

STEFAN SCHREINER (Berlin)

DIE VERBESSERUNG DER WELT ODER DIE AUFGABEN DES MENSCHEN ALS PARTNER GOTTES NACH JÜDISCHER TRADITION

Wer ein wenig mit der Geschichte der Kabbala, der esoterischen Überlieferungen des Judentums und hierin wiederum mit den insbesondere von R. Isaak b. Salomo Lurja (1534—1572), dem Vollender des kabbalistischen Systems, entfalteten Lehren bekannt ist, wird sich beim Lesen der Überschrift dieses Artikels sogleich an die Grundkonzeption der lurjanischen Kabbala erinnern fühlen, die in dem Begriff *tiqqun 'olam*, „Vervollkommnung, Verbesserung, Wiederherstellung der Welt“, ihren bündigen Ausdruck bekommen hat; und in der Tat hat der Begriff *tiqqun 'olam* bei der Formulierung obiger Überschrift Pate gestanden, wenn er auch hier in einem von R. Isaak b. Salomo Lurja's Interpretation durchaus erheblich verschiedenen Sinn aufgefaßt und gebraucht ist, wie sehr schnell zu sehen sein wird. Wie im zweiten Teil der Überschrift bereits angezeigt, steht der Begriff hier als Zusammenfassung der Aufgaben, die dem Menschen nach jüdischer Tradition als Partner Gottes im Werk der Schöpfung, der Erhaltung/Bewahrung und der Vollendung/Erlösung der Welt zugeordnet sind, Aufgaben, die mit dem Dasein des Menschen in der Welt untrennbar verbunden sind, ja im letzten seinen *raison-d'être* ausmachen. Entsprechend wird jetzt, in je gebotener Kürze, von der Partnerschaft von Gott und Mensch (I) im Werk der Schöpfung, (II) der Erhaltung/Bewahrung und (III) der Vollendung/Erlösung der Welt zu reden sein.

I

Nach dem ersten Schöpfungsbericht der Bibel beendet Gott sein Schöpfungswerk mit der Erschaffung des Menschen am sechsten Tage der Schöpfung (Gen 1, 26f). Im Midrasch zu dieser Perikope erfahren wir von einem sehr hohen Preis, den die Erschaffung des Menschen gekostet hat: „In der Stunde, als der Heilige, gepriesen sei Er, den Menschen erschaffen wollte, waren die Dienstengel geteilt: Die Liebe sprach: 'Er werde erschaffen, denn Werke der Liebe wird er tun' Die Wahrheit sprach: 'Er werde nicht erschaf-

fen, denn er wird ganz Lüge sein' Die Gerechtigkeit sprach: 'Er werde erschaffen, denn er wird Recht ergehen lassen' Der Friede sprach: 'Er werde nicht erschaffen, denn er wird Streit üben' Was tat da der Heilige, gepriesen sei Er? Er nahm die Wahrheit und schleuderte sie zu Boden' (Bereschit rabba VIII, 5 Anf.). Um den Preis der Wahrheit also wurde der Mensch erschaffen; und nicht nur das, denn er wurde nicht einfach nur erschaffen wie die Geschöpfe vor ihm. Vielmehr wurde er erschaffen *be-selem* und *ki-demut* Gottes (Gen 1, 26f), „zum Abbild Gottes“ und „in Ähnlichkeit zu Gott“ Ohne an dieser Stelle auf die mit diesen Begriffen angesprochene Problematik der Gottebenbildlichkeit des Menschen näher eingehen zu können, sei gleichwohl so viel dazu gesagt, daß diese Gottebenbildlichkeit zweierlei bedeutet. (Wohl nicht von ungefähr stehen im Bibeltext dafür zwei verschiedene Worte mit je verschiedener Präposition!) Zum einen besagt diese Gottebenbildlichkeit, daß im Menschen auch etwas Göttliches ist (Gen 2,7; Ijob 33,4; vgl. 1.Kor 15,45), was ihm im Tode wieder genommen wird (Ijob 34,14f; Qoh 3,20f; Ps 104, 29f; Weish 15,8); und dieses Göttliche bewirkt, daß im Innern seines Wesens der Mensch etwas mit Gott gemein hat, also durchaus so etwas wie eine *analogia entis* besteht (*ki-demut*). Weit wichtiger indessen als dies ist — und deswegen steht das *be-selem* im Bibelvers vor dem *ki-demut* und wird dann gleich zweimal noch wiederholt die Zweckbestimmung des Menschen, der Sinn seines Daseins, nämlich Gottes Abbild auf Erden zu sein, die Funktion des Stellvertreters Gottes auf Erden zu haben, wie sie im Tun des Menschen wahrgenommen werden muß. Wichtiger also als die *analogia entis* ist nach der Aussage der Bibel die *analogia actionis*, die „Analogie des Tuns“ Insofern ist die Benennung Adams im Koran als *halifa* Gottes (vgl. Sure 2,30—39) eine treffende Wiedergabe dessen, was mit *be-selem* gemeint ist. Ist der Mensch auch nicht wie Gott, auch wenn er es zu werden versuchen möchte, oder die Schlange es ihm suggeriert (Gen 3,5), so kann er dennoch wie Gott handeln; dann nämlich, wenn er in „Seinen Wegen wandelt“ Darin, in der Ebenbildlichkeit des Handelns ist der Mensch Gottes Ebenbild, Gottes Abbild, Sein Gegenüber und Sein Partner; im Tun dessen, was Gott ist: „Ihr sollt heilig sein; denn Ich, der Ewige Euer Gott, bin heilig“ (Lev 19,2). Wenn der Mensch Gottes Gebote erfüllt, wird er heilig: „Der heilige Gott wird geheiligt durch Rechtschaffenheit“ (Jes 5,16). Dies hat übrigens Pelagius wohl ganz richtig gesehen, wenn er schreiben konnte: „Christ ist nicht der, der es nur dem Namen nach ist, sondern der, der es in seinen Werken ist, der Christus in allem nachahmt und ihm folgt“

Diese Ebenbildlichkeit des Handelns, diese *analogia actionis* gilt zunächst im Blick auf das Schöpfungswerk selbst, an dem der Mensch beteiligt ist. Nach dem zweiten Schöpfungsbericht der Bibel ist der in den Garten Eden gesetzte Mensch (Gen 2,15) geradezu partnerschaftlich in Gottes Schöpfungswerk einbezogen. Der Mensch bekommt dabei eine ganz konkrete Aufgabe

zugewiesen, deren Erfüllung nicht nur eigenes, selbständiges Tun/Handeln seitens des Menschen verlangt, sondern sogar ein eigenes Wollen und die dazu notwendige Freiheit der Entscheidung voraussetzt. (Auch dies hat Pelagius wiederum ganz richtig gesehen: Es geht nicht nur um die Freiheit des Handelns, sondern um die Freiheit des Willens.) Und Gott respektiert ebenso die Entscheidung des Menschen wie sein Tun: „Und Gott, der Ewige, formte aus der Ackererde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen wird. Und wie der Mensch ein jedes Lebewesen benannte, so war sein Name“ (Gen 2,19). Diese Mitbeteiligung des Menschen am Schöpfungswerk — und die Vergabe eines/des Namens bedeutet nach biblischem Verständnis weit mehr als lediglich den technischen Vorgang einer Benennung — läßt den Psalmisten sagen, daß der Mensch „nur wenig niedriger als Gott“ gemacht ist; und zugleich begründet er damit die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung (Ps 8,6b—9). Zu Recht sieht Philon von Alexandrien in Adam daher den *hyparchos* und erklärt dessen Superiorität mit seiner Kenntnis der Namen der Dinge und Wesen (de opificio mundi 47—53). Ist doch die Kenntnis und Vergabe der Namen gleichbedeutend mit der „Herrschaft“ über die Träger der Namen, eine Vorstellung, die der Midrasch gleichsam auf die Spitze treibt, dabei zugleich aber unmißverständlich deutlich macht, daß „Herrschaft“ hier nicht „uneingeschränkte Verfügungsgewalt“ bedeutet oder ganz und gar rechtfertigt. Der Midrasch beschränkt die Vergabe der Namen durch den Adam nicht nur auf die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels, sondern fügt noch hinzu: „Nachdem Adam den Lebewesen Namen gegeben hatte, sagte der Heilige, gepriesen sei Er, zu ihm: ‘Und Ich, was ist Mein Name?’ Er antwortete: ‘JHWH, weil Du der Herr über alle Geschöpfe bist’, wie es heißt: ‘Ich bin der Ewige, das ist Mein Name’ (Jes 42, 8). Das ist Mein Name, mit dem Mich der Adam ha-rischon (der erste Mensch) benannt hat“ (Bereschit rabba XVII, 4—5; Bemidbar rabba XIX, 3).

II

Die Mitbeteiligung des Menschen am Schöpfungswerk beschränkt sich nun nicht auf das Schöpfungswerk am Anfang, sowenig das Schöpfungswerk nach jüdischer Tradition ein einmaliges, abgeschlossenes Tun Gottes und des Menschen gewesen ist, sondern immer *creatio continua* bedeutet, wie es im täglichen Morgengebet heißt „Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt (...), der die Erde erleuchtet und die auf ihr wohnen in Barmherzigkeit, und der in seiner Güte täglich beständig das Schöpfungswerk erneuert“ (Siddur rinnat Jisrael, S.58).

Als Gott am siebenten Tage ruhte, war das Schöpfungswerk noch nicht beendet, schon gar nicht vollendet, vielmehr nur unterbrochen. Bildhaft lehrte daher R. Hoschája (3.Jhd.): „Alles, was bis zum sechsten Schöpfungstage erschaffen wurde, bedarf noch einer Bearbeitung. Der Senf muß noch gesüßt werden, der Weizen muß gemahlen werden, bevor man ihn zum Backen verwenden kann. Selbst der Mensch bedarf noch der Vervollkommnung“ Um eben dies zu sagen, daß das Schöpfungswerk am sechsten Tage nicht abgeschlossen worden ist, heißt es auch am Ende des Verses Gen 2,3: „...ructe Er von all seinem Werk, das Gott geschaffen hatte, um es zu tun“, was von der Tradition so verstanden worden ist, daß Gott am sechsten Tage aufgehört mit dem Teil der Schöpfung, den er allein erschaffen wollte (s. Ibn Ezra und Isaak Abravanel z.St.). Vom achten Tage an, wohlgemerkt: vom achten Tage an ist Gott nicht mehr alleine am Werke, der Mensch ist von jenem Tage an sein Partner und Gehilfe. Am siebenten Tage jedoch, am Schabbat haben sich beide, Gott und Mensch, auf das Miteinander bei der *creatio continua* vorbereitet. Nicht zufällig wird in der Begründung des Schabbat-Gebotes (und im Kiddusch für den Schabbat ebenso) an das Schöpfungswerk erinnert (Ex 20,11); wie denn der Sinn des Schabbat, der nicht nur dem Menschen geboten ist, sondern ebenfalls von Gott beachtet wird (vgl. Talmud Bavli, Avoda zara 3b; Berakhot 8a), in der gemeinsamen Vorbereitung von Gott und Mensch auf die Fortführung des Schöpfungswerkes in der je kommenden Woche liegt (Pirque de-R.Eliezer XVIII). Für jedermann sichtbaren Ausdruck findet das Miteinander von Gott und Mensch bei der *creatio continua* — und diese Beispiele werden allenthalben in den Midraschim und Kommentaren zur Schrift gegeben — zum einen in der Tätigkeit des Bauern: Der Bauer muß den Boden pflügen und bestellen. Doch das Wachsen der Saat bis zur Reife der Frucht ist nicht mehr sein Werk, sondern das Werk Gottes. Hingegen muß der Bauer wiederum die Frucht ernten und weiterverarbeiten. Dabei zeigt das Nacheinander des Tuns zugleich das Abhängigsein voneinander: Gott kann nichts wachsen lassen, wenn der Bauer nichts gesät hat; und der Bauer kann nichts ernten, wenn Gott nichts hat wachsen lassen. Zum anderen findet ein solches Miteinander von Gott und Mensch beim Schöpfungswerk sichtbaren Ausdruck in der Zeugung und Erziehung von Kindern durch Mann und Frau: „Der Mensch erkannte Chawwah, seine Frau, und sie wurde schwanger und gebar Kain, und sie sprach: erworben (erschaffen) habe ich einen Mann mit dem Ewigen“ (Gen 4,1). Dazu erklärt Raschi: „Ich habe einen Menschen geschaffen mit dem Ewigen — Als Er mich und meinen Mann erschuf, erschuf Er allein uns beide. An Kain aber sind wir mit Ihm beteiligt“ Entsprechend kennt die rabbinische Anthropologie drei Anteile an jeden Menschen: die göttlichen Anteile, die männlichen und die weiblichen Anteile, d.h. die Gott, der Mutter und dem Vater verdankten Anteile (Talmud Bavli, Nidda 31a). (Übrigens ist dies der Grund dafür,

das nach der jüdischen Tradition das fünfte Gebot, das Gebot der Elternerziehung, auf die erste Tafel der Gebote gehört, auf diejenige also, die die Gebote für die Beziehung Gott — Mensch resp. Mensch — Gott beinhalten.)

Zwar dient die Schöpfung der Selbstverherrlichung Gottes: „Zu meiner Ehre habe ich alles geschaffen“ (Jes 43,7); dennoch hat sie nicht ihren Zweck Sinn sich, ist nicht Selbstzweck, und entbehrt auch nicht ihrer Sinnhaftigkeit: „Denn so spricht der Ewige, der Schnöpfer des Himmels, Er, der Gott, der die Erde geschaffen und sie gemacht hat, Er, der sie gegründet hat: Nicht als Tohu (Chaos) habe Ich sie geschaffen, sondern sie zu bewohnen, habe Ich sie gemacht“ (Jes 45,18). Als solche bleibt die Schöpfung, die Erde zumal unveräußerliches Eigentum Gottes, was durch die Institutionen des Schabbat-Jahres, des Schemittah-Jahres und des Jovel-Jahres (Ex 23,11; Lev 25,4—18; Dt 15,1ff) sichergestellt wird, ist also dem Menschen nicht zum Besitz gegeben, wohl aber ihm zur (zeitweisen) Nutzung Überlassen: „... und macht sie euch untertan und herrscht über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und alle Tiere, die sich auf der Erde regen“ (Gen 1,28), was indessen im Sinne von Gen 2,15 zu verstehen ist: „Und der Ewige nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, um ihn zu bearbeiten und ihn zu bewahren“ Ganz in diesem Sinne versteht jedenfalls der Midrasch das Herrschen des Menschen über die Schöpfung und zieht der zugestandenen Nutzung feste Grenzen, indem es dort heißt: „In der Stunde, als der Heilige, gepriesen sei Er, den ersten Menschen geschaffen hatte, nahm er ihn und ließ vor ihm alle Bäume des Gartens vorüber ziehen und sagte zu ihm: ‘Betrachte meine Werke, wie schön und vortrefflich sie sind. All das habe Ich geschaffen, für dich habe Ich es geschaffen. Denk darüber nach, daß du nicht meine Welt kaputtmachst und zerstörst; denn wenn du sie kaputtmachst, gibt es nach dir niemanden, der sie wieder in Ordnung bringt’“ (Qohelet rabba VII,28).

So „unvollkommen“, so unabgeschlossen das Schöpfungswerk am sechsten Tage auch noch war, es war dennoch *tov me'od*, „sehr gut“ (Gen 1,31. Es ist übrigens bemerkenswert, daß das an einem jeden der Schöpfungstage Geschaffene stets nur als *tov*, „gut“, qualifiziert wird; nur am Ende, im Rückblick auf das Gesamtergebnis der sechs Schöpfungstage heißt es, daß es „sehr gut“ war!). Weil das Schöpfungswerk *tov me'od* ist, hat Gott als dessen Schöpfer auch ein elementares Interesse daran, daß es *tov me'od* bleibt. Denn er hat Seine Schöpfung nicht geschaffen, um sie ihrem Schicksal, oder einem Selbstlauf zu überlassen, sondern nimmt Anteil an ihrem Ergehen, wie es mit schlichten Worten, aber doch eindrucksvoll der Schluß der Jona-Geschichte dokumentiert: (Nachdem der Rizinusstrauch verdorrt war, sagte Jona:) „Lieber ist es mir, ich sterbe, als daß ich lebe“ Da sprach Gott zu Jona: „Tust du recht daran, zutiefst depressiv zu sein des Rizinusstrauches wegen?“ Jona antwortete: „Mit Recht bin ich zu Tode betrübt“ Da sprach der

Ewige: 'Dir ist es leid um den Rizinusstrauch, um den du dich nicht gemüht hast, und den du nicht großgezogen hast, der über Nacht herangewachsen ist und über Nacht vergangen ist. Und Mir sollte es nicht leid sein um Niniveh, die große Stadt, darin mehr als zwölfmal zehntausend Menschen sind, die nicht zwischen rechts und links unterscheiden können, und viele Tiere?' (Jona 4,6—11).

Es geht um den Bestand und die Bewahrung der Schöpfung. Damit sie *tov me'od*, „sehr gut“ bleibt, braucht Gott Menschen, die sich dafür einsetzen, die sich darum sorgen. Als Anleitung und Richtschnur dazu sind dem Menschen die *mišwot*, die „Gebote Gottes“ gegeben, deren Beobachtung die Erhaltung der Schöpfung (darin eingeschlossen das Leben der Menschen miteinander) ermöglicht. Sind sie in Gestalt der *mišwot* der *Tora* nur Israel gegeben (vgl. Talmud Bavli, Avoda zara 2b; Schabbat 88b), so gelten sie in Gestalt der „sieben noachidischen Gebote“ (vgl. Tosefta Avoda zara VIII,4—6; Talmud Bavli, Avoda zara 64 u.ö.) gleichwohl allen Menschen. Wie die Beachtung dieser Gebote die Bewahrung der Schöpfung ermöglicht, so setzt ihre Mißachtung oder Übertretung, das, was in der Sprache der Bibel *ḥamas* oder *ra'ah*, „Bosheit, Gewalttat“ genannt wird, ihren Bestand aufs Spiel, wie die Geschichte der Sintflut (Gen 6,5ff), die Geschichte vom Untergang Sodoms und Gomorrhhas (Gen 18,20ff) und die Geschichte Ninivehs (Jona 1,1ff) illustrieren, wo es immer *ḥamas* und *ra'ah* gewesen sind, die zur Katastrophe geführt haben oder, im Falle Ninivehs, geführt haben könnten. Gleich dem Schöpfungswerk ist nun auch die Bewahrung der Schöpfung immer nur das Resultat eines Zusammenwirkens von Gott und Mensch. „Darum“, so schrieb einmal Abraham Josua Meschel, „verkündete die Bibel ein Gesetz nicht nur für den Menschen, sondern für beide, für Gott und den Menschen“ So deutet der Midrasch den Vers „Denn Du wirst meine Lampe anzünden“ (Ps 18,29): „Der Heilige, gepriesen sei Er, sprach zum Menschen: 'Deine Lampe ist in Meiner Hand, Meine Lampe in deiner, Deine Lampe in Meiner, wie es heißt: Die Lampe des Ewigen ist die Seele des Menschen (Prov 20,27). Meine Lampe ist in deiner Hand, um die ewige Lampe zu entzünden' Der Heilige, gepriesen sei Er, sprach: 'Wenn du Meine Lampe anzündest, will Ich deine anzünden'“ (Wajjikra rabba XXXI,4). Darin, bildhaft ausgesprochen, zeigt sich die Ebenbildlichkeit des Tuns, die die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausmacht. Oder um es mit dem Worte des Propheten Micha zu sagen: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Ewige von dir fordert: Nichts als Recht zu üben, Treue zu bewahren und in Demut wandeln mit deinem Gott“ (Micha 6,8), so wie Henoch und Noah mit Gott gewandelt sind (Gen 5,24; 6,9). Darum ist nicht Nimrod, der „erste Mensch, der ein Held/ein Starker war“ (Gen 10,9), Gottes Erwählter, sondern Abraham, von dem es heißt: „Ich habe ihn erwählt, damit er seinen Söhnen und seinem ganzen Haus nach ihm befiehlt, den

Weg des Ewigen zu beachten und Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit zu üben" (Gen 18,19).

III

Die *creatio continua* in ihrer Sichtbarkeit erschöpft sich nicht im Werden und Vergehen im Bereich der belebten Natur. Untrennbar von ihr hinzu gehört, sie gleichsam komplementierend, auch das, was wir Geschichte nennen. Denn Geschichte ist nicht einfach ein Geschehen zwischen Menschen. Sie ist vielmehr die Fortsetzung des Schöpfungswerkes in einem ganz bestimmten Sinne auf je besondere Weise. Als solche ist sie die Weiterführung des Miteinanders von Gott und Mensch oder — wie es Martin Buber einmal ausgedrückt hat — des Dialogs zwischen Gott und Mensch, in den die Natur, freilich eher passiv, einbezogen ist: „Die Geschichte ist ein Handeln zwischen Gott und den Menschen, ein Dialog des Handelns. Gott, der die Allmacht ist, hat in der Schöpfung seinem Geschöpf eine Eigenmüchtigkeit zugeteilt, vermöge deren es sowohl auf ihn zu als von ihm ab, sowohl für als wider ihn handeln kann. Geschichte ist, was zwischen Gott und seinem von ihm eingesetzten selbständigen Gesprächspartner geschieht" (Werke II, 1964, S.1033). Geschichte, als ein solcher Dialog verstanden, führt auf ein Ziel hin, das Vollendung oder Erlösung (*ge'ulla*) genannt wird.

Der Midrasch Aseret ha-Dibberot erzählt von einem Streit, den das *Aleph* (der erste Buchstabe des hebräischen Alphabets) vor Gott führte, weil er seine Tora nicht mit ihm, sondern mit dem *Bet* (dem zweiten Buchstaben des hebräischen Alphabets) begonnen hat. Und als Antwort auf diesen Streit muß sich das *Aleph* sagen lassen, daß Gott seine Tora, an deren Beginn der Bericht über die Schöpfung steht, deshalb mit dem *Bet* begonnen hat, weil auf ihr, auf der Schöpfung die *berakha*, der „Segen“ ruht, sie also nicht *'arura*, „verflucht“ und darum *tov me'od* ist. Nun genügt schon ein Blick aus dem Fenster, um zu sehen, daß die Schöpfung, die Welt, wie sie ist, nicht so ist, wie sie sein soll. Daß auf ihr der Segen ruht, gibt sie kaum zu erkennen. Sie mag ihrer Anlage nach, potentiell gut sein, sie mag die Anlage haben, auch gut zu werden, aber diese Anlage muß erst verwirklicht werden, die Welt muß vervollkommnet werden; und eben dies ist Aufgabe des Menschen. Die Beobachtung, die eine Tatsache zu benennen scheint, daß die Geschichte eher eine Zerstörung der Schöpfung denn ihre Weiterführung und Vervollkommnung ist, wie sie nicht zuletzt in dem sichtbar wird, was die ökologische Krise genannt wird, deutet an, daß der zur Erhaltung und Vervollkommnung der Schöpfung unabdingbare Dialog zwischen Gott und Mensch gestört ist oder schon gar nicht mehr stattfindet. Sicher, Gott und Mensch sind frei ebenso in ihren Entscheidungen wie in ihren Handlungen.

Gott kann sich zurückziehen (vgl. Jes 45,15), er kann — um mit der Sprache der Bibel zu reden — „Sein Gesicht verbergen“ (Dt 31,17f), was vom Menschen als größte Not erfahren wird, wie der Beter des 44. Psalms unüberbietbar eindrücklich geschildert hat (Ps 44,18—27). Genauso kann auch der Mensch Gott gegenüber ‘nein’ sagen (vgl. Dt 30,15—20). Schon Raschi fragte in seinem Kommentar zu Gen 24,7, was eigentlich aus der ganzen Geschichte Gottes mit den Menschen geworden wäre, wenn Abraham Gottes Ruf nicht gefolgt wäre, wenn Abraham Gott gegenüber ‘nein’ gesagt hätte. Zur Antwort gibt Raschi auf diese Frage: Gott ist erst dadurch, daß Abraham seinem Rufe gefolgt ist, zum geschichtsmächtigen Gott geworden, zum Gott auf Erden; vorher war er nur Gott im Himmel. Gott und Mensch brauchen einander; sie sind aneinander gewiesen, aufeinander angewiesen. So wird Ps 93,1 „Der Ewige gürtete sich mit Macht“ vom Mitrasch ausgelegt: „Wann gürtete sich der Heilige, gepriesen sei Er, mit Macht? Als der Heilige, gepriesen sei Er, die Tora gab, da gürtete Er sich mit Macht“ (Pesiqta de-R.Kahana, ed. Mandelbaum S.469). Nur wenn es Menschen gibt, die die Tora Gottes tun, dann hat Gott Macht. Daher kann im Midrasch Tehillim zu Ps 123 der Vers Jes 43,12 „Ihr seid Meine Zeugen, daß Ich Gott bin“ ausgelegt werden: „Wenn ihr Meine Zeugen seid, bin Ich Gott; und wenn ihr nicht Meine Zeugen seid, dann bin Ich — wenn man das überhaupt aussprechen darf — nicht Gott!“ Die Konsequenzen aus diesem Angewiesensein-aufeinander erläutert R.Juda b.-R.Schimon, indem er sagte: „Solange die Gerechten den Willen des Allmächtigen erfüllen, die Gebote befolgen, mehren sie die Macht des Allmächtigen... Tun sie es aber nicht, dann werden ‘sie ohne Macht vor ihren Verfolgern hergetrieben’ (Klgl 1,6)“ (Pesiqta de-R.Kahana, ed. Mandelbaum S.380).

Aus der Diskrepanz, die zwischen der Überzeugung besteht, daß die Schöpfung einst sehr gut war und auch wieder sehr gut werden kann, und der Erfahrung, daß die Schöpfung, die Welt, wie sie jetzt ist, nicht sehr gut ist, ist die Hoffnung auf eine messianische Zeit geboren, deren Inhalt durch die Zeiten hin in immer neuen, ebenso eindrücklichen wie anziehenden Bildern Ausdruck gefunden hat, von den Bildern der Bibel (vgl. z.B. Jes 11) bis hin zu volkstümlichen, folkloristischen Überlieferungen (wie sie z.B. in Itzik Manger’s „Buch vom Paradies“ eingeflossen sind). Solche messianische Hoffnung freilich ist nach dem Verständnis der jüdischen Tradition kein passives Warten, oder Abwarten, sondern ein aktives Tun, eben die „Verbesserung der Welt“ In diesem Sinne legte R.Josua b.Levi den Vers Jes 60,22 „Ich, der Ewige, will solches zu seiner Zeit eilends ausrichten“ folgendermaßen aus: Wenn Gott es „eilends ausrichtet“, was bedeutet dann „zu seiner Zeit“? Geschieht es „zu seiner Zeit“, was bedeutet dann, daß Gott es „eilends ausrichtet“? „Wenn Israel es verdient, dann wird es der Heilige, gepriesen sei Er, eilends ausrichten. Verdient es Israel aber nicht, dann kommt

das Heil erst zu seiner von Gott vorausbestimmten Zeit" (Talmud Bavli, Sanhedrin 98a). Daß es wirklich hierbei auf das Mitwirken der Menschen ankommt, betonte Rav Abba Arikha, indem er lehrte: „Alle Endfristen (d.h. die von Gott eigentlich festgesetzte Zeit) sind schon verstrichen, und es hängt nur noch von der Umkehr und den guten Werken ab" (Talmud Bavli, Sanhedrin 97b). So wie die Schöpfung und die Geschichte der Schöpfung vom achten Tage an ein durch Zwiesprache und Zusammenwirken von Gott und Mensch zuwege gebrachtes Werk ist, bei dem jeder der beiden Partner seinen unverwechselbar eigenen Beitrag zu leisten hat, so wird es am Ende auch die Vollendung, die Erlösung der Schöpfung sein: Wie Gott den Menschen dazu braucht, so ist der Mensch dabei auf Gott angewiesen.