

Der Erlöserkönig des Alten Testamentes

Von Rudolf Mayer, Regensburg

(Schluß)

Auch das Bild vom leidenden Gottesknecht war nicht der letzte Zug, der in die messianische Weissagung des AT eingefügt werden sollte. Eine sehr bedeutsame Rolle für die Weiterentwicklung des messianischen Gedankens besonders in Hinsicht auf die im NT ausgesprochene Praeexistenz Christi spielt die zuerst im Danielbuche auftretende, dann in einigen spätjüdischen Apokryphen bezeugte und im NT wichtig werdende Vorstellung vom Menschensohn. Wir begegnen ihr, allerdings nur schattenhaft und in Umrissen, zunächst im kanonischen Schrifttum des AT, im Danielbuche in der Perikope 7,1—28. Dort ist von einem Traumgesicht die Rede, in dem Daniel aus dem durch Winde aufgewühlten Meere vier phantastische Tiere aufsteigen sieht, von denen die ersten drei einem Löwen, Bären und Panther ähnlich sehen, während das vierte als besonders fürchterlich und schrecklich, von den anderen drei Tieren verschieden charakterisiert und mit zehn Hörnern versehen, dargestellt wird (V. 2—7). Daniel sieht dann, wie zwischen diesen Hörnern ein anderes kleines Horn, mit Menschaugen und einem prahlerischen Munde versehen, emporwächst, während dafür drei von den früheren Hörnern ausgerissen werden (V. 8).

Aber die Verse 9—12 schildern das Gericht über die Tiere. Es werden Throne aufgestellt und ein Hochbetagter nimmt Platz, dessen Gewand weiß wie Schnee und dessen Haupthaar rein wie Wolle ist, während sein Thron aus Feuerflammen besteht. Ein Feuerstrom ergießt sich von ihm aus, der offenbar Mittel des Gerichtsvollzuges an dem vierten Tiere darstellt (V. 11), während merkwürdigerweise erst danach (V. 12) von einer Entmachtung der übrigen Tiere die Rede ist. In wirksamem Kontrast zu den aus dem Meere aufsteigenden Tieren schildern V. 13—14 das Kommen einer geheimnisvollen einem Menschensohn ähnlichen Gestalt mit den Wolken des Himmels, der von Gott nach Vernichtung der feindlichen Mächte ein nach Raum und Zeit unbegrenztes Königtum übergeben wird. Der Verfasser deutet in keiner Weise näher an, wie er sich diesen Menschensohn vorstellt und wie seine Herkunft zu denken sei; sein charakteristisches Merkmal ist für ihn im Gegensatz zu den vorher geschilderten Tieren eben seine menschliche Gestalt und sein geheimnisvolles Dahinfliegen am Himmel. In der dem Seher (V. 15—27) gegebenen Deutung dieser Vision erhält er zunächst die Auskunft, daß die vier großen Tiere vier Könige bzw. deren Reiche auf Erden bedeuten, deren Herrschaft aber gebrochen und den Heiligen des Höchsten, d. h. dem Volke Israel übergeben werden soll. Auf eine weitere Bitte des Sehers um nähere Auskunft bezüglich des vierten Tieres und den auf ihm entstandenen Hörnern wird in V. 23—27 eine

ausführliche Deutung des vierten Tieres gegeben, das als ein von den früheren verschiedenes Reich von besonderer Gottfeindlichkeit dargestellt wird; zehn Könige entstehen in ihm und nach ihnen ein elfter, der als freventlicher Religionsfeind erscheint und in dem man wohl mit Recht Antiochus IV. abgebildet sieht. Aber auch er verfällt dem Gericht (V. 26) und nach seinem Sturze bricht das universale und ewige Gottesreich an, dessen Herrschaft dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen wird (V. 27).

Der Umstand, daß in der vorliegenden Perikope ein Individuum, nämlich der Menschensohn, der doch zweifellos als eine Einzelpersonlichkeit vorzustellen ist, in der Auslegung mit einem Kollektivum, nämlich dem Volk der Heiligen des Höchsten zusammengebracht wird, hat manche Forscher zu der Annahme verleitet, daß bei der Auslegung eine erst sekundäre Umdeutung vorliegt. Hierbei ist aber ein wichtiger Tatbestand übersehen, auf den der englische Exeget H. W. Robinson in seiner schon erwähnten Arbeit über die hebräische Auffassung der korporativen Persönlichkeit aufmerksam gemacht hat. Das AT hat eine ganz andere Anschauung vom Verhältnis des Individuums zur kollektiven Gemeinschaft als der moderne Mensch. Der Menschensohn in Dan 7 ist nur der Repräsentant einer größeren Gemeinde, aber er ist zugleich auch deren Herrscher, dessen Funktion es ist, nach Vernichtung der gottfeindlichen Mächte den vollen Durchbruch der Gottesherrschaft herbeizuführen; d. h. er verwirklicht das, was nach atl. Erwartung Aufgabe des Messias sein soll.

Um über die Auffassung des Menschensohnes in der Gedankenwelt des Spätjudentums noch größere Klarheit zu gewinnen, ist es notwendig, auch die außerhalb des kanonischen Schrifttums des AT stehenden spätjüdischen Apokalypsen heranzuziehen. Es lassen sich aber hier nur zwei Werke namhaft machen. Im 4. Buche Esra, einem am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts entstandenen, z. T. aber sicher ältere Stoffe enthaltenden Werke wird uns in der sechsten Vision Kap. 11 (13) ein Bericht gegeben, der sich in vielen Zügen mit der Menschensohnvision des Danielbuches berührt. Das Aufsteigen des Menschen aus dem Meere, sein Emporfiegen zu den Wolken des Himmels, ferner die Vernichtung der Gegner durch Feuer vor seinem Herrschaftsantritt sind gemeinsame Züge; auch bei 4 Esra kann kein Zweifel sein, daß der vom Höchsten aufgesparte und erst in der Endzeit in Erscheinung tretende Mensch niemand anders als der präexistent gedachte Messias ist. Ein Unterschied gegenüber Daniel liegt höchstens darin, daß bei Esra noch deutlicher als bei Daniel die messianische Deutung vorliegt und dem aktiven Eingreifen dieser Messiasgestalt ein noch breiterer Wirkungskreis zugesprochen wird.

Eine weitere wichtige Quelle für die Erkenntnis der Vorstellungen des Spätjudentums liefert uns die Henoch-Literatur, und zwar die Bilderreden des in aethiopischer Sprache uns erhaltenen Henochbuches, dessen älteste Bestandteile bis in die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts zurückweisen, während das ganze Werk um 64 v. Chr. abgeschlossen gewesen sein dürfte. In wesentlichen Zügen stimmen die über den Menschensohn gemachten Aussagen mit Daniel und 4 Esra überein. Wichtig ist vor allem das Kapitel 48; denn hier wird die Praeexistenz des Menschensohnes klar ausgesprochen. Es heißt von ihm (V. 3), daß sein Name vor dem Herrn

der Geister genannt wurde, bevor die Sonne und die Zeichen und Sterne des Himmels geschaffen wurden. Der Vers 6 fügt die Aussage hinzu, daß er vor der Schöpfung der Welt auserwählt und verborgen war, was durch die Parallelstelle 62,7 bestätigt wird. Kap. 69,26 ff. schildert den unerbittlichen Vollzug des Gerichtes durch den Menschensohn. Das ist ein Zug, durch den die Menschensohngestalt durchaus im Zusammenhang der erbten Messiasvorstellung steht. Auch sonst lassen sich gemeinsame Züge feststellen, insofern das alte messianische Königsideal, das den König als Begründer der gerechten Ordnung der Welt, als ihren Herrscher und als Vertreter Gottes auf Erden erscheinen läßt, auch im Menschensohn-bilde des Henochbuches wiederkehren. Daneben läßt sich aber nicht leugnen, daß das alte auch durch das Wirken der Propheten nie ganz überwundene Messiasbild von einem jüdischen Befreier und Weltherrscher hier in weitem Maße dem eines überweltlichen Erlösers der Gerechten Platz gemacht hat.

Im wesentlichen sind das die Aussagen, welche das AT und die spät-jüdischen Apokalypsen vom Menschensohn machen. Natürlich erhebt sich hier die Frage, ob diese Messiasgestalt, besonders mit den ihr hier beigelegten Prädikaten der Praeexistenz und Transzendenz als eine Weiterentwicklung von Gedanken verstanden werden kann, die aus der Religion des AT selber ableitbar sind und diese doch sehr weitgehende Umformung der alten Messiaserwartung Israels herbeigeführt haben oder ob hier von außen kommende Einflüsse auf die Religion des Spätjudentums angenommen werden müssen. Auf diese in den letzten Dezennien viel behandelte Frage wurde von den verschiedenen Forschern eine sehr verschiedene Antwort gegeben. Der protestantische Exeget P. Volz vertrat die Ansicht⁴⁶⁾, daß die Wurzel der Vorstellung vom apokalyptischen Menschen daraus abzuleiten sei, daß es in alter Zeit eine Sage gab von einem Urmenschen, den Gott als Kämpfer gegen die Urtiere (dämonischen Ungeheuer) geschaffen hatte und der die Welt von ihnen erlösen sollte. Dieser Urheiland sei von der Apokalyptik für ihren eschatologischen Zweck hervorgeholt und so der Retter der Urzeit zum Retter der Endzeit geworden. Der Apokalyptiker Daniel berücksichtigte die uranfängliche Existenz dieses „Menschen“ nicht weiter, der Verfasser der Bilderreden dagegen kombinierte den eschatologischen Retter und den Urmenschen, die ewige Präexistenz und den endgültigen Zweck desselben. So sei es erklärlich, daß die Vorstellung von der Präexistenz des Messias fest an dem Titel Menschensohn hängt. S. 217 führt Volz die Gründe an, die überhaupt im Spätjudentum zu einer Transzendenzentralisierung der Messiasgestalt führten. Sie hängt nach ihm zusammen mit der Art und Weise, wie man im Fortschreiten der Eschatologie zu der überirdischen Gestalt des Zukunftskönigs kam. Dies sei nicht ein Prozeß, den der Messias für sich allein durchgemacht hätte, sondern die Ursache wäre die Verrückung des ganzen Zukunftsbildes in die überirdische Sphäre. Nicht bloß das Zukunftsbild, sondern die ganze Weltanschauung war transzendent geworden und man rechnete nicht mehr mit irdischen, sondern überirdischen Gegnern und Heilskräften.

Die katholischen Alttestamentler Junker und Stier versuchten das Problem aus Gegebenheiten der atl. Religion selber zu lösen. Ersterer⁴⁷⁾

46) Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, S. 215.

47) Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel, 1932.

erklärte den Bruch, der zwischen der Messiasvorstellung der alten Zeit und jener vom Menschensohn besteht, aus einer Veränderung des Blickpunktes für das Heilsgut der Gottesherrschaft, insofern in der alten Zeit, dem universal-weltlichen Grundzug des Gottesreiches entsprechend, der Messias-David-Sohn Repräsentant und Spitze dieses Reiches gewesen sei, während es später der Messias-barnasch sei, der vom Himmel kommt, entsprechend dem transzendent-himmlischen Charakter des Reiches. Stier⁴⁸⁾ ging aus von der nach seiner Ansicht schon im AT nachweisbaren eschatologischen Funktion des Mal'akh Jahwe, dem in der Apokalyptik eine messianische Aufgabe zugewiesen worden sei. Bei Greßmann⁴⁹⁾ wird eine Lösung durch Annahme ägyptischer Einflüsse versucht; der in Daniel und im aethiopischen Henochbuche auftretende Hochbetagte gehen zurück auf die Gestalt des ägyptischen Sonnengottes, während der Menschensohn in 4 Esra sein Vorbild in dem ägyptischen Gott der geflügelten Sonnenscheibe, Horus, habe, der jeden Tag aufs neue zum Himmel emporsteigt und seine Feinde durch Feuerspeien besiegt. Die meisten Gelehrten haben aber die spät-jüdische Menschensohnavorstellung durch Entlehnungen aus der iranischen Geisteswelt erklären wollen. Bousset⁵⁰⁾ glaubte, im Spätjudentum sei die Gestalt des iranischen Urmenschen, Gayomart, mit dem jüdischen Messias verschmolzen. E. Meyer⁵¹⁾ sah in dem menschengestaltigen Wesen, das vom Himmel kommt, den Engel Sraoscha des persischen Glaubens, den Genius der Religion, verschmolzen mit der eigentlichen persischen Heilandsgestalt, dem Saoschyant, der die Auferstehung und das Paradies herbeiführt. Kraeling⁵²⁾ zog zur Erklärung der Gestalt des Menschensohnes ebenfalls die persische Gayomartvorstellung heran. Vermutlich in vorparthischer Zeit sei sie in Babylonien mit der Gestalt Marduks, des Überwinders der Chaosmächte zusammengebracht worden. So sei daraus eine menschenähnliche Gottheit und ein urzeitlicher Kämpfer geworden. Als sieghafter Held und menschenähnliches göttliches Wesen sei dann Gayomart vom Judentum übernommen worden und das sei die Wurzel der Vorstellung vom ursprünglich namenlosen „Menschenähnlichen“.

Auch der Religionswissenschaftler und Theologe Rudolf Otto⁵³⁾ suchte die Lösung der Frage im Bereiche der indo-iranischen Mythologie. Mehr noch als eine Beeinflussung durch die altindischen Gestalten der Yama und des Manu glaubt Otto die Fravaschi-Vorstellung der altpersischen Religion heranziehen zu müssen. Er hält es für möglich, im Menschensohn einfach die Fravaschi des exemplarisch Gerechten, d. h. Henochs zu sehen, der, entsprechend den iranischen Vorstellungen, am Schlusse mit seiner Fravaschi vereint wird. Von daher glaubt Otto sowohl das Motiv des Verborgenseins bei Gott als auch das aeth. Hen. 49,3 ausgesprochene Wohnen der Geister der Entschlafenen im Menschensohn erklären zu können; im Hintergrund stehe die altindische Vorstellung der pitaras, d. h. der Manen, die sowohl die Toten als auch die noch Ungeborenen bedeuten.

Eingehend hat sich W. Staerk in seinem groß angelegten Werke: Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, 1938, mit den hier einschlä-

48) Gott und sein Engel im AT, 1934.

49) Der Messias, 1929, S. 401 ff.

50) Hauptprobleme der Gnosis 1907.

51) Ursprung und Anfänge des Christentums (1921) II, 199.

52) Anthropos and son of man, 1927 (= Columbia Univ. Orient. Stud. 25, S. 128 ff.).

53) Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 225 ff.

gigen Fragen beschäftigt. Er kommt auf S. 445 seines Buches zu dem Ergebnis, daß sich die Gestalt des Menschensohnes in den Bilderreden des aeth. Hen. in Hinsicht auf die Geistesausrüstung und die richterliche Funktion im Eschaton zwar zu der alten mythischen Figur des königlichen Messias als endzeitlichen Soter stellen läßt, daß sie aber nicht aus ihr durch Transponierung entstanden sein kann. Es sei vielmehr so, daß Prädikationen eines von der atl. prophetischen Zukunftshoffnung geschauten Messias auf eine ihm wesentlich fremde Sotergestalt übertragen worden sind, deren Kennzeichen aber die reine Zugehörigkeit zur Welt Gottes ist. Der Menschensohn sei urzeitlich als vorweltliches Geschöpf Gottes, aber nicht endzeitlich im Sinne des Wiedersichtbarwerdens, sondern des erstmaligen Hervortretens aus der Verborgeneheit himmlischer Existenz. Aus der besonders im slawischen Henochbuche ausgesprochenen Existenz einer vorweltlichen Schöpfung, die das geistige Gegenbild zu der dem Menschen sichtbaren Schöpfung darstellt, sieht Staerk den Beweis für das Eindringen des iranischen Dualismus der geistigen und körperlichen Seinsweise in die Vorstellungswelt des Spätjudentums. Insbesondere glaubt er, daß die in der Apokalyptik vertretene Lehre von der Praeexistenz der Seele nur von der altpersischen Daena- bzw. Fravaschi-Vorstellung⁵⁴⁾ her zu verstehen sei. Ebenso wie Otto sieht auch Staerk hier die Lösung für das Menschensohnproblem; denn die für diese wesentlichen Merkmale: Zugehörigkeit zur Welt Gottes, engste Beziehung zum höchsten Wesen, Weltgeschiedenheit vor der Offenbarung, Praeexistenz, potentielle Machtfülle, Gliedschaft unter gleichartigen Genossen werden nach ihm durch den Daena- bzw. Fravaschibegriff zur Einheit verbunden. In diesem Zusammenhang verweist Staerk auch auf eine Awesta-Stelle (Yascht 13,7), wonach die Fravaschis der künftigen Heilande eine besondere Stellung einnehmen, weil sie besonders stark sind. Er glaubt, daß für die Zeit des vorchristlichen

⁵⁴⁾ In welchem Verhältnis in der iranischen Religion die Begriffe Fravaschi und Daena zueinander stehen, ist in der Forschung umstritten. Zweifellos sind die uns jetzt allerdings erst aus dem sog. jüngeren Awesta, der aber in manchen Fällen sehr alte Vorstellungen widerspiegelt, überlieferten Anschauungen über das Wesen und die Aufgabe der Fravaschis das ursprüngliche, dem iranischen Volksglauben bereits in der vorzarathustrischen Zeit eigene Glaubensgut. Die mit den Fravaschis verbundenen Vorstellungen wurzeln auch in Iran letzten Endes im Glauben an Ahnengeister, die als gute, hilfreiche Mächte eine wirksame Realität in der Welt des Menschen darstellen. In dem ihrer Verehrung gewidmeten Yascht 13 wird ihnen ein großer Aufgabenkreis zugewiesen: Mit ihrer Pracht und Herrlichkeit hat Ahura Mazda den Himmel und die Erde gefestigt (V. 2.9), ja er gesteht, daß, wenn ihm die Fravaschis der Rechtgläubigen bei seinem Schöpfungswerk nicht Beistand geleistet hätten, weder Tiere noch Menschen auf der Welt sein würden und die Mächte des Bösen die Oberhand gewonnen hätten. Die hier ausgesprochene Praeexistenz der Fravaschis ergibt sich auch aus V. 76, wonach die Fravaschis aufrecht standen (d. h. bereit zum Dienste), als die beiden Geister die Schöpfung schufen. Freilich ist bei solchen Aussagen über die Praeexistenz der Fravaschis bereits mit alten zoroastrischen Interpolationen in diesem seinem Grundbestand nach wohl in vorzarathustrische Zeitweisenden Yascht zu rechnen. Auch den Gewässern zeichnen die Fravaschis ihre Bahn vor (V. 53 f.), die fruchttragenden Pflanzen verdanken ihnen ihr schönes Wachstum (V. 55), ja sogar den Himmelskörpern weisen sie ihre Bahnen und wirken mit an ihren Bewegungen. (V. 57 f.) Aber auch in den Kämpfen bringen sie Beistand (V. 67). Es haben sich aber mit den altererbten Vorstellungen über das Wesen dieser Ahnengeister in der iranischen Religion auch spezifisch zarathustrische Gedankeninhalte verbunden. Schon der Name Fravaschi weist darauf hin; denn er hängt sicher zusammen mit dem einen Grundgedanken des zarathustrischen Systems, nämlich den der freien Wahl zwischen Gut und Böses ausdrückenden Verbum var „wählen“. Wie in der Zeit vor Zarathustra die Fravaschis bezeichnet wurden, wissen wir nicht. Anscheinend sind im Zusammenhang mit dem zarathustrischen Dualismus zwischen geistiger und körperlicher Welt diese Ahnengeister zu geistigen Urwesen der Menschen geworden; bereits in vorzeitlicher Existenz vollziehen sie ihre Wahl zwischen dem guten und bösen Geist, die als solche dann auch bestimmenden Einfluß auf das Schicksal des Erdenmenschen behält. Zarathustra selber gebraucht freilich nicht das Wort Fravaschi, sondern die Bezeichnung Daena für dieses geistige Urwesen des Menschen; aber eine genauere Untersuchung der einschlägigen Stellen zeigt, daß beide Begriffe das geistige Urwesen des Menschen bezeichnen. (Vgl. H. Lommel, *Die Religion Zarathustras*, Tübingen 1930, S. 160).

Judentums ein älterer Saoschyant-Mythus vorauszusetzen sei, der seinerseits auf die biblische Heilands-Vorstellung formgebend eingewirkt habe. Bei der Übernahme der Vorstellung von der Fravaschi des Saoschyant in den eschatologischen Mythus des Judentums hätte sich die Gestalt des Engels als Formelement für den religiösen Gedanken von selbst ergeben. Und da von der jüdischen Engelvorstellung das Menschengestaltige, wenn auch überhöht, nicht zu trennen war, so ergebe sich die terminologische Bezeichnung Menschensohn — Mensch für die Fravaschi-Vorstellung unmittelbar aus der Sache selbst.

Zuletzt haben zwei skandinavische Forscher zum Menschensohnproblem Stellung genommen. Der bekannte norwegische Exeget S. Mowinckel tat dies in einem Aufsatz in den von der Norsk Teologik Tidsskrift 1944 herausgegebenen Acta Mowinckeliana unter dem Titel: Ophavet til den senjüdiske Forestilling om Menneskesønnen (S. 29—84). Auch Mowinckel ist der Ansicht, daß Messias und Menschensohn ursprünglich wesensverschieden gewesen seien und daß die spätjüdischen Menschensohnvorstellungen ein Resultat iranisch-chaldäischer Einwirkung auf das Judentum seien. Doch seien die neuen Gedanken nur in gewissen apokalyptischen Kreisen durchgedrungen und durch die Ausschaltung des kosmogonischen Elementes des ursprünglichen Anthropos-Typus die Gestalt dem Judentum mit seinem monotheistischen Schöpfungsglauben angepaßt worden. Der Schwede E. Sjöberg hat in seinem 1946 in Lund erschienenen Werke: Der Menschensohn im aethiopischen Henochbuch, ebenfalls den in den alten orientalischen Religionen verbreiteten Mythus vom himmlischen Urmenschen zur Erklärung der Gestalt des Menschensohnes im Henochbuche herbeigezogen, freilich auch die Unterschiede betont, die hier beiderseits gegeben sind, insofern der Menschensohn bei Henoch keine Rolle bei der Erschaffung der Welt spielt, nicht gegen die Mächte der Finsternis kämpft, weder Niederlage noch Tod kennt, die seine Befreiung durch Gott notwendig machen würden⁵⁵).

Der allerneueste Lösungsversuch stammt von W. F. Albright⁵⁶). Er glaubt, daß der mesopotamische Atrachasis, eine Art Urmensch, der die Menschheit wiederholt vor dem Untergang rettet und ausdrücklich „Mensch“ genannt wird, in der jüdisch-aramäischen Tradition mit der Figur des Messias verschmolz.

Die im Vorstehenden gebotene Zusammenstellung zeigt, daß die meisten Lösungsversuche sich in Richtung einer Annahme von iranischen Einflüssen bewegen, sei es, daß die dortigen Urmenschenpekulationen, sei es, daß die Fravaschi-Vorstellung der altpersischen Religion als bestimmend angenommen werden. Aber die Bestimmtheit, mit der von einer ganzen Reihe bedeutender Forscher bei der Menschensohn-Vorstellung des Spätjudentums iranischer Einfluß angenommen wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, wie viel hier doch rein hypothetisch ist. Die Frage, um die es hier letzten Endes geht, ist die, ob bei der iranischen Urmenschen-

⁵⁵) Auch das schwierige Problem, welche das Kap. 71 des aeth. Henochbuches bietet, in dem dargestellt wird, wie Henoch zum Himmel emporsteigt und sich mit der Gestalt des Menschensohnes vermischt, sucht Sjöberg durch Herbeiziehung religionsgeschichtlicher Parallelen zu lösen; er verweist auf die Angleichung des toten Pharao mit dem Gotte Osiris in Ägypten sowie auf die in der iranischen Religion gegebene Identifizierung des toten Gerechten mit seiner Fravaschi.

⁵⁶) Von der Steinzeit zum Christentum; deutsche Ausgabe München 1949, S. 375 f.

spekulation es sich nachweisen läßt, daß diesem Urmenschen eine eschatologisch soteriologische Funktion zugeschrieben wurde. Nur in diesem Falle wäre ernsthaft mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die spätjüdischen Apokalypsen bei ihrer Menschensohnavorstellung von Iran her beeinflusst waren. Nun ist die iranische Urmenschenlehre ein kompliziertes Gebilde, bei dem neben den aus der arischen Urzeit herrührenden Überlieferungen über den ersten Menschen Yima auch speziell zarathustrische Lehren über eine Urmenschengestalt namens Gayomart zu berücksichtigen sind. Die ältesten iranischen Urmenschenpekulationen knüpfen sich an die Gestalt Yimas, dessen Gegenstück auf indischem Boden Yama darstellt. Yasna 9,4 ff. wird Yima als Paradieseskönig dargestellt; unter seiner Herrschaft waren Tiere und Menschen unsterblich, Wasser und Pflanzen nicht vertrocknend und es gab weder Kälte noch Hitze und kein Altern. Aber auch die iranische Überlieferung weiß von dem schuldhaften Verlust dieses paradisischen Lebens: nach Yascht 19,30 hat Yima angefangen, sich mit dem lügnerischen und unwarhen Wort zu beschäftigen, worauf der in seinem Besitz befindliche Herrlichkeitsglanz ihn verließ und Yima umherirren und sich verborgen halten mußte. Auch der Reformator der persischen Religion, Zarathustra, wendet sich scharf gegen Yima. In Yasna 32,8 wirft er ihm vor, die Menschen zum Fleischgenuß verführt zu haben, wobei allerdings nicht recht ersichtlich ist, ob es sich hier um das von Zarathustra allerdings verpönte Verzehren von Opfertieren handelt, oder ob die Fleischnahrung als solche hier als etwas Verwerfliches und die menschliche Natur Verschlechterndes dargestellt wird, so wie es die iranische Sage vom ersten Menschenpaar Mashyagh und Maschyanagh tut. Der interessanteste und wichtigste Bericht über Yima findet sich im Kapitel 2 des Videvdat, eines Teiles des Awesta, der die gesetzlichen Vorschriften der iranischen Religion enthält, in den ersten zwei Kapiteln aber einige, offenbar auf alten Traditionen beruhende archaologische Mitteilungen macht. In dem Stück wird ausgeführt, daß Ahura Mazda den Yima ersucht, sich seiner Geschöpfe anzunehmen und sie gedeihen zu lassen. Yima nimmt diesen Auftrag an und führt ein goldenes Zeitalter herbei. Dann aber kündigt Ahura Mazda dem Yima an, daß über die böse bekörperte Welt strenge Winter kommen sollen, während bei der darauffolgenden Schneeschmelze gewaltige Wassermassen fließen und die Erde unbetretbar machen würden. Deswegen wird Yima aufgefordert, einen eine Welt im kleinen darstellendes Var (wahrscheinlich ist eine unterirdische Höhle gemeint) zu errichten und den Stamm von Menschen und Tieren hineinzubringen, aber nur von den größten, besten und schönsten. Auch den Samen der besten Pflanzen und Früchte soll Yima in dieses Var bringen, alles Mißgestaltete aber soll davon ausgeschlossen sein. Am Schlusse wird gesagt, daß die Menschen dort das schönste Leben führen; aber es findet sich keine Aussage darüber, wie lange dieses Leben, das eine Fortsetzung des goldenen Zeitalters des Yima im kleinen bedeutet, dauern soll. Zweifellos haben wir es hier mit einer iranischen Variante der bekannten auch außerhalb der Bibel im alten Orient anzutreffenden Sintflutgeschichte zu tun, in die aber auch andere, offenbar speziell der nordischen Menschheit eigene Traditionen (Fimbulwinter der nordischen Sage!) eingearbeitet sind. Nun stellt freilich in der Gylfaginning der Fimbulwinter ein für die Zukunft erwartetes Ereignis dar; aber der Bericht des Videvdat scheint doch ein Ereignis der Vergangen-

heit zu meinen und erst in späteren mittelpersischen Schriften wird davon gesprochen, daß dereinst dieses Var des Yima wieder geöffnet und dadurch eine Wiederbevölkerung der erneuerten Erde herbeigeführt werden soll. Da aber dieses Motiv sonst nirgends in der iranischen Eschatologie eine Rolle spielt, muß man wohl mit Staerk annehmen, daß hier ein sekundäres, letzten Endes wahrscheinlich auf außeriranische Überlieferungen vom Verlust des Paradieses, seiner Entrückung an einen verborgenen Ort und der einstigen Wiederkehr zurückgehendes Motiv vorliegt. Auch bei den sonstigen im jüngeren Awesta erwähnten Urkönigsgestalten, bei denen eine Übertragung der ursprünglich an der Yama-Yima-Gestalt haftenden Züge auf diese vorliegt, läßt sich nirgends nachweisen, daß sie etwa eschatologische Funktion gehabt hätten.

Für die eigentliche Urmenschenspekulation der zarathustrischen Religion ist nicht die Gestalt des Yima charakteristisch, sondern hier spielt eine andere Urmenschengestalt, namens Gayomart, eine wichtige Rolle. Es ist zwar nicht ganz sicher, ob sie schon von Zarathustra selber in seinem Religionssystem erdacht wurde, da der Name in den Gathas nicht vorkommt; die Wahrscheinlichkeit spricht aber doch dafür, daß Name und Begriff auf den Stifter der persischen Religion selber zurückgehen, da sowohl der Name selber (er bedeutet „sterbliches Leben“) mit ähnlichen bei Zarathustra vorkommenden, aus abstrakten Begriffen gebildeten Namen für überirdische Mächte sich berührt, und andererseits die sicher original zarathustrische Konzeption des Urrindes einer Ergänzung durch die parallele Gestalt eines Urmenschen bedarf. Im eigentlichen jetzt noch erhaltenen Awesta finden sich nur sehr wenige Aussagen über Gayomart; Ausführlicheres berichten uns erst die mittelpersischen theologischen Schriften der Sassanidenzeit und später, wobei natürlich immer die Frage besteht, was hier wirklich altüberliefertes Gut der zarathustrischen Religion und was erst Zutat aus einer späteren Zeit ist. Am ehesten werden wir mit alten Traditionen beim sogenannten Bundehesch, einem erst im 9. Jahrhundert nach Christus entstandenen, aber größtenteils aus alten jetzt nicht mehr vorhandenen awestischen Quellen schöpfenden Werke rechnen können⁵⁷⁾. Dort wird berichtet, daß Ohrmazd als sechstes Schöpfungswerk den Gayomart erschuf, zusammen mit dem Urrinde aus Erde, und daß er in den Körper des Gayomart und des Rindes Samen legte, um auf diese Weise die Vermehrung der Menschen und des Viehes zu bewirken. Weiter aber heißt es, daß Gayomart zur Hilfe des Schöpfers geschaffen wurde; er ist also Mitstreiter Gottes im Kampfe gegen die Mächte des Bösen. Tatsächlich wird dann im folgenden der Angriff des Ahriman gegen das Urrind und den Urmenschen erzählt. Das Urrind erliegt diesem Angriff sogleich, aber aus ihm gehen nach seinem Tode die verschiedenen der göttlichen Schöpfung zugehörigen Tierarten hervor; der Urmensch lebt noch 30 Jahre lang, bis die für ihn zunächst noch günstige Planetenkonstellation sich zu seinen Ungunsten geändert hat⁵⁸⁾. Dann aber stirbt Gayomart; es treten nun aus seinem Körper siebenlei Metalle hervor, während aus seinem bei seinem

⁵⁷⁾ Die in Frage kommenden Texte (es sind die Kapitel 1, 4, 6 u. 14 des großen, sog. iranischen Bundehesch, der allein einen zuverlässigen Text bietet) sind bearbeitet von H. H. Schaeder in dem Werke: R. Reitzenstein und H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (= Studien der Bibliothek Warburg), Leipzig 1926.

⁵⁸⁾ Dieser Zug beweist, wie auf das mittelpersische religiöse Schrifttum die babylonische Astralreligion eingewirkt hat.

Verscheiden in die Erde eingegangenen Samen das erste Menschenpaar Maschyagh und Maschyanagh entsteht⁵⁹⁾. Es ist klar, daß bei diesem Bericht des Bundehesch zwei ganz verschiedene Motive miteinander verknüpft sind. Das eine ist die Überlieferung von einem kosmischen Urmenschen, aus dessen Körper nach seinem Tode die durch die verschiedenen Metalle repräsentierte Welt hervorgeht. Dieses Motiv dürfte in Iran auf sehr alte Zeit zurückgehen; denn auch die altindische Überlieferung (Rigveda 10,90) weiß von einem kosmischen Urmenschen, genannt Puruscha, aus dessen von den Göttern geopfertem Leibe die Welt entsteht, während eine andere an Yama sich knüpfende Überlieferung (Rigveda 10,13,4) berichtet, daß dieser freiwillig den Opfertod wählte, um dadurch den Kosmos zu schaffen. Bei der anderen im Bundehesch enthaltenen Überlieferung vom ersten Menschenpaar ist es aber sehr fraglich, ob hier eine genuin iranische Tradition vorliegt; es dürfte sich wohl um eine Übernahme eines biblischen Motives durch die Perser handeln. Das Namenspaar Maschyagh und Maschyanagh ist jedenfalls eine ganz auffallende Parallele zu dem biblischen 'isch und 'ischschah (Mann — Männin) und die Art und Weise, wie im Bundehesch Ohrmazd sein Wort an dieses erste Menschenpaar nach seiner Entstehung richtet und sie zum richtigen Vollzug ihrer Aufgabe in der Welt ermahnt, erinnert bei aller Verschiedenheit des Inhalts doch unwillkürlich an das Wort des Schöpfergottes an die ersten Menschen, so wie es uns die Genesis überliefert. Nun hat zwar der Iranist Schaefer aus den verschiedenen Lautformen, in denen die Namen dieses ersten Menschenpaares in mitteliranischen Dialekten auftreten, geschlossen, daß die Lehre von den beiden ersten Menschen bereits in dem vorarsakidischen Awesta enthalten war; aber mit der Möglichkeit einer Bekanntschaft der Perser mit biblischen Lehren und mit Entlehnungen von daher ist doch auch in vorchristlicher Zeit schon zu rechnen. Aber die Frage, die uns hier am meisten berührt, ist die, ob in der Gesamtüberlieferung der zarathustrischen Religion der Gestalt des Gayomart irgendwie eine eschatologisch-soteriologische Funktion zukommt. Diese Frage muß verneint werden. Gewiß finden sich sowohl im Awesta als auch in den mittelpersischen Schriften Aussagen, daß Gayomart, Zarathustra und der Heiland Saoschyant Anfang, Mitte und Ende der Weltgeschichte darstellen bzw. daß Gayomart als Anfang der körperlichen Welt eine gewisse Entsprechung zum Saoschyant darstellt; eine bevorzugte Stellung des Gayomart ergibt sich auch aus der im Bundehesch ausgesprochenen Überzeugung, daß er der erste bei der Auferstehung der Gerechten sein werde⁶⁰⁾ und daß die Hälfte des Lichtes, daß die Sonne begleitet, für ihn bestimmt ist, während die andere Hälfte für alle übrigen Menschen in der Zeit des Saoschyant genügen muß. Entscheidend ist aber, daß nie in der persischen Religion die eigentliche Heilandsgestalt, der Saoschyant, mit Gayomart identifiziert wird. Wir sind durch eine Reihe von eingehenden Arbeiten über das allmähliche Werden der iranischen Saoschyant-Vorstellung gut unterrichtet⁶¹⁾. Es ergibt sich,

⁵⁹⁾ Sie wachsen zuerst in der Gestalt einer Rhabarberstaude empor.

⁶⁰⁾ Ein ähnliches Motiv finden wir auch im rabbinischen Schrifttum. In den Pirke Maschich (Ausg. Jellinek 3, 73, 17) wird erzählt, daß der Messias den in der Doppelhöhle schlafenden Patriarchen die Kunde von seinem Kommen als Erlöser der Welt bringt, worauf diese ihn bitten, die frohe Botschaft dem Adam rischon zu übermitteln, auf daß er zuerst auferstehe.

⁶¹⁾ Vgl. vor allem H. Lommel, Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930, S. 205 ff.; J. Hertel, Beiträge zur Erklärung des Awesta und der Vedas, Leipzig 1929.

daß Zarathustra anfänglich offenbar mit einer Mehrzahl von Saoschyants rechnet, die er als seine Mitkämpfer in dem von ihm angestrebten Ziel, der Herbeiführung des Vollkommenheitszustandes der Welt durch aktiven Einsatz für das Ascha, betrachtet. Ob Zarathustra darüber hinaus einen einzigen größeren als eschatologische Größe auftretenden Saoschyant erwartet hat, läßt sich aus den Gathas bei der Dunkelheit ihrer Sprache nicht mit Sicherheit ersehen⁶²). Auch im jüngeren Awesta ist der pluralische Gebrauch des Wortes Saoschyant noch nicht verschwunden; daneben tritt aber jetzt eine einzige, eindeutig eschatologisch bestimmte Heilandsgestalt, namens Astvatereta auf, der ebenso wie Zarathustra von getreuen Helfern umgeben ist und dessen Hauptfunktion die Herbeiführung der Auferstehung der Toten ist. Darüber hinaus werden ihm Züge beigelegt, die ihn messianisch im Sinne der Bibel vor allem als königlichen Herrscher (er ist im Besitz des Chwar^enah, des nur den rechtmäßigen iranischen Herrschern zukommenden Strahlenglanzes) mit übermenschlicher Geistesausrüstung sowie als Segensbringer erscheinen lassen. Staerk vermutet wohl mit Recht, daß hier die biblische bzw. spätjüdische Eschatologie nicht ohne Einfluß auf die parsistische geblieben ist⁶³); aber auch er verneint mit Bestimmtheit, daß der Saoschyant irgendwie als Gayomart redivivus bezeichnet werden würde.

Es läßt sich aber auch nicht mit Sicherheit erweisen, daß die altiranische Fravaschi-Vorstellung bestimmenden Einfluß auf die Ausformung der Menschensohnsgestalt des Spätjudentums gehabt hätte. Es ist richtig, daß die Vorstellung einer himmlischen transzendenten Welt, die das unsichtbare Urbild aller sichtbaren geschaffenen Dinge darstellt und zu der auch die Fravaschis als die geistigen Urwesen der später im irdischen Dasein mit Körperlichkeit ausgestatteten Menschen gehören, zu den Grundvoraussetzungen

62) Manche Gathastellen könnten allerdings in diesem Sinne interpretiert werden. So wünscht Yasna 43,3 Zarathustra, daß der Mann das Paradies erlangen möge, der uns (d. h. der gläubigen Gemeinde) die geraden Wege zum Heil lehrt, der einsichtig ist, Ahura Mazda gleich und aus edlem Geschlechte stammt (Vgl. zur Stelle Lommel in den NGGW 1934, S. 69). Yasna 44,16 fragt Zarathustra den Ahura Mazda, wer der Siegreiche sei, der nach seinem Geheiß die Selenden beschirmen soll. Yasna 45,11 spricht davon, daß die heilige Daena des Saoschyant Freund, Bruder oder Vater dem sein soll, der sich künftig den Daevas und ihren Anhängern widersetzen wird. Freilich ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Zarathustra, zum mindesten in der ersten Phase seiner Verkündigung, wo er anscheinend selber noch das Endwunder zu erleben hoffte, sich selbst als Saoschyant im besonderen Sinne fühlte, freilich immer mit anderen in diesem kollektiven Begriffe zusammengeschlossen.

63) Das Schönste und Gehaltvollste, was der Awesta über den Saoschyant Astvatereta zu sagen weiß, findet sich im Yascht 19, dem sog. Chwar^enah-Yascht; nach einer Aufzählung der bisherigen Inhaber des Chwar^enah und der vergeblichen Versuche von Nichtiranern, in seinen Besitz zu gelangen, heißt es am Schluß, daß bei der Auferstehung dieses Chwar^enah dem Heiland Astvatereta und seinen Helfern zuteil werden wird. (Text bei F. Geldner, Die Zoroastrische Religion = Religionsgeschichtliches Lesebuch, herausgegeben von A. Bertholet, Tübingen 1926, S. 45 f.)

„Die gewaltige königliche Glorie verehren wir, die auf den ‚Sieghaft‘ unter den künftigen Heilanden und die anderen Freunde übergehen wird, daß er die Welt vollkommen mache, nicht alternd noch sterbend, nicht verwesend noch verfaulend, ewig lebend, ewig gedeihend, frei; wann die Toten wieder auferstehen werden und den (noch) Lebenden die Unsterblichkeit zuteil wird und die Welt das tut, was nach seinem Willen vollkommen ist.

V. 90. Die lebenden Wesen werden unsterblich, die das Lob des rechten Glaubens haben. Die Lüge wird dorthin wieder verschwinden, von wann sie gekommen war, um den Rechtgläubigen zu verderben, ihn selbst und seinen Samen und seinen Anhang. Es wird verkommen die Böse und es wird verschwinden das böse Oberhaupt.

V. 94. Er wird mit den Augen der Weisheit blicken, auf alle Geschöpfe wird er schauen . . . Er wird auf die ganze leibliche Welt mit den Augen des Segens schauen und sein Blick wird unsterblich machen die ganze leibliche Wesenheit.“

Man beachte, wie nahe in dieser sicher aus vorchristlicher Zeit stammenden Weissagen das Persische sich mit biblischer Heilandserwartung berührt. Wenn man solche Stellen im Awesta liest, versteht man es, daß gerade Magier, d. h. auf alle Fälle Menschen, die von iranischen Traditionen her beeinflusst waren, die ersten geworden sind, die als Vertreter der Heidenwelt den Weg zur Krippe in Bethlehem fanden. Einen Erlöser von Sündenschuld kennt freilich die persische Heilandserwartung nicht.

der zarathustrischen Religion gehört. Es ist möglich, daß diese Lehren auf manche Kreise des Spätjudentums einen gewissen Einfluß ausgeübt haben; so macht es tatsächlich den Eindruck, daß manche Aussagen, z. B. des slawischen Henochbuches über die geistige Schöpfung, die Henoch vor ihrer Realisierung in irdischer Wirklichkeit schauen darf (24,2), oder über die Kreatur, die der Herr geschaffen hatte, bevor alles wurde, d. h. in sichtbarer Existenz in Erscheinung trat (65,1), von Iran her beeinflusst sind. Aber man darf nicht vergessen, daß der Parsismus mit dieser Lehre von einer transzendenten bzw. praeexistenten Welt nicht alleinsteht. Die platonische Ideenlehre, derzufolge es ewige Wesenheiten gibt, in denen alles Zeitliche und Unvollkommene seine Wurzel hat, stellt dazu doch eine auffällige Parallele dar. Ob Plato mit dieser Lehre vom Orient bzw. vielleicht sogar von Persien her beeinflusst war, ist eine von der Forschung noch ungelöste Frage⁶⁴). Aber sicher ist doch, daß das spätere Judentum auch durch platonische Gedanken beeinflusst wurde und insbesondere die Ausbildung der Lehre von der Praeexistenz der Seele, die zuerst im alexandrinischen Judentum, dann auch in Palästina bei den Essenern, vereinzelt in den spätjüdischen Apokalypsen und den Schriften der Rabbinen (hier allerdings erst seit der Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts nachweisbar) auftritt, nicht so sehr durch iranische als vielmehr vom Platonismus herkommende Einflüsse sich vollzogen hat; denn die Art und Weise, wie hier vielfach die Inkorporation der Seele als ein Eingeschlossenwerden in einem Gefängnis dargestellt wird, ist eben nicht iranisch, sondern spezifisch platonisch. Ferner darf nicht übersehen werden, daß schon lange vor Zarathustra und Plato die alte sumerische und dann weithin von den Babylonern übernommene Weltanschauung von dem Gedanken getragen war, daß alles irdische Sein und Geschehen nur das Spiegelbild des entsprechend himmlischen Seins und Geschehens darstellt. Es scheint, daß manche Gedanken dieser altorientalischen Entsprechungslehre von Irdischem und Himmlischem schon frühzeitig ihren Einfluß auch auf das AT ausgeübt haben; so ist der in Babylonien allgemein vertretene Gedanke, daß das irdische Heiligtum ein Abbild des himmlischen Heiligtums ist, auch in der Bibel in der Form anzutreffen, daß Moses nach einem ihm von Jahwe gezeigten Modell das heilige Zelt errichtet (Ex 25,9; Nm 8,4; cf. Sap 9,8)^{64a}). Es ist durchaus möglich, daß dann im Exil, wo das Judentum Gelegenheit hatte, sich eingehend mit babylonischen Anschauungen vertraut zu machen, auch diese Gedanken an eine transzendente und damit auch praeeexistente Welt eine Verstärkung erfuhren. Daß die Weisheit als kosmisches Prinzip als praeeexistent angesehen wird, zeigt die wohl nachexilische Stelle Prov 8,22—31. Jedenfalls ist die Vorstellung von einem praeeexistenten Messias nicht von anderen im Spätjudentum sich entwickelnden Gedanken von der Praeexistenz der Heilsgüter wie der Thora, Jerusalems, des Paradieses (auch des Gehinnom), der Buße u. a. zu trennen. Daß das spätere Judentum zu diesen Gedanken gerne griff, hat seinen Grund nicht zuletzt auch

⁶⁴) Leider geht das sonst sehr wertvolle Buch von Julia Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart 1945) auf dieses Problem nicht ein.

^{64a}) G. D a l m a n, *Worte Jesu*, 1930, S. 245 f. leugnet allerdings, daß hier die Rede von einem im Himmel ständig vorhandenen Heiligtum sei; er meint, daß die Stellen nur so viel besagten, daß eine mündliche Vorschrift an Moses, welche vielleicht nicht genügt hätte, durch Anschauung von Modellen unterstützt wurde. Aber man muß sich fragen, ob nicht doch mehr hinter solchen Stellen steht.

in dem Umstand, daß dadurch allen irdischen Nöten zum Trotz diese Heilsgüter in der sicheren Obhut Gottes befindlich erscheinen und jederzeit für eine mögliche Realisierung als greifbar vorhanden vorgestellt werden konnten. Es ist nicht anzunehmen, daß alle diese Praeexistenzgedanken des Spätjudentums⁶⁵⁾ wesentlich aus dem Parsismus abzuleiten seien⁶⁶⁾. Vor allem aber vermag die Fravaschi-Vorstellung der persischen Religion trotz der von Staerk angedeuteten Möglichkeit nicht recht zu erklären, wieso man dieser praeexistenten Messiasgestalt die Bezeichnung „Menschensohn“ beilegte. Gewiß ist es so, daß die den Fravaschi für die Vergangenheit zugeschriebene Hilfeleistung bei der Realisierung der guten Schöpfung und der Kampf gegen die Mächte des Bösen auch wesentliche Aufgabe der Saoschyants der zarathustrischen Eschatologie darstellt; sind diese ja letzten Endes doch nur die endzeitliche Erscheinungsform dieser Fravaschi. Es besteht also tatsächlich in der zarathustrischen Religion ein innerer Zusammenhang zwischen Fravaschi- und Saoschyant-Begriff. Aber die Tatsache, daß eben der praeexistenten Messiasgestalt des Spätjudentums die Bezeichnung Menschensohn beigelegt wird, die nach aramäischem Sprachgebrauch anscheinend nur ein Aequivalent für Mensch überhaupt ist, findet auch durch die Fravaschi-Vorstellung der Perser keine Aufhellung und mußte die Blicke der Forscher immer wieder auf einen im alten Orient offenbar weit verbreiteten Mythos von einem Urmenschen

⁶⁵⁾ G. Dalman, Worte Jesu S. 104 ff., betont allerdings, daß sie im Spätjudentum keineswegs allgemeine Verbreitung gefunden haben.

⁶⁶⁾ Auch die sonstigen bei der Menschenohnweissagung des Danielbuches zugunsten eines iranischen Einflusses angeführten Momente erweisen sich bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig. So soll es iranisches Vorstellungsgut sein, daß Gott hier als Greis dargestellt werde, da Jahwe niemals in früherer Zeit so vorgestellt worden sei, andererseits aber in Persien in späterer Zeit Züge des iranischen Zeit- und Schicksalsgottes Zorvan auf Ahura Mazda übertragen worden seien, was wieder auf das Spätjudentum eingewirkt habe. Aber es ist auch aus innerjüdischer Entwicklung erklärbar, daß man sich in späterer Zeit Gott als Greis vorstellte. Ehrfurcht vor dem Alter als solchem ist doch in der Bibel eine an vielen Stellen belegter Grundsatz; ihm traut man höhere Lebenserfahrung und damit auch mehr Weisheit als den übrigen Menschen zu (cf. Lev 19,32; Job 12,12 f.; Spr. 16,31; 20,29; Sir 6,35; 8,7,9—12; 5,6—8). Daher ist es durchaus möglich, daß aus diesen Vorstellungen heraus das Spätjudentum von sich dazu gelangte, sich Gott als ehrwürdigen Greis vorzustellen. Übrigens dürfte die Ansicht, daß es sich bei der Zorvanverehrung um altiranisches Glaubensgut handelt, unrichtig sein. (Vgl. dazu J. Scheffelowitz, Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion — Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, Stuttgart 1929). Ebenso wenig müssen die Feuerflammen, aus denen bei Daniel der Gottesthron besteht und der Feuerstrom, der sich von ihm aus ergießt auf iranischen Einfluß hinweisen; denn es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß schon seit den Anfängen der atl. Überlieferung die Gestalt Jahwes in enger Beziehung zu der Elementargewalt des Feuers steht (Vgl. W. Eichrodt, Theol. d. AT, II 2 f.) und der Gedanke an ein durch Feuer vollzogenes Gottesgericht ist so frühzeitig und zahlreich in den erzählten Büchern des AT sowie auch bei den Propheten bezeugt, daß nicht die geringste Notwendigkeit besteht, bei Daniel wegen der Feuervorstellung aus Iran eine Entlehnung anzunehmen. Schließlich ist auch die Tatsache, daß bei Daniel das Gericht nach Büchern sich vollzieht, kein Grund zur Annahme iranischer Entlehnung; denn es ist überhaupt eine Frage, ob die zarathustrische Religion ein Gericht nach Büchern gekannt hat. Es scheint vielmehr, daß hier eine Fehlinterpretation einer Gathastelle eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat. Es handelt sich um die Stelle Yasna 31,14, die der deutsche Iranist Bartholomae folgendermaßen übersetzt hat: „Nach diesen (Dingen) frage ich dich, o Ahura, wie sie nämlich vor sich gehen und kommen werden. Die Schuldforderungen, die auf Grund der Buchungen an den Aschaanhänger und, o Mazda, die an die Druggenossen gestellt werden, wie die sein werden, wenn die Abrechnung kommt.“ Wenn diese Übersetzung Bartholomae's zu Recht bestünde, müßten wir also schon bei Zarathustra mit einer ganz nach kaufmännischem Verfahren vor sich gehenden himmlischen Buchführung rechnen. Es ist aber a priori sehr unwahrscheinlich, daß die Gatha-Gemeinde bei den einfachen kulturellen Verhältnissen, in denen wir uns sie zu denken haben, in einem Lande, in dem in damaliger Zeit vom Gebrauch der Schrift noch keine Rede war, schon auf den Gedanken an himmlische Geschäftsbücher gekommen sein sollte. Eine solche Vorstellung ist zwar in der babylonischen Religion denkbar in einem Lande, wo seit alters lebhafter Handelsverkehr herrschte, aber kaum in Ost-Iran. Die in Frage stehende Gatha-Stelle muß also anders interpretiert werden. Das haben in der Tat der Schwede Nyberg (Religionen des alten Iran, 1938, S. 211) und der deutsche Iranist Lommel (Exkurs zu Yasna 34,15 in Kuhns Zeitschrift, 1940, S. 16 ff.) versucht, ohne daß damit eine restlos befriedigende Deutung dieser schwierigen Stelle gelungen wäre.

lenken, dem Herrlichkeitsaussagen beigelegt werden, die weit über das in der Genesis von Adam Berichtete hinausgehen und von denen man im AT an den Stellen Ez 28,1—10.11—19 und Job 15,7f. Spuren zu entdecken glaubt; im Spätjudentum hätte dann dieser alte Mythos eschatologische Bedeutung gewonnen. Staerk hat in einer groß angelegten Untersuchung⁶⁷⁾ die weite Verbreitung solcher Vorstellungen in den jüdisch-christlichen Adamspekulationen aufgezeigt, die nach ihm freilich zwei ganz verschiedene Urmenschtypen zum Ausgangspunkt haben, insofern nach dem einen Adam ein zwar mit göttlicher Hoheit ausgestattetes, trotzdem aber der Versuchung unterliegendes Geschöpf Gottes darstellt, dem die ein kosmisches Wesen von ungeheurer Größe, einen Mikrokosmos darstellende, nicht erlösungsbedürftige, im wesentlichen inkarnierte Gottheit bedeutende Adamsgestalt gegenübersteht. Nur der erste Typus läßt sich in den Rahmen der biblischen Verkündigung einstellen, der ja, wie bestimmte Aussagen des NT zeigen, das Gegenüber und die Entsprechung von Adam und Christus durchaus geläufig sind; vgl. Röm 5,12—21; 1 Kor 15,22.45 ff. Aber es ist doch nicht sicher, ob der ursprüngliche Sinn des zuerst bei Daniel 7,13 auftretenden Terminus „Menschensohn“ auf diesen in endzeitlicher Funktion geschauten Urmenschen hindeuten will⁶⁸⁾. Hier hat nun der deutsche, zuletzt in Amerika lebende Iranist E. Herzfeld in seinem 1947 in Amerika erschienenen Buche: *Zoroaster and his world*, S. 834 ff. eine Vermutung geäußert, die sehr erwägenswert ist. Herzfeld ist der Ansicht, daß der Terminus *bar 'nash* in Dan 7,13 nach dem Zusammenhang, der ja von einer Herrschaftsübertragung an ihn spricht, soviel bedeuten muß wie Thronerbe und man deshalb fragen müsse, ob in der Sprache Babyloniens während des 5. Jahrhunderts v. Chr., in das nach Herzfeld die Szene gehört, der Terminus „Menschensohn“ die Bedeutung „Erbe“ gehabt habe. Herzfeld glaubt diese Frage bejahen zu können. Nach seiner Ansicht haben nämlich die meisten semitischen Sprachen zwei Worte für „Mensch“, *'dam* und *'nash*, die aber nicht unterschiedslos gebraucht würden; vielmehr würde der erste Terminus den Menschen als ein einer bestimmten Gattung zugehöriges Individuum bezeichnen (also Mensch im Gegensatz zu Tier), während *'nash* den Menschen im Rahmen sozialer Beziehungen bezeichnete. Herzfeld verweist hier auf die arabische Bezeichnung der freien Stammesangehörigen als *banu l'-nas*, dem das akkadische *mar awelim* = Menschensohn zur Bezeichnung der Vollfreien entspreche. In der neubabylonischen und achaemenidischen Periode sei dieser Terminus durch *mar banutu* ersetzt worden. Die babylonischen Übersetzer der altpersischen Inschriften gebrauchten ihn zur Wiedergabe des Wortes für „Edler“, in der Behistun-Inschrift als Aequivalent des Wortes *adata*, womit Darius seinen Thronanspruch als Abkömmling eines edlen Geschlechtes rechtfertigte. Das zeitgenössische *bar 'enash* ist nach Herzfeld die direkte Entsprechung dieses babylonischen Terminus und meint ursprünglich nicht den Menschen im

⁶⁷⁾ Erlösererwartung 1. Teil: Der Anthropos-Mythos, S. 7—144.

⁶⁸⁾ Vgl. die oben angeführten Bedenken Sjöbergs! Im übrigen lehrt auch das NT nicht etwa eine Wiederkehr Adams in der Gestalt Christi; das Anliegen Pauli in Röm 5,14—19 ist ja nur die Gegenüberstellung dieser zwei für die ganze Menschheit zum entscheidenden Schicksal gewordenen Gestalten, insofern in ihnen die alles in der Geschichte bewirkenden Mächte, einerseits Sünde und Tod, andererseits Gerechtigkeit und Leben sichtbar werden. Vgl. dazu den Kommentar zum Römerbrief von P. Althaus = *Das NT Deutsch*, Bd. 6, S. 45 ff.: Göttingen 1946. Zum ganzen Problem vgl. jetzt auch A. Vögtle, *Die Adam-Christus-Typologie und der Menschensohn*, in der *Trierer Theolog. Zeitschr.* 1951, S. 309 ff.

allgemeinen, sondern bezeichnet speziell den Erben des Thrones, der auf Grund seiner Herkunft rechtmäßigerweise auf ihn Anspruch erheben kann. Wenn Herzfeld mit seinen Aufstellungen recht hat — sie scheinen in der Tat wohl fundiert zu sein —, hätten wir also mit dem Terminus „Menschensohn“ einen Ausdruck, der den Messias als Inhaber einer königlichen Würde darstellt und sich so an die Seite der anderen atl. Aussagen stellt, die ihn als einen König erscheinen lassen. Wir müßten dann annehmen, daß erst in einer späteren Zeit, offenbar nach dem Untergang des Perserreiches, dieser Terminus in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr verstanden wurde. Daß er seine messianische Bedeutung im apokalyptischen Schrifttum des Spätjudentums besitzt, ist aber doch wohl eher dieser seiner ursprünglichen Bedeutung und nicht irgendwelchen Urmenschenspekulationen zuzuschreiben, die als solche erst zur Prägung dieses Namens für die als wiederkehrender Urmensch aufgefaßte Messiasgestalt geführt hätten.

Die messianische Weissagung des AT ist also ein vielgestaltiges in jahrhundertelanger Entwicklung herangereiftes Gebilde. Es braucht uns deswegen auch gar nicht zu wundern, daß die Heilandserwartung des Spätjudentums zu Beginn des neutestamentlichen Zeitalters ein sehr komplexes Gebilde war, in dem die verschiedenen aus der Vorzeit ererbten Züge miteinander rangen, ohne daß es zu einem definitiven Ausgleich gekommen wäre. Die Frage, die jeden Christen immer wieder bewegt, so wie sie schon die Zeitgenossen des Heilandes berührte, ist die: In welchem Maße sind in der Person und im Lebenswerk Jesu von Nazareth die messianischen Weissagungen des AT in Erfüllung gegangen? Da kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die wesentlichsten Züge der atl. Heilandserwartung tatsächlich in Jesus Christus Wirklichkeit geworden sind. Zunächst ist festzustellen, daß er sich ohne Zweifel als den im alten Bunde dem Gottesvolk verheißenen Messias betrachtet hat. Dies ist zwar wiederholt schon bestritten worden. Aber die Tatsachen der evangelischen Überlieferung zwingen dazu, diese Frage in bejahendem Sinne zu beantworten, ohne daß damit natürlich gesagt sein müßte, daß das Messiasideal, wie es dem Heiland vorschwebte, mit dem seiner Zeitgenossen identisch gewesen sein müßte. Besonders deutlich sprechen hier die Ereignisse der Leidenswoche. Der Heiland ist als Messiaskönig in Jerusalem eingezogen, hat die Frage des Hohenpriesters, ob er „der Christus“ sei, bejaht, hat vor Pilatus seinen Anspruch, König der Juden zu sein, aufrechterhalten, worauf zum Spott Purpurmantel und Dornenkrone ihm überreicht wurden und die vom römischen Landpfleger verfaßte Inschrift ihn König der Juden nannte. Aber auch aus der Zeit der Volkswirksamkeit des Heilandes fehlen keineswegs die Zeugnisse, aus denen hervorgeht, daß er den Anspruch erhob, der verheißene Messias zu sein; allerdings wollte er diese Tatsache zunächst als Geheimnis gewahrt wissen, offenbar aus dem Bewußtsein heraus, daß seine Auffassung von der Aufgabe des Messias in starkem Gegensatz zu dem von den Erwartungen und Hoffnungen seiner Zeitgenossen geprägten Messiasideal stand. Die von der atl. Weissagung geforderte Herkunft aus davidischem Geschlecht steht, abgesehen von den Tatsachen der evangelischen Geschichte, auch dadurch fest, daß die Juden offenbar nie einen Versuch unternommen haben, ihm diese Würde streitig zu machen, obwohl sie, falls ihnen dies gelungen wäre, damit von vorneherein alle messianischen Ansprüche Jesu

hätten abweisen können; denn auch die jüdische Theologie zur Zeit des Heilandes hat nie daran gezweifelt, daß der Messias aus davidischem Geschlechte hervorgehen müsse. Freilich hat der Heiland offenbar viel mehr als auf die Tatsache der davidischen Herkunft darauf Wert gelegt, daß sich in ihm die atl. Voraussagen vom leidenden Gottesknecht und vom danielischen Menschensohn erfüllen würden. Es ist sicher, daß Jesus sein Lebenswerk als die Erfüllung dessen betrachtet hatte, was vom Gottesknecht bei Isaias II gesagt worden war. Hat er doch in Nazareth seine Predigt damit begonnen, daß er das letzte der Gottesknechtlieder verlas und erklärte, daß an seiner Person sich diese Weissagung erfüllt habe (Luk 4,16 ff.; Is 61,1—3). Wenn er es als seine Aufgabe bezeichnet, sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben (Mt 20,28; Mk 10,45), so spiegelt dieses Wort des Herrn die Aussage über den Gottesknecht wieder, der seine Seele als Sühneopfer für die Vielen in den Tod dahingibt (Is 53,10). Beim letzten Abendmahl aber spricht der Heiland vom Bundesblut, das vergossen wird (Mt 26,28 f.; Mk 14,22.24) und weist damit wieder auf den Gottesknecht, der ja selber der Bund im Volke sein soll (Is 42,6), ebenso wenn er sagt, daß er unter die Übeltäter gerechnet werde (Lk 22,37; cf. Is 53,8). Besonders ist aber für die Verkündigung des Heilandes die Menschensohnweissagung des AT entscheidend geworden. Es dürfte doch wohl sicher sein, daß der Heiland mit der selbstgewählten Bezeichnung „Menschensohn“ von vorneherein es seinen Zuhörern nahelegen wollte, in ihm die Erfüllung der danielischen Weissagung zu sehen. Das in Anlehnung daran gesprochene, Mt 24,30 f. erhaltene Wort vom Zeichen des Menschensohnes, das bald am Himmel erscheinen, während er selbst auf den Wolken des Himmels mit Macht und vieler Herrlichkeit kommen werde, um das Weltgericht abzuhalten, dient dem Heiland dazu, seine universale Bedeutung und Herrschaft zu behaupten. Feierlich nimmt der Herr vor dem Hohen Rat diese göttliche Würde für sich mit Hinweis auf die Danielstelle in Anspruch und wird deswegen auch zum Tode verurteilt. Besonders bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhang, daß Jesus in seiner Verkündigung schon vorher eine deutliche Verbindungslinie vom Menschensohntitel zum Bild vom leidenden Gottesknecht gezogen hat, obwohl diese beiden Vorstellungen sich gegenseitig auszuschließen scheinen, da der himmlische praexistent gedachte Menschensohn an und für sich kein dem Leiden unterworfenen Wesen sein sollte. Und doch sagt der Heiland Mk 9,12, es sei über den Menschensohn geschrieben, daß er viel leiden müsse und zunichte gemacht werde. Auch in der schon angeführten, zweifellos auf das Vorbild des Gottesknechtes zurückgehenden Stelle vom Lösegeld und der Hingabe in den Tod (Mt 20,28; Mk 10,45) bezeichnet der Heiland sich als den Menschensohn. Hier scheint freilich die Theologie des Spätjudentums schon vorgearbeitet zu haben; denn an einigen Stellen des doch vorchristlichen aethiopischen Henochbuches läßt sich bereits diese Verbindungslinie vom Menschensohn zum Gottesknecht bei Isaias II. ziehen⁶⁹⁾.

⁶⁹⁾ Solche Verbindungslinien liegen vor, wenn der Menschensohn der Gerechte genannt wird, Hen 38,2; 53,6; denn auch Is 53,11 nennt Jahwe den Ebed, den Gerechten. Bei beiden Gestalten wird auch an anderen Stellen betont, daß sie Gerechtigkeit besitzen, beim Menschensohn allerdings mehr im Zusammenhang seiner Eigenschaft als Weltenrichter, beim Ebed im Sinne der ihm zugesprochenen Unschuld. Die gewöhnliche Bezeichnung des Menschensohnes als Auserwählter steht vielleicht in einer gewissen Beziehung zu Is 42,1, wo auch der Gottesknecht als Auserwählter bezeichnet wird, eine Benennung, die freilich im AT keineswegs auf ihn allein beschränkt ist. Auch die Tatsache, daß die Könige und Mächtigen der Erde den

Wenn nun so wesentliche Aussagen der atl. Weissagung in der Person und im Werke des Heilandes Wirklichkeit geworden sind, warum ist er dann von seinem Volke und dessen Führern verworfen worden? Und warum sind auch nach seiner Auferstehung verhältnismäßig nur wenige in Israel zum Glauben an ihn als den für sein Volk verheißenen Messias gelangt? Diese Tatsache ist nur dadurch erklärbar, daß, von der atl. messianischen Weissagung her betrachtet, bezüglich deren Erfüllung in der Person Jesu gewisse Schwierigkeiten gegeben sind, die nicht ohne weiteres verdeckt werden dürfen. Da ist einmal die durch nichts in der atl. Weissagung angedeutete, im Lebenswerk Jesu aber offenbar gewordene Verschiebung der eschatologischen Perspektive. Für das atl. Denken bedeutet doch das Kommen des Messias das eigentlich abschließende Endereignis mit völligem Abbruch der alten Weltordnung und Herbeiführung einer neuen Schöpfung. Nun sind aber durch das erste Kommen des Heilandes diese Ereignisse keineswegs bereits in vollem Maße eingetreten, sondern, wenn auch durch Auferstehung und Geistessendung bedeutungsvoll im voraus versinnbildet, doch im wesentlichen als erst bei der Wiederkunft des Herrn zu verwirklichende Heilsgüter Gegenstand der Zukunftserwartung geworden. Dann ist nicht zu übersehen, daß das Messiasideal des Heilandes doch wesentlich von jenem des zeitgenössischen Judentums abwich, obwohl selbstverständlich auch dieses nicht ohne Zusammenhang mit der atl. Weissagung war⁷⁰). Aber die politischen Ereignisse der der Ankunft des Herrn vorausgehenden Zeit hatte es mit sich gebracht, daß das nationalpartikularistische Element in der Messiaserwartung stark in den Vordergrund getreten war und man von diesem in erster Linie eine Abwendung irdischer Nöte, vor allem Befreiung von der verhaßten Fremdherrschaft erwartete⁷¹). So wurde der vom AT verheißene Erlöserkönig, ungeachtet der im Wirken der Propheten vollzogenen Vergeistigung seiner Gestalt, doch als irdischer politischer König seines Landes aufgefaßt. Damit hängt aber auch zusammen, daß das Judentum, wie ja auch das Beispiel der Apostel zeigt, sich so sehr sträubte, einen leidenden Messias anzunehmen⁷²). Es gibt zwar vereinzelte Zeugnisse im Spätjudentum, die, beeinflusst durch die Weissagungen vom Gottesknecht, eine solche Möglichkeit andeuten; aber ein von seinem eigenen Volk verworfener und dem Kreuzestod überlieferter Messias war einfach für die

Triumph des Menschensohnes durch Erheben von ihren Thronen anerkennen, Hen 46,4—8; 62,3—6,9—10, ist kaum ohne Zusammenhang mit ähnlichen Aussagen bezüglich des Ebed, bei Is 49,7 und 52,13 ff. Besonders deutlich ist die Verbindung zwischen Hen 46,4 und Is 42,6; 49,8, wo beiden Gestalten der gleiche Ehrentitel „Licht der Völker“ zuteil wird. Unter der Voraussetzung, daß die Gottesknechtlieder vom späteren Judentum tatsächlich als Einheit aufgefaßt wurden, was allerdings angesichts der verschiedenen Deutung, welche den einzelnen Liedern in der Exegese des Spätjudentums manchmal zuteil wird, nicht immer zutrifft, liegt ein Hinweis auf die Gestalt eines leidenden Messias bei Henoch, allerdings nur in schwacher Andeutung, vor; eine Bezugnahme auf die direkten Leidensaussagen von Is 50 u. 53 fehlt aber.

70) Vgl. J. B. Frey, *Le Conflit entre le Messianisme de Jesus et le Messianisme des Juifs de Son Temps*, in *Biblica* 1933, S. 133—149; 269—293.

71) Ein lebendiges Bild dieser politischen Messiasoffnung im heiligen Lande zur Zeit des Heilandes zeichnet J. Pickl, *Messiaskönig Jesus*, München 1935.

72) Ein schlagendes Beispiel, wie trotz der klaren Aussagen von Is 53 das Spätjudentum das Bild des leidenden Messias abweisen will, zeigt die Behandlung dieser Perikope im Prophetentargum (vgl. dazu P. Seidelin, *Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum* in *ZNW* 1936, 194 ff.), wo durch syntaktische Verschiebungen, besonders durch Subjektwechsel, der ursprüngliche Wortsinn oft völlig verwischt wird und alle Leidensaussagen, soweit sie überhaupt noch bestehenbleiben, auf das Volk Israel bezogen werden. Freilich darf man nicht übersehen, daß das Judentum in diesen und ähnlichen Fällen von apologetischen Tendenzen gegen das junge Christentum geleitet war, das im Leiden und Sterben Jesu die Erfüllung des vom Ebed Jahwe Vorausgesagten sah. Daß es wenigstens vereinzelt in der Synagoge auch andere Stimmen gab, zeigt neuerdings J. Brierre-Narbonne, *Le Messie rouffrant dans la litterature rabbinique*, Paris 1947.

meisten in Israel ein unüberwindlicher Anstoß. Aber gerade auf die Notwendigkeit seines Leidens und seine Bereitschaft, dieses als Sühne für die Sünden anderer auf sich zu nehmen, hatte der Heiland schon frühzeitig hingewiesen, ohne daß er selbst bei seinen Vertrauten viel Verständnis dafür gefunden hätte. Dazu kommt, daß er mit der Tatsache seiner Gottessohnschaft vollen Ernst machte und, wie die Unterredung mit den Pharisäern über die Frage, wessen Sohn der Christus sei Mt 22,41 ff., zeigt, sich im Besitze einer Messiaswürde wußte, die über die in der Bezeichnung Sohn Davids liegende weit hinausgeht. Nun sind zwar die spätjüdischen Apokryphen geneigt, dem Messias eine übermenschliche Würde zuzugestehen, aber die Rabbinen bemühen sich, ihn jeder göttlichen Attribute zu berauben, und auch wenn sie ihn „Sohn Gottes“ nennen, so sehen sie darin nur eine auch einem Menschen zukommende Ehrenbezeichnung, die Gott auch Israel zugesteht. Ferner bleibt noch eine gewisse Schwierigkeit bezüglich so mancher anscheinend unerfüllt gebliebener Weissagungen, die für die messianische Zeit eine Fülle irdischer Segnungen voraussagen. Daß sie historisch genetisch als Bestandteile der altorientalischen Königserwartung notwendigerweise sich mit der Weissagung vom Erlöserkönig verbinden mußten, wurde oben dargelegt. Aber dadurch, daß die Propheten diese Züge in ihre Weissagung aufgenommen haben, sind sie eben doch in gewissem Sinne durch Gott selber als Bestandteil der Zukunftshoffnung sanktioniert worden und wir können wohl verstehen, daß die anscheinende Nichterfüllung dieser Hoffnungen für manche vom AT Herkommende ein Hemmnis sein mußte, in Jesus von Nazareth tatsächlich den verheißenen Messias seines Volkes zu sehen. Es läßt sich auch gar nicht leugnen, daß hier ein gewisses Problem besteht. Die christliche Theologie ist zwar weithin bestrebt ihm dadurch zu begegnen, daß sie diese Weissagungen als bildlichen Ausdruck der geistigen Segensgüter der messianischen Zeit betrachtet⁷³⁾; aber man wird nicht übersehen dürfen, daß eine solche Erkenntnis doch einen Akt des Glaubens bedeutet, zu dem das damalige Israel in seiner überwiegenden Mehrzahl sich nicht durchringen konnte, da es zu sehr am Buchstaben der Verheißung klebte. Andererseits kann man freilich auch sagen, daß gerade die Propheten nicht müde geworden sind, als Vorbedingung für die Erlangung des messianischen Heiles eine vollständige innere Umkehr und Buße zu fordern, die eben beim überwiegenden Teil des Volkes Israel auch zur Zeit des Heilandes nicht vorhanden war. Niemand vermag auch zu sagen, ob nicht, falls Jesus von seinem Volke als Messias wäre angenommen worden, tatsächlich die Realisierung der großen irdische Segnungen betreffenden Heilsverheißungen eingetreten wäre. So kam es zu der, menschlich gesprochen, tragischen Stunde, da das Volk, das durch fast zwei Jahrtausende hindurch Träger der göttlichen Offen-

⁷³⁾ Vgl. Joh. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, S. 182 f.: „Viele im Volke hatten noch nicht die geistige Reife, um die erhabenen Gnaden und Güter der messianischen Zeit richtig schätzen und lieben zu können. Darum mußten ihnen diese unter dem Bild irdischer und nationaler Güter, deren Wert aus der Erfahrung bekannt war, nahegebracht werden. Darin lag in keiner Weise Irrtum oder Täuschung. Denn einerseits gehört zu den geistigen Gütern der messianischen Zeit auch eine äußere Vollendung, die sicher einmal kommen wird, und andererseits war es der Zweck dieser Bilder, die messianischen Güter nicht so sehr, wie sie in sich sind, zu beschreiben, sondern ihren Wert und das Glück ihres Besitzes ahnen zu lassen. Diese Bilder wollen sagen, daß das messianische Glück weit über das hinausgeht, was sich bisher an Glorreichem in der Geschichte der Urzeit und des Volkes Israel ereignet hat. Sie wollen eine Grenze nach unten, nicht nach oben setzen: wenigstens so groß wird die Herrlichkeit und das Glück der messianischen Zeit sein.“

barung gewesen war und als erstes Anspruch auf die Segnungen der messianischen Zeit gehabt hätte, die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannte und der Römer Pilatus dem von seinem Volke Verworfenen beim Verhör und durch die Inschrift am Kreuze die Königswürde bestätigen muß, die Israel nicht anerkennen will⁷⁴). Und doch will auch nach dem Tode und der Auferstehung des Herrn der Gedanke an sein Königtum in den Herzen der Seinen keine Ruhe finden und in einer der letzten Unterredungen, die er mit ihnen führt, legt man ihm die Frage vor: Herr, wirst Du in dieser Zeit das Reich wieder aufrichten für Israel⁷⁵)? Waren das nur Worte Unbelehrbarer, die auch jetzt noch von der alten politischen Messias-hoffnung nicht loskommen konnten, oder steht dahinter nicht mehr, nämlich die Überzeugung, daß zur vollen Offenbarung der Königsherrlichkeit des Herrn auch die Anerkennung durch die Gesamtheit des Volkes kommen soll, aus dem der Heiland selbst stammte, das, wenn es auch jetzt durch schuldhaftige Verblendung sich seiner ihm von Gott gestellten Aufgabe entzieht, doch nicht für immer und ewig in das Dunkel zurückgestoßen werden soll? Und der große Apostel des Herrn, Paulus, spricht es ja tatsächlich in seinem Römerbrief als Gewißheit aus, daß auch für Israel einmal die Stunde der Bekehrung schlagen und ihm eine heilvolle Zukunft mit Christus beschieden sein wird. Das Wissen um die Frist, in der sich all dies vollenden wird, hat freilich der Herr schon damals im Gespräch mit den Aposteln dem Vater allein vorbehalten. Auch uns ist vorläufig jede Einsicht darüber verwehrt, wann diese Gnadenstunde für Israel schlagen und jene alte Prophezeiung in Erfüllung gehen wird, die doch in erster Linie den Angehörigen dieses Volkes gilt, daß Gott über sie den Geist der Erbarmung und des Flehens ausgießen wird und sie auf den blicken werden, den sie durchbohrt haben. Zach 12,11. Daß die Ereignisse, deren Zeugen wir geworden sind, einerseits die fürchterlichen Heimsuchungen, denen dieses Volk ausgesetzt wurde, andererseits die völlig unerwartete Wiedergewinnung einer Heimstätte im alten Lande der Verheißung in irgendeinem Zusammenhang mit dem Plane Gottes stehen, den er immer noch mit dem einst von ihm auserwählten Volke hat, ist kaum zu bestreiten.

⁷⁴) Zur Frage, inwieweit das Volk Israel sich am Tode des Heilandes schuldig gemacht hat, vgl. J. Michl, Der Tod Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach Schuld und Verantwortung eines Volkes in der Münchner Theologischen Zeitschrift 1950, H. 2, S. 5 ff. sowie die Ausführungen von M. Schmaus, Das Verhältnis der Christen und Juden in katholischer Sicht in dem Buche: Welt ohne Haß, Berlin 1950, S. 81 ff.

⁷⁵) Apg 1,6.