zuzuwenden all die Frevler der Erde. Daß erkennen und einsehen alle Bewohner des Erdenrunds, daß dir sich beugen müsse jedes Knie, schwören müsse jegliche Zunge.

---

[9] So zum Beispiel von R. Jehoschu'a b. Chanina; vgl. Bacher, Die Agada der Tannaiten, I, S. 138ff.

Vor dir, o Herr, unser Gott, müssen wir niederknien und hinsinken und der Herrlichkeit deines Namens Preis bringen. Sie alle müssen auf sich nehmen das Joch deines Reiches (ויקבלו כלם את עול מלכותך), auf daß du über sie herrschest bald, auf immer und ewig. Denn dein ist die Herrschaft, und für ewige Zeiten wirst du in der Glorie walten, wie geschrieben steht in deiner Lehre (2 Mos. 15, 18): «Der Herr wird herrschen für immer und ewig!» Und es heißt (Sach. 14, 9): «Und der Herr wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tag wird der Herr einzig sein, und sein Name einzig.»

Das Gottesreich, um es nochmals zu betonen, ist absolut aktuell: Gott ist und bleibt für alle Zeiten der König der Könige. Aber seine Herrschaft wird in ein besseres Licht gerückt werden, wenn dann die falschen Götter von der Bildfläche abtreten. Die Heiden werden dann das tun, was jetzt das Privileg Israels ist: sie werden vor dem Herrn das Knie beugen und das Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen. So betrachtet kommt der statische Charakter des Gottesreiches sehr wohl zum Ausdruck, ohne daß dadurch seiner künftigen glorreichen Entfaltung Abbruch getan wird.

Nun sprechen freilich die Propheten von einem *Kommen Gottes*, das den Auftakt bilden wird für die volle Entfaltung seines Reiches. Wenn man diese Aussagen wörtlich nimmt, so kann man darin wohl die Ankündigung einer ganz neuen Art von Gottesherrschaft sehen. Da sich nun aber dieser Gedanke nicht mit der Vorstellung vom bereits zur Realität gewordenen Gottesreich vereinbaren läßt, mit Gottes aktuellem Herrschaftsanspruch, haben schon die Targumim die prophetischen Aussagen vom neuen Gottesreich in der Weise abgeschwächt, daß es sich nur mehr um die neuerliche Manifestation einer von jeher bestehenden und auch ausgeübten Herrschaft handeln wird.

So ersetzt das Targum oft die prophetischen Aussagen von der Gegenwart Gottes oder von der Ausübung seines Herrschaftsanspruches einfach durch die Anerkennung des Gottesreiches. Wenn zum Beispiel Jesaja bei der Ankündigung von der Rückkehr Israels aus der Gefangenschaft sagt (49, 9): «Siehe euer Gott!» (הנה אלהיכם), so gibt es das Targum mit: «Das Reich eures Gottes

wird offenbar werden» (יתגלית מלכותא דאלהכון) wieder. «Dein Gott herrscht» (ebd. 52, 7) (מלך אלהיך) wird ebenfalls mit: «Das Reich deines Gottes wird offenbar werden» (אתגלית מלכותא דאלהיך) übersetzt, und Beispiele dieser Art ließen sich beliebig vermehren. Wenn Jesaja in der Herabkunft Gottes seines konkrete Hilfe in einer bestimmten Situation sieht (31, 4: כן ירד ה׳), so faßt das die aramäische Paraphrase neuerdings als eine zukünftige Manifestation des Gottesreiches auf: כן תתגלי מלכותא דה׳: «So wird sich das Königtum Gottes offenbaren.»

Das ist natürlich erst recht dann der Fall, wenn es sich um weitgesteckte Perspektiven handelt, wie Obadja V. 21: «Und die Königsherrschaft wird dem Herrn gehören» (והיתה לה׳ המלוכה). Das Targum liest auch an dieser Stelle: «Und das Reich des Herrn wird ewig Bestand haben» (ותהי מלכותא דה׳ קים לעלם), wie ja auch Sach. 14, 9: «Und der Herr wird König sein auf der ganzen Welt» dort mit: «Und das Königtum des Herrn wird offenbar werden auf der ganzen Welt» wiedergegeben ist.

Im Midrasch zum Hohenlied (zu Hoh. 2, 2) folgt dieses Gottesreich auf andere Reiche, und sein Beginn fällt zeitlich mit der Erlösung Israels zusammen: «Die Zeit ist für Israel gekommen, erlöst zu werden, für die Unbeschnittenen, ausgelöscht zu werden, für die Kuthäer — in diesem Zusammenhang die Römer —, ausgetilgt zu werden. Die Zeit ist gekommen für das Himmelreich, sich zu offenbaren.»

Die Gottesherrschaft, wie es im Targum heißt, oder das «Himmelreich» der rabbinischen Schriften ist gewiß synonym mit der *messianischen Zeit*, in dem Sinn, daß das wesentlich neue Element dabei, wie wir schon betonten, hauptsächlich in der *allgemeinen Anerkennung* der an sich bereits bestehenden Gottesherrschaft liegt. Aus diesem Grund, und um Mißverständnisse und Mißdeutungen, die in diesem Zusammenhang immer wieder auftauchen, tunlichst zu vermeiden, scheint es auch angezeigt, nicht von der «Offenbarung», sondern von der «Anerkennung» des Gottesreiches zu sprechen. Es handelt sich nicht um die Schaffung eines neuen Zustandes, sondern eher um eine Art innere Erleuchtung, die den Menschen das Verständnis für das schon bestehende Gottesreich näherbringt.

Jedenfalls ist die Idee vom Gottesreich eine der Hauptkomponenten im theologischen Konzept des rabbinischen Judentums. Seine Bedeutung erhellt aus einem Ausspruch, den der Talmud (Ber. 12a) R. Jochanan, dem berühmten Schüler R. Jehuda ha-Nassis, zuschreibt: «Jeder Segensspruch, in dem nicht des Gottesreiches gedacht wird, ist kein Segensspruch.»

Das Leben der zukünftigen Welt

Unter «zukünftigem Leben» verstehen wir hier das Geschick des Menschen nach dem Tode. An sich besteht kein unbedingter, ursächlicher Zusammenhang zwischen diesem «zukünftigen Leben» und den messianischen Erwartungen. Je mehr übrigens die messianische Zeit als irdische Hoffnung angesehen wurde, desto deutlicher unterschied man auch zwischen den beiden. Völlig unabhängig von dem Zeitpunkt, an dem das Problem des «zukünftigen Lebens» im Rahmen der religiösen Vorstellungen des Judentums Gestalt angenommen hat, handelt es sich dabei um einen Fragenkomplex, der nichts mit Israels *nationalen* Erwartungen zu tun hat. Es geht hierbei um die Antwort auf die persönliche, rein individuelle Heilserwartung.

Die Hauptkomponenten sind dabei die Gerechtigkeit Gottes, das individuelle Verdienst, das Fortleben der Seele nach dem Tode sowie die Begriffe von Lohn und Strafe.

Die Frage nach dem zukünftigen Leben hat gewiß die religiösen Vorstellungen Israels schon geraume Zeit vor der christlichen Ära weitaus mehr beschäftigt als die messianische Erwartung. Schon in den Psalmen Salomos kommt diese Stimmung deutlich zum Ausdruck. Natürlich läßt sich andererseits die Idee von der individuellen Belohnung oder Bestrafung nicht vom Gesamtschicksal des Volkes trennen. Gottes Gerechtigkeit betrifft den einzelnen genau so wie die Gesamtheit, und wenn er in der Geschichte Israel bestraft hat, so geschah dies um der Sünden des Volkes willen. Das Endschicksal des einzelnen hängt von seiner moralischen Haltung ab und nicht vom Eingreifen eines Erlösers, eines Mes-

sias. Deshalb hat auch das Individuum auf das Kommen des Messias keinerlei Einfluß.

Von diesem Standpunkt aus nehmen dann die verschiedenen Jenseitsvorstellungen immer deutlicher Gestalt an. Der Lohn der Gerechten besteht darin, daß sie in der kommenden Welt in die göttliche Sphäre eingehen. Dazu gesellt sich dann die Idee von der leiblichen Auferstehung. Die Sünder werden im Sinne der unbestechlichen Gerechtigkeit Gottes der verdienten Strafe zugeführt. Die älteste Vorstellung ist wohl die von ihrer definitiven Vernichtung, aber bald nimmt man an, daß sie im Jenseits weiterexistieren, um dort ihre Strafe abzubüßen, wenn man sie auch von der endzeitlichen Auferstehung ausschließt. Auch diese Vorstellungen sind in den Psalmen Salomos bereits deutlich formuliert.

Der Hauptakzent liegt demnach auf dem Schicksal der Gerechten. Es wird so deutlich behandelt, daß man es in keine Beziehung setzen kann zum irdischen Messianismus, von dem der Verfasser der Psalmen Salomos ebenfalls spricht (Ps. 17 und 18). Nun liegt aber das Geschick der Frommen und Gerechten im Jenseits und hängt von einem allgemeinen Gottesgericht ab. Muß man unter diesen Umständen nicht annehmen, daß dieses Gericht der messianischen Zeit vorausgehen wird, daß die Gerechten dann auferstehen und an der allgemeinen Glückseligkeit teilhaben werden? Die Texte stehen dieser Annahme entgegen. In ihnen erscheint die Glücklichkeit der Gerechten als in keiner Beziehung zur messianischen Zeit stehend, die im irdischen Wohlergehen der dann noch auf Erden lebenden Menschen ihre Erfüllung findet. Das allgemeine Gericht *folgt* auf die messianische Zeit, weil ja auch die dann lebenden Menschen der göttlichen Gerechtigkeit unterworfen bleiben, vor allem die Heiden.

Die große Schwierigkeit bei der Analyse dieser Frage besteht darin, daß dieselbe Terminologie, die für die ewige Glückseligkeit der Gerechten gebraucht wird, auch auf das kollektive Heil Israels Anwendung findet. Diese Erscheinung ist dem Überleben alter Klischees in der Zukunftsschilderung zuzuschreiben. Wenn die Texte vom persönlichen Heil der Gerechten sprechen, so tun sie dies unter dem Blickwinkel des Verdienstes oder der Schuld, des Lebens in Gottes Gegenwart oder des ewigen Verderbens. Handelt

es sich dann aber um die traditionellen nationalen Erwartungen, so sieht man sie ebenfalls in einer zeitlich unbegrenzten Perspektive wie in den Psalmen Salomos (12, 7–8):

«Das Heil des Herrn ist für ewig bei Israel, seinem Knecht;
die Sünder mögen ein für allemal verschwinden vor dem Anlitz des Herrn
und die Heiligen Gottes mögen die Erben seiner Verheißungen sein.»

Israel tritt als Volksganzes für immer in das neue Leben ein durch die Erfüllung der alten biblischen und prophetischen Verheißungen vom Heil des Volkes. Andererseits kann aber dieses Leben für das Einzelindividuum nur nach stattgefundenem Gericht beginnen. Die Schwierigkeit besteht nun darin, diese beiden Vorstellungkreise miteinander in Einklang zu bringen, ohne sie zu vermengen. Abschließend läßt sich sagen, daß in der Perspektive der Psalmen Salomos das künftige Leben, das auf die Auferstehung folgt, einen rein eschatologischen Charakter trägt und reinlich geschieden werden muß von der messianischen Zeit, die trotz allem in den Rahmen der rein irdischen Erwartungen gehört. Im 4. Buch Esra und in der Baruchapokalypse präzisieren sich dann die Vorstellungen noch weiter, bleiben aber stets auf einer Linie der Parallelität. Die Zeit des Messia, von unbestimmter Dauer, hat nichts zu tun mit der ewigen Dauer der zukünftigen Welt. Das messianische Reich gehört in diese Welt und wird anbrechen, wenn Gott den Zeitpunkt dafür für gekommen hält. Das Ziel der Gerechten ist es, sich durch ihre moralische Haltung der kommenden Welt würdig zu erweisen.

Die «zukünftige Welt» in der rabbinischen Überlieferung

Im rabbinischen Schrifttum heißt das Leben im Jenseits העולם הבא, die «zukünftige Welt». Das Wort עולם bezeichnet ursprünglich die Zeit, sei es nun die Vergangenheit oder die Zukunft. Nimmt man eine bestimmte Zeitspanne unter die Lupe, so formt sie ein zusammenhängendes Ganzes, gibt uns ein Bild vom Weltzustand zu einer gegebenen Zeit und identifiziert sich so mit der

«Welt». Der griechische Terminus *αἰών* und das lateinische «saeculum» kannten eine ähnliche Entwicklung, wenn auch bei diesen beiden Ausdrücken der ursprüngliche Sinn des Zeitbegriffes vorherrschend geblieben ist. Die «zukünftige Welt» steht demnach im Gegensatz zum עולם הזה, zu «dieser Welt». Aber um welche zukünftige Welt handelt es sich? Meinen die Rabbinen damit das Jenseits als den Aufenthaltsort der Gerechten oder die messianische Zeit, die ja auch in der Zukunft liegt? Diese Frage ist anhand der Texte nicht immer leicht zu beantworten, wenn auch im allgemeinen die Konzepte ziemlich klar geschieden sind. Auch für die Lehrer des Talmuds ist die «kommende Welt» vor allem die Welt der individuellen Belohnung oder Strafe, während die messianische Epoche die Zeit der Erlösung und des nationalen Triumphes ist. Die «zukünftige Welt» ist den Gerechten vorbehalten, während die messianische Zeit eine Periode der Glückseligkeit für alle ist, die in ihr leben. Die Zustände auf Erden während der messianischen Zeit sind Gegenstand häufiger Schuldiskussionen.

Hillel ist der erste, dem der Ausdruck עולם הבא von der Tradition in den Mund gelegt wird. Er sagte: «Wer die Worte der Torah erwirbt, erwirbt (damit) das Leben der zukünftigen Welt» (Abot II, 7). Ele'asar von Modi'in (um 90 n. Chr.) erklärt, daß manche Verfehlungen den Ausschluß vom Leben der zukünftigen Welt nach sich ziehen (ebd. III, 11). Auch R. 'Aqiba, R. Chananja b. Teradion, R. Qisma und andere Tannaiten des 1. Jahrhunderts behandeln diese Frage, die dann bei ihren Nachfolgern im Lehramt, wie R. Meïr, R. Schim'on bar Jochai, R. Nehoraï, R. Schim'on b. Ele'asar und andern denselben Grad von Wichtigkeit einnimmt. Gemeinsam ist allen diesen tannaitischen Aussprüchen über das künftige Leben der Umstand, daß es auf den Tod folgt und demnach niemals Lebende betreffen kann. Gewiß ist die «zukünftige Welt» die Welt des wahren Lebens, aber um an ihr teilzuhaben, muß man gestorben und auferstanden sein.

Alle Lehrer dieser Zeit sind sich übrigens einig darüber, daß die Toten in zwei Kategorien eingeteilt werden, die Guten und die Bösen, von denen die einen, wie schon Daniel sagt, zum ewigen Leben, die anderen zur ewigen Verwerfung eingehen. Die Schule Schammaïs nahm endlich noch eine dritte Kategorie an, nämlich

die der Mittelmäßigen, die noch eine Reinigungszeit durchmachen müssen, bevor ihr Schicksal endgültig entschieden wird (vgl. Tos. Sanh. XIII, 3).

Sehr oft diskutieren die Gesetzeslehrer auch darüber, wer denn nun eigentlich Anteil am ewigen Leben haben wird, doch niemals ist dabei auch nur mit einem Wort von der Messiaszeit die Rede. R. Jochanan b. Sakkai brachte folgendes Gleichnis vor (Schab. 153a): «Ein König lud einst seine Diener zu einer Mahlzeit und setzte (dafür) keine Zeit fest. Die Klugen schmückten sich und setzten sich vor die Tür des Königs, indem sie sprachen: Fehlt denn etwas im Hause des Königs (so daß das Mahl nicht sogleich beginnen kann)? Die Toren dagegen gingen zu ihrer Arbeit, indem sie sprachen: Gibt es denn eine Mahlzeit ohne Vorbereitung? Plötzlich verlangte der König nach seinen Dienern. Die Klugen traten in ihrem Schmuck ein, die Toren hingegen in ihrem Schmutz. Da freute sich der König über die Klugen und zürnte über die Toren und sprach: Die sich zur Mahlzeit geschmückt haben, mögen sich setzen und essen und trinken; die anderen mögen stehenbleiben und zusehen.»

Abgesehen davon, daß diese Parabel an das Gleichnis vom Hochzeitsmahl in den Evangelien gemahnt, könnte man doch denken, es handle sich dabei um eine Anspielung auf die messianische Zeit. Doch darf man das Gleichnis nicht aus seinem Textzusammenhang reißen. Im Lichte des Vorhergegangenen ist es absolut eindeutig, daß nur von der Vorbereitung des einzelnen auf den Tod die Rede ist. R. Jochanan b. Sakkai will nur sagen, dass man immer bereit sein muß, von dieser Welt abberufen zu werden, weil ja doch kein Mensch den Tag seines Todes kennt. Die Stelle spricht nicht ausdrücklich von der künftigen Welt, aber es kann sich um nichts anderes handeln. Das Mahl hat noch nicht begonnen, aber der Palast, in dem es stattfindet, existiert bereits. Das heißt, daß beide Welt, die gegenwärtige und die zukünftige, in Wirklichkeit zur gleichen Zeit bestehen und daß zwischen ihnen ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis herrscht. Man kann auch nicht eigentlich sagen, daß die zukünftige Welt eines Tages «kommen» wird. Sie wird ganz einfach an den Platz dieser Welt treten, die dann vom Schauplatz der Ereignisse verschwindet. Die zukünf-

tige Welt ist das schon jetzt bereitete Gastmahl, von dem auch R. Aqiba spricht und von dem sein Schüler R. Ja'aqov sagt: «Diese Welt ist wie die Vorhalle der zukünftigen Welt; bereite dich in der Vorhalle darauf vor, in den Speisesaal eingelassen zu werden» (vgl. Abot III, 16 und IV, 16).

Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden Welten kommt noch deutlicher zum Ausdruck in einem Ausspruch R. Ele'asar b. Zadoqs, der vor der Tempelzerstörung lebte (Qid. 40b): «Womit sind die Frommen auf dieser Welt zu vergleichen? — Mit einem Baum, der zur Gänze auf einem Platz der Reinheit steht, dessen Zweige aber auf einen Platz der Unreinheit hinüberragen. Werden die Zweige abgeschnitten, so steht er gänzlich auf einem Platz der Reinheit. Ebenso bringt der Allheilige Züchtigungen über die Frommen auf dieser Welt, damit sie die zukünftige Welt erben, wie es heißt (Hiob 8, 7): «Dein Beginn ist gering, dein Ende aber wird groß sein.» Womit sind die Gottlosen auf dieser Welt zu vergleichen? Mit einem Baum, der zur Gänze auf einem Platz der Unreinheit steht, dessen Zweige aber auf einen Platz der Reinheit hinüberragen. Werden die Zweige abgeschnitten, so steht er gänzlich auf einem Platz der Unreinheit. Ebenso überhäuft der Allheilige die Gottlosen auf dieser Welt mit Wohltaten, um sie dann in der zukünftigen Welt zu verstoßen und auf die tiefste Stufe zu verdrängen, wie es heißt (Prediger Sal. 14, 12): «Mancher Weg erscheint dem Menschen gerade, am Ende aber sind es Wege des Todes.»

Diese Welt ist in der Tat völlig verschieden von der kommenden Welt; sie ist eine Welt der Sünde, des Verderbens und des Todes. Auch ist sie vergänglich, während die kommende Welt ewig währen wird. Die kommende Welt wird sich in jeder Hinsicht von dieser Welt unterscheiden; in ihr wird es keine Sonne mehr geben, der Regen wird unnötig sein, man wird keine Kinder zeugen usw. R. Jehuda ha-Nassi vergleicht die Gerechten in der kommenden Welt mit den Gestirnen am Firmament. Er sagt (Sifre zu 5 Mos. 11, 21, § 47) in seiner Erklärung des 121. Psalms: «Der (im Text verwandte) Plural spielt auf die Kategorien der Gerechten in der zukünftigen Welt an, von denen die einen über den anderen stehen werden (nach Maßgabe ihrer Verdienste). Und trotzdem wird

unter ihnen aus diesem Grund weder Feindschaft, noch Begierde, noch Eifersucht herrschen, denn sie werden alle (wie Daniel 12, 3 sagt): ‚gleich den Sternen sein'. So wie es unter den Gestirnen weder Feindschaft, noch Begierde, noch Eifersucht gibt, so wird es das alles auch unter den Gerechten nicht geben. Wie das Licht eines Sternes dem keines andern gleicht, so werden auch die Gerechten einander nicht gleichen.»

Die Sünde und der böse Trieb haben in der kommenden Welt keinen Platz. R. Jehuda ha-Nassi sagte (Abot de-R. Nathan, Kap. 16, Ende): «Der böse Trieb im Menschen gleicht jemandem, der weiß, daß er wegen Diebstahls verurteilt werden wird. Da er nicht entkommen kann, klagt er seine Reisegenossen des Einverständnisses mit ihm an. So handelt auch der böse Trieb (denn er sagt sich): Ich werde ja doch in der zukünftigen Welt zum Untergang verurteilt sein, also will ich den Menschen lieber gleich mit mir ins Verderben stürzen.»

Alle diese Aussprüche stehen auf einem sehr hohen moralischen Niveau, und man könnte sie beliebig vermehren. Die zukünftige Welt, die von den Gesetzeslehrern in dieser Weise beschrieben wird, ist par excellence das Erbteil Israels, und zwar deshalb, weil Israel am besten das Ideal des Gerechten veranschaulicht. Doch darf dieses Erbteil nicht mit dem geschichtlichen Heil des Volkes verwechselt noch ihm gleichgesetzt werden. Daß die Götzendiener keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben können, liegt auf der Hand, aber was die Heiden als solche angeht, unabhängig von ihren religiösen Irrungen und Verfehlungen, so gehen die Ansichten der Gesetzeslehrer ziemlich stark auseinander.

Gewiß gibt es Stellen, wo die reinliche Scheidung zwischen der kommenden Welt und der messianischen Zeit weniger deutlich zum Ausdruck kommt, aber sie werden aufgewogen durch eine große Anzahl anderer, die keinen Zweifel zulassen. So heißt es zum Beispiel in der Tosefta ('Archin II, 28): «Der Kinnor dieser Zeit hat sieben Saiten..., der Kinnor der messianischen Zeit acht... und der Kinnor der zukünftigen Welt zehn.» Das alles wird anhand von Stellen aus den Psalmen unter Beweis gestellt. Eine Baraita[10]

---

[10] Also eine in den Talmud aufgenommene tannaitische Überlieferung.

gibt folgende Erklärung zu 5 Mos. 33, 12 (Sebachim 118b): «Er beschirmt ihn allezeit und wird zwischen seinen Schultern wohnen» (der letzte Segen Moses über Benjamin): «Er beschirmt ihn»: das ist der erste Tempel; «allezeit»: das ist der zweite Tempel; «und wird zwischen seinen Schultern wohnen»: das sind die Tage des Messias. Rabbi (Jehuda ha-Nassi) erklärte: «Er beschirmt ihn»: das ist diese Welt; «allezeit»: das sind die Tage des Messias; «und wird zwischen seinen Schultern wohnen»: das ist die zukünftige Welt.» Die späteren Verwechslungen und Ungenauigkeiten hinsichtlich der zukünftigen Welt und der messianischen Zeit gehen großteils darauf zurück, daß sich der terminologische Unterschied verwischte und man letzten Endes oft wirklich nicht mehr genau wußte, wovon nun eigentlich in einem bestimmten Fall die Rede war.

Auch das Targum unterscheidet klar zwischen der messianischen Zeit und der zukünftigen Welt. חיי עלמא ist der Ausdruck, den zum Beispiel der Pseudo-Jonathan gebraucht, um den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode zu bezeichnen. So wird die Seele Moses mit seinen Vätern in der Schatzkammer des ewigen Lebens aufbewahrt (Ps.-J. zu 5 Mos. 31, 16). Dieses «ewige Leben» ist identisch mit der «zukünftigen Welt» und hat nichts mit der messianischen Zeit gemein. Im Targum zum Lobgesang der Hanna (1 Sam. 2, 6) heißt es, daß Gott als Gebieter der Welt die Macht besitzt, den Menschen zu verderben, ihn aber auch vom Scheol zum ewigen Leben berufen kann. Er kann auch die Feinde seines Volkes vernichten, über Gog und Magog triumphieren und das Reich des Messias verlängern (ebd. 2, 10).

Die rabbinische Theologie bekennt sich demnach zu der Unterscheidung, die R. Jischmael formuliert hat und die durch R. Chijja bar Abba überliefert wurde (Ber. 34b): «Die Propheten haben in ihren Weissagungen nur von der messianischen Zeit gesprochen.» Was die zukünftige Welt anbetrifft, so hat «sie kein Auge gesehen außer dir, o Gott» (vgl. Jes. 64, 3), somit ausgedrückt werden soll, daß sie sich allen menschlichen Spekulationen entzieht.