

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 20 (1964)

Artikel: Die messianische Erwartung im Judentum seit der talmudischen Zeit
[Schluss]

Autor: Maier, Johann

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960636>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

DIE MESSIANISCHE ERWARTUNG IM JUDENTUM SEIT DER TALMUDISCHEN ZEIT

(Schluß)

Von JOHANN MAIER, Berlin

Von der sabbatianischen Bewegung bis zur Gegenwart

I. Šabbetaj Šebî (1626—1677)

1. Šabbetaj Šebî, der mit seinem messianischen Anspruch das Judentum seiner Zeit nach einer kurzen Periode der Begeisterung in eine der schwersten Krisen stürzte, wurde 1626 in Smyrna geboren und war keineswegs das, was man sich unter einer großen Persönlichkeit vorstellt. Wenn man von der schönen Stimme absieht, wegen der der junge Mann in seiner näheren Umgebung als Sänger gern gesehen war, zeichnete sich der spätere «Messias» durch keinerlei besondere Gaben und Fähigkeiten aus. Im Gegenteil, er wurde eher nicht ganz ernst genommen, da sich von früh an eine starke Labilität des Gemüts bemerkbar machte. Perioden des Überschwanges wechselten mit Zeiten tiefster Niedergeschlagenheit, Symptome, die von der modernen Forschung auf eine manisch-depressive Gemütsverfassung gedeutet wurden¹. Die heimatische Umgebung schätzte den Zustand des Jünglings offenbar richtig ein und sah ihm so manche Entgleisung, die er sich in Hochstimmung leistete, nach, zumal er im Zustand der Depression ohnedies alles wieder heftig bereute. Immerhin kam es bei solchen Anlässen sogar dazu, daß Šabbetaj den Gottesnamen (JHWH), den man zu umschreiben pflegt, dem Wortlaut nach aussprach und daß er sich als Messias ausgab. Doch kaum jemand nahm diese Vorfälle ernst, ebensowenig wie die angeblichen «Visionen» und «Auditionen» des

¹ G. Schalom (Scholem), *Šabbetaj Šebî*, 2 Bände, Tel Aviv 1957; durch dieses Werk sind die meisten früheren Darstellungen überholt.

überspannten Jünglings². Im Jahre 1648 meinte er, durch eine «Erleuchtung» völlige Gewißheit über seine messianische Qualität erhalten zu haben und proklamierte sich in Aleppo zum Messias. Hier in der Fremde wirkte sein Auftreten natürlich viel stärker als in seiner Heimatstadt, und die Kunde von dem neuen Messiasprätendenten verbreitete sich mit Windeseile in der ganzen Diaspora. Ein Mädchen, Sarah, deren Eltern und Verwandten in Polen während der Chmielinski-Gemetzel ums Leben gekommen waren und das durch die schrecklichen Erlebnisse aus dem geistigen Gleichgewicht geworfen worden war, vernahm in Deutschland das Gerücht. Da sie sich selbst für die vorbestimmte Braut des Messias hielt, reiste sie quer durch Europa, um ihrem Bräutigam zu begegnen. Dieser war inzwischen nach Ägypten gekommen, wo die beiden einander kennenlernten — und heirateten. Der große Zulauf vermochte aber nicht die Zweifel zu beseitigen, die den Messiasprätendenten in seinen depressiven Anwandlungen plagten. In solchen Situationen suchte Šabb^etaj Š^ebî den Rat bekannter Gelehrter, so auch während des Aufenthalts in Ägypten, wo er vom berühmten Kabbalisten Natan in Gaza hörte. Zu diesem wollte er nun seine Zuflucht nehmen, doch gerade dabei ereilte ihn sein Schicksal.

2. Natan (*hā^cazātî*³) war durch und durch Kabbalist der lurianischen Richtung und dem entsprach auch sein Wirklichkeitsverständnis. Durch ein visionäres Offenbarungserlebnis war sich Natan von vornherein gewiß, daß Šabb^etaj Š^ebî der Messias sei. Gerade die Zweifel, die den Prätendenten selbst plagten, die für den nüchternen Beobachter doch ziemlich klaren Symptome seines Gemütszustandes, dies alles konnte Natan nicht irre machen, im Gegenteil, es konnte seine Meinung nur bestärken. Er sah in diesen Erschei-

² Die Neigung zu ekstatischen Zuständen war so groß, daß sie beim Gesang sehr leicht ausgelöst wurden. Šabb^etaj Š^ebî hegte für den Gesang auch eine große Vorliebe. Zu seiner Person vor der «Erleuchtung» siehe auch G. Schalom, *Šabb^etaj Š^ebî qôdüm hitgallûtô*, Môlād 13, 79, 1955, S. 40—53.

³ Siehe G. Scholem a. a. O. (Anm. 1), ferner ders., *Šabb^etaj Š^ebî w^eNātān hā^cazātî*, Qôbäs hōšā'at Schocken l^edibrê sifrūt 1951, S. 150—166; ders., *B^e'iqbôt māšî'ah*, Jerusalem 1954; H. Werschowski, *Hat-tê'ôlôgjah haš-šabb^etā'ît šäl Nātān hā^cazātî*, K^enäsät 8, 1953/54, S. 210—246.

nungen nämlich nicht nur psychische Zustände eines Individuums, er bewertete sie unter dem Gesichtspunkt des Schicksals der Messiasseele, das ja in der Kabbala von Zefat schon eng mit den kosmisch-überweltlichen Vorgängen des universalen Heilsdramas verknüpft worden war. So erschien für Natan der Wechsel zwischen Manie und Depression als Wechsel zwischen «Erleuchtung» und «Verlassenheit», als Zustände der Messiasseele im Rahmen ihrer soteriologischen Funktion. Und da diese Funktion ja nicht nur den menschlich-sinnlichen Bereich betrifft, sondern im wesentlichen in kosmisch-universalen Zusammenhängen gesehen wurde, gelten auch für die Sinngebung der einzelnen Handlungen des Messias nicht die üblichen Maßstäbe. Die Übergriffe und Gesetzesverletzungen im Zustand des Überschwanges, die sogenannten «fremden Werke» des Messias, sind daher Handlungen, deren eigentliche Bedeutung nur im heilsgeschichtlichen Gesamtvorgang des *Tiqqûn* verständlich werden, wo die Messiasseele als «heilige Schlange» im Kampf mit den Mächten der *q^elippôt*, mit den bösen «Schlangen⁴», eben ein sehr wechselvolles Schicksal erleidet. Das Seelenleben des Menschen, in dem die Messiasseele inkorporiert wurde, wird so zum Spiegel des universalen Erlösungsvorganges. Damit ist das Befremdliche an seinem Verhalten nicht nur gerechtfertigt und begründet, es gewinnt den Charakter des entscheidenden Glaubensärgernisses, an dessen Verständnis oder Mißdeutung sich die Geister scheiden, funktional insofern zu vergleichen mit dem *skandalon* der christlichen Theologie. Die dadurch gestellte Anforderung nach einer Überwindung des Ärgernisses durch die Einsicht seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung ist jedoch etwas völlig Neues in der jüdischen Religionsgeschichte. Ganz folgerichtig führt diese Art «Christologie» dann auch weiter zum Gedanken der Nachfolge, die sich ja notwendig aus der soteriologischen Funktion der Messiasseele bei der Einsammlung der in den *q^elippôt* gefangenen Einzelseelen ergibt. Die so durch diese Art der universalen Soteriologie begründete individuell-soteriologische Bedeutung des Messias stellt ebenfalls ein Novum dar, das zudem der gnostischen und christlichen Erlöservorstellung äußerst nahe kommt. Gehen bereits diese

⁴ Dazu siehe oben S. 181.

theologischen Gedanken weit über die Grenzen der traditionellen jüdischen Messiaserwartung hinaus, so gilt für deren praktische Konsequenzen, daß sie das Fundament des Judentums ernstlich untergraben. Die Anwendung des Nachfolgeprinzips auf die praktische Verhaltensweise birgt wegen der bereits erwähnten Begründung der «fremden Werke» den Keim zum Antinomismus in sich. Indem dabei die Geltung des Gesetzes im Rahmen des heilsgeschichtlichen Dramas verankert und damit relativiert worden ist, war es naheliegend, die Geltung der Tora auch allgemein, für alle Frommen, vom jeweiligen heilsgeschichtlichen Stadium und vom jeweiligen Stand des *gilgûl* abhängig zu machen. Dies bot einzelnen und ganzen Gruppen gegebenenfalls Anlaß zur Annahme, daß derzeit die traditionelle Gesetzesbeobachtung heilsgeschichtlich nicht am Platze sei.

3. Nur auf der Grundlage des lurianischen Weltbildes und nur dank ihrer scharfsinnigen theologischen Anwendung auf das Phänomen Šabb^etaj Š^ebî durch Natan von Gaza und durch dessen unermüdliche propagandistische Tätigkeit ist der unerhörte Erfolg der sabbatianischen Bewegung möglich gewesen. Die Zahl der Zweifler wurde immer kleiner, nur wenige erkannten die ungeheuren Gefahren, denen das gesamte Judentum in kürzester Zeit ausgesetzt wurde. Im Jahre 1665 zog der «Messias» unter dem Jubel der jüdischen Bevölkerung in seiner Heimatstadt Smyrna ein und verkündete 1666 als Jahr der Erlösung. Die ganze Diaspora wurde vom messianischen Taumel erfaßt, und an vielen Orten feierte man öffentlich den Anbruch der Heilszeit⁵. Aber das Jahr 1666 brachte nicht das Heil, sondern die Verhaftung des «Messias» durch die türkischen Behörden in Konstantinopel. Die Gefangenschaft war jedoch nicht sehr streng, und Šabb^etaj Š^ebî «residierte» weiterhin als Messias, entsandte Botschaften in alle Welt und empfing Delegationen. Theologisch bereitete die Erklärung der Situation keine Schwierigkeiten; es handelte sich eben um eine nach üblichen irdischen Maßstäben nicht bewertbare Phase im

⁵ Vgl. den Bericht der Glückel von Hameln. D. Kaufmann, Die Memoiren der Glückel von Hameln, Frankfurt a. M. 1896, S. 81 ff; deutsch: A. Feilchenfeld, Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln, Berlin 1914, S. 60 ff.

Schicksal der Messiasseele. Schließlich entschloß sich die türkische Regierung aber zu energischen Maßnahmen gegen die messianischen Umtriebe und verurteilte den «Messias» zum Tode. Um der Exekution zu entgehen, trat der «Messias» — im messianischen Jahr 1666! — zum Islam über. Auf manche wirkte dies ernüchternd, doch für die meisten war auch dies als Einzelakt im soteriologischen Handeln des Messias durchaus verständlich: Um die in den *q'lippôt* gefangenen Lichtfunken zu erlösen, muß sich die Messiasseele eben selbst in die untersten Bereiche der Unreinheit begeben. Die theoretische Rechtfertigung dieses unter normalen (das heißt traditionellen) geistesgeschichtlichen Bedingungen schlicht als Verrat und Abfall zu bewertenden Verhaltens war bereits vorgegeben⁶!

4. Schwieriger wurde die Lage erst, nachdem der «Messias» 1676 in Albanien, wohin man ihn wegen fortgesetzter messianischer Umtriebe verbannt hatte, gestorben war⁷. Doch auch jetzt gab es noch viele, die selbst diese Enttäuschung ideologisch überwandten. Unter der Voraussetzung der *gilgûl*-Vorstellung widerlegt der Tod des Messias ja nicht die Tatsache, daß die Messias-Seele in ihm inkorporiert war. Zur endgültigen Erlösung wird sie eben in einer neuen Erlösergestalt sich manifestieren⁸. Manche gingen so weit, daß sie die Rückkehr der Messiasseele in den Himmel bereits vor Sabbetajs Tod ansetzten und damit der doketischen Christologie im Christentum nahekamen⁹. Unter den eingetretenen Umständen

⁶ Siehe darüber bes. H. Werschowsky, *Hā-'ide'ólôgjāh haš-šabbeta'ût šāl h^amārat ham-māšī'ah*, Zion 3, 1938, 215—245.

⁷ G. Schalom, *Hékān met Šabbetaj Šebī?*, Zion 17, 1952/53, S. 79—83.

⁸ G. Scholem, *Pārāšijjôt beḥeqār hat-tenū'ah haš-šabbeta'ût*, Zion 6, 1941/42, S. 85—100; ders., *Le mouvement sabbataïste en Pologne*, *Revue d'Histoire des Religions* 143, 1953, S. 30—90, 209—232; 144, 1953, S. 42—77; ders., *Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos*, «Judaica», Frankfurt a. M. 1963, S. 119ff.; ders., *Be'rukjāh, rô'š haš-šabbeta'îm be'Saloniki*, Zion 6, 1941/42, S. 119—147, 181—202; zur späteren Entwicklung: ders., *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert*, «Zeugnisse» (Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag), Frankfurt a. M. 1963, S. 20—32.

⁹ Krasse Beispiele für eine derartige «Christologie» enthält der *Sefār šîrôt wetišbāḥôt šāl haš-šabbeta'îm*, Tel Aviv 1948 (ed. J. Ben-Šebi).

wirkte sich der Nachfolgedanke natürlich verheerend aus, da ganze Gruppen den Übertritt zum Islam vollzogen, um ihre soteriologische Aufgabe zu erfüllen. Zahlenmäßig war diese Richtung, die sogenannte Doenme-Sekte, allerdings nicht mehr so stark¹⁰.

II. Jakob Frank¹¹

Die Lehre vom *gilgûl* der Messiasseele und ihrer Beziehung zu den jeweiligen heilsgeschichtlichen Perioden ermöglichte grundsätzlich jederzeit eine neue Inkorporation. Jakob Frank, 1726 in Podolien geboren, interessierte sich von jung an in sehr einseitiger Weise für die Kabbala und lernte auf seinen Reisen im Orient auch die Doenme-Sekte kennen. Er schloß sich dieser Richtung an und konvertierte daher zum Islam. Schließlich erklärte er sich selbst als letzte Inkorporation der Messiasseele. In Lehre und Gehaben dieses Messiasprätendenten traten die in der sabbatianischen Ideologie angelegten Strukturelemente in der Lehre vom *gilgûl* und dessen Beziehung zur Periodenlehre besonders kraß hervor. Die «fremden Werke», bei Šabb^etaj Š^ebî immerhin pathologisch begründbar, wurden nun zur Manier und entarteten bis zur Orgiastik, während andererseits eine Art von messianischer Tora promulgiert wurde, deren Beobachtung minutiös und mit asketisch-mystischer Glut betrieben wurde. Bei all dem Absonderlichen, das die sabbatianische und besonders die frankistische Bewegung aufweist, darf man nicht übersehen, daß es sich gleichzeitig um eine Frömmigkeit handelte, deren Gefühlsintensität geradezu beispiellos ist.

¹⁰ G. Scholem, *The Sprouting of the Horn of the Son of David. A new Source from the beginnings of the Doenme Sect in Salonica* (hebr.), *Tarbiš* 32/1, 1962, S. 67—79. Hier wird es als heilsgeschichtliche Notwendigkeit hingestellt, den «Engel Ismaels» für den Kampf gegen Edom zu gewinnen, indem die Juden 120 Jahre lang das «Lager Ismaels» teilen. Über den Nachhall der sabbatianischen Bewegung in der Gegenwart siehe J. Ben-Š^ebî, *Haš-šabb^etā'îm bizmannenû*, *Mešûdâh* 7, 1954, S. 331—335.

¹¹ M. Balben, *Letôledôt hat-tenû'âh ha-Frankî*, Tel Aviv I. Bd. 1934, II. Bd. 1935; A. Ja'ari, *Milhamtām šâl ḥakmé Pôlîn bitnû'at Frank*, Sinai 35, 1953/54, S. 170—182.

Wie alle Elemente des Sabbatianismus bei Frank krassere Formen annahmen, so auch die Spekulation über die Messiasseele, deren Verhältnis zur Gottheit nun noch mehr in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Schon die Sabbatianer hatten darüber Aussagen gemacht, die nach traditionellem Empfinden gotteslästerlich waren, da sie einem binitarischen Vater-Sohn-Verhältnis nahekamen. Nun wurde dies weiter ausgestaltet und ähnelte schließlich der christlichen Trinitätslehre. Solche Erscheinungen erregten selbstverständlich bei den Rabbinern heftigsten Widerspruch und diskreditierten die akut-messianische Hoffnung weitgehend. Tatsächlich geriet Jakob Frank in seiner Auseinandersetzung mit dem Rabbinismus immer mehr in die Nähe des Katholizismus, dessen national-mystische Leidenstheologie und Gefühlsintensität im polnischen Raum offenbar eine gewisse Affinität aufwies¹². 1759 trat Jakob Frank mit etwa 15 000 Anhängern zur römisch-katholischen Kirche über, doch im Sinne der Ideologie der Doenme-Sekte, gebärdete sich also insgeheim weiterhin als Messias. 1760 wurde er daher verhaftet, erlangte aber 1773 dank eines russischen Einmarsches die Freiheit wieder. Nach ruhelosen Wanderjahren verstarb er 1791 in Offenbach.

III. Die Bewältigung der sabbatianischen Krise im Rabbinismus und Chasidismus

1. Die Zahl derer, die sich gegenüber Šabb^etaj Š^ebî in den Jahren 1665/66 skeptisch verhalten hatten, war nicht sehr groß gewesen, doch gab es allorts vereinzelt, die sich der tiefen Kluft zwischen dem neuen Messianismus und der jüdischen Tradition bewußt waren. Als in manchen Richtungen der sabbatianischen Bewegung der antinomistische Ansatz auch in die Praxis umgesetzt und somit offenbar wurde, wie sehr die Substanz des Judentums gefährdet war, kehrte man umso entschiedener zur Tradition zurück. Der überlieferte Gesetzesgehorsam wurde nun verständ-

¹² Vgl. A. G. Duker, Polish Frankism's duration; from Cabbalistic Judaism to Roman Catholicism and from Jewishness to Polishness, *Jewish Social Studies* 25/4, 1963, S. 287—333.

licherweise ganz entschieden als alleiniges Mittel zum Heil herausgestellt, und die messianische Hoffnung wurde wieder auf ihren traditionellen Bestand und Platz reduziert. Das heißt, man hielt wohl an der durch Bibel und Tradition bezeugten konservativ-restaurativen messianischen Erwartung fest, wie etwa einst Maimonides, hütete sich aber, der Sache wirklich aktuellen Wert beizumessen. Dies traf natürlich besonders auf die Erwartungen bezüglich der *Person* des Messias zu, während man die kollektiv-messianischen Aspekte aufnehmen, wieder auf die Gesetzeserfüllung begrenzen und somit sogar als «Gegengift» verwerten konnte. Die damit skizzierte Haltung blieb für das konservative Judentum im wesentlichen bis heute charakteristisch. Erst durch den religiösen Zionismus ist es in neuerer Zeit bis zu einem gewissen Grad zu einer Neubelebung, beziehungsweise Neubewertung der messianischen Hoffnung gekommen¹³, doch überwiegt auch hier der kollektiv-messianische Aspekt, wie es jüdischer Tradition entspricht.

Unter diesen Umständen konnte es kaum mehr zu «messianischen Bewegungen» kommen. Nur in dem durch Armut und weitgehend auch Bildungsarmut heimgesuchten osteuropäischen Judentum regten sich ab und zu akut-messianische Hoffnungen¹⁴, ebenso an den Rändern der Diaspora, wie etwa im Jemen¹⁵. Der Sabbatianismus war eben doch eine Lektion gewesen, die man

¹³ Vgl. das für das heutige religiöse Judentum sehr maßgebende Beispiel des ehemaligen Jerusalemer Oberrabbiners Rab Kuk, der traditionelle, kabbalistische und zionistische Elemente in einer eindrucksvollen Weise zu verbinden wußte. Siehe darüber Ben Ja^caqob, *Ḥazôn haq-ge'ullāh bemišnat hā-Rab Qûq*, Sinai 35, 1953/54, S. 357—369.

¹⁴ Besonders 1860 (5620, wobei 620 = *ktr*, *kätär*, das heißt Krone), aber auch 1866; Jehudah Alqalaj (1788—1878), *Minḥat Jehûdāh*, Wien 1843, bestimmte zum Beispiel (mit anderen) das Jahr 1840 als messianischen Termin.

¹⁵ 1861 wurde im Jemen ein gewisser Jehudah bar Schalom wegen messianischer Umtriebe enthauptet. Ab 1864 trat ein Mann auf, der sich als der auferstandene Jehudah ausgab und für 1867 die Eroberung der jemenitischen Hauptstadt Sana ankündigte. Die Bewegung strahlte bis nach Syrien aus, die Anhängerschaft im Jemen war so zahlreich, daß Gegner und Zweifler sogar verfolgt wurden. Nur um ein Haar kam es nicht zu einer Katastrophe durch ein Eingreifen der jemenitischen Behörden. Vgl. Jakob Saphir, *'Ābān Sāfir*, Mainz 1874, II, 149ff.

nicht mehr vergaß, was sich auch gesellschaftlich in der Boykottierung von Familien ausdrückte, deren Vorfahren einmal sabbatianisch gewesen waren. Das Thema Šabb^etaj Š^ebî war bis in unsere Tage im orthodoxen Judentum nicht minder verpönt als das Thema Jesus von Nazareth¹⁶.

2. Die rabbinische Reaktion auf den Sabbatianismus, die sich gegenüber der Bewegung Jakob Franks noch mehr traditionalistisch verhärtete, vermochte es aber nicht, für alle eine echte und befriedigende religiöse Alternative zu bieten. Trotz aller Entgleisungen und trotz der deutlichen Tendenz zur Selbstvernichtung des Judentums in seiner traditionellen Gestalt waren im Sabbatianismus und Frankismus doch Kräfte freigeworden, deren gefühlsmäßige Tiefe und deren Ernst nicht zu verkennen sind. Die bloße Rückkehr zum Traditionalismus verursachte daher nicht selten ein ausgesprochenes Gefühl der Leere, die rabbinische Gesetzlichkeit erschien formalistisch und oberflächlich. Und schließlich lag es ganz allgemein im Wesen jener Jahrzehnte, auch im christlichen Bereich, daß dem religiösen Bewußtsein und Erleben des Individuums mehr Bedeutung zugemessen wurde. Kein Wunder also, daß nach der so intensiven Gefühlsfrömmigkeit der Sabbatianer das Bedürfnis nach Möglichkeit und Neuwertung einer unmittelbaren, individuellen Gotteserfahrung eher zunahm als nachließ.

Der osteuropäische Chasidismus¹⁷ hat in dieser Hinsicht das Erbe des Sabbatianismus angetreten und hat es gegenüber dessen radikalen Auswüchsen (wie den Frankismus) zu bewahren verstanden. Man nennt den Chasidismus gern eine Erweckungsbewegung, doch ist das Neue an ihm relativ gering. Insbesondere in spekulativer Hinsicht blieb die Bewegung unfruchtbar. Man über-

¹⁶ Dies war auch die Ursache für die schwierige Erforschung der Geschichte des Sabbatianismus.

¹⁷ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich-Frankfurt a. M. 1959, S. 356ff.; S. A. Horodetzky, *Hā-ḥāsîdūt wēhā-ḥāsîdîm*, I—IV, Tel Aviv 1953⁴; zur Person des Begründers der Bewegung siehe G. Schalom, *Demûtô hā-hîštorît šāl R. Jišrā'el Ba'al Šem Ṭôb*, Mōlād 144—145, 1960, S. 335—356. Siehe ferner E. Steinmann, *The Garden of Hassidism*, Jerusalem 1961; immer noch nützlich auch S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, Berlin 1930.

nahm wohl das Studium der lurianisch-sabbatianischen Kabbala, doch wurde daraus je länger je mehr eine zwar ehrwürdige, aber doch nur mehr selten verstandene Disziplin. Die messianische Hoffnung wurde wie im Rabbinismus auf die traditionelle restaurative Basis reduziert, ihre soteriologischen Aspekte hinsichtlich des Individuums aber in äußerst wirksamer Weise weitergeführt und neugeformt. Die praktische Frömmigkeit der lurianisch-sabbatianischen Kabbala wurde nämlich nicht preisgegeben, sondern auf die soteriologisch bedeutsame Selbstvervollkommnung des einzelnen hin zugespitzt. Der universale Erlösungsprozeß, das Einsammeln der Lichtfunken, geschieht somit mittels der Perfektion des Frommen selbst. Auch die heilsgeschichtliche Periodenlehre erfährt in diesem Rahmen ihre Anwendung auf das Individuum, indem der Perfektionsprozeß schließlich in der Idealgestalt des Frommen, im *ṣaddîq*, gipfelt. Dieser nimmt kraft seiner religiös-ethischen Qualität, die ihm den Kontakt mit der Gottheit gewährleistet, eine Mittlerstellung zwischen Gott und Mensch ein. Damit wurde die soteriologische Funktion des sabbatianischen Messias teils auf die religiös-ethische Praxis des einzelnen überhaupt, teils auf die Aufgabe der *ṣaddîqîm* als der geistlichen Elite des Volkes übertragen. Mit dieser neuen Konzeption gelang es, die akut-messianische Problematik und den offenkundig häretischen Zug im Sabbatianismus zu eliminieren, die Elemente der individuellen Frömmigkeit aber zu erhalten und sie neu zu beleben. Freilich blieb es in der Geschichte des Chasidismus nicht bei dieser sublimierten Gestalt der Frömmigkeit. Dies muß betont werden, weil durch die Veröffentlichungen Martin Bubers ein ziemlich idealisiertes Bild des Chasidismus geläufig geworden ist¹⁸. Tatsächlich handelte es sich von Anfang an um Volksfrömmigkeit, und zwar in Gegenden, die weder wirtschaftlich noch bildungsmäßig besonders gesegnet waren¹⁹. Daher verbanden sich mit dem ohnedies schon bedenklichen Substrat des lurianisch-sabbatianischen Welt-

¹⁸ Siehe dazu G. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, «Judaica», Frankfurt a. M. 1963, S. 165—206.

¹⁹ B. Dinaburg, *Re' šitāh šāl hā- ḥāsîdût wîsôdôtâhā has-sôšî' aljîm w'ham-mēšîhîjjim*, Zion 8, 1942/43, S. 107—115, 117—134, 179—200; 9, 1943/44, S. 39—45, 89—108, 186—197.

bildes eine Fülle von volkstümlichen, abergläubischen Vorstellungen und führten da und dort auch zu krassen Entgleisungen. Außerdem kam es auf Grund der sabbatianischen Relikte und der teilweise überbetonten Wertung des individuellen Erlebens gelegentlich wieder zu einer Infragestellung der Geltung der Tora, vor allem, wenn die *kawwānāh*, die rechte Intention, verabsolutiert und im Gegenüber zum «formalistischen» Rabbinismus von der tatsächlichen Gesetzesbeobachtung losgelöst wurde. In diesem Punkt war die scharfe Kritik der Rabbinen, der *mitnaggēdīm*, keineswegs unberechtigt. Aber das messianische Problem hat der Chasidismus zweifellos zu neutralisieren verstanden, indem er mit seiner Frömmigkeit der individuellen Perfektion und mit dem Mittler- und Leitbild des *ṣaddīq*²⁰ dem Dasein des Juden in dieser Welt und Zeit eine entschieden positivere Bedeutung vermittelte, als es der Rabbinismus jener Zeit imstande war. Ein gewisser Unterton der Resignation blieb freilich als Nachhall der sabbatianischen Enttäuschung erhalten.

IV. Aufklärung und religiöser Liberalismus

Für jene jüdischen Kreise, die einen Ausgleich zwischen ihrer eigenen Überlieferung und dem Zeitgeist der Umwelt anstrebten, war die Bejahung der konservativen Messias Hoffnung seit der Aufklärung nicht mehr in vollem Ausmaß möglich. Die Erdverbundenheit dieser Hoffnung mußte von den neuen Idealen her als «primitiv», «massiv» und «partikularistisch» erscheinen. Wie im Bereich der zeitgenössischen christlichen Theologie suchte man daher auch im liberalen Judentum die Tradition als zeitbedingte und daher sachlich unzulängliche Ausprägung einer im Wesen aufklärerischen Idee darzustellen, nämlich eines ethischen (und später auch technischen) Fortschrittsglaubens. Man vergleiche etwa folgende Zeilen aus *Kaufmann-Kohler*, «Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage²¹»:

²⁰ Vgl. auch H. Sahlin, *Der Chassidismus und das Christusbild des Neuen Testaments*, *Svensk Exegetisk Årsboek* 17, 1952, S. 119—143.

²¹ Leipzig 1910, S. 283.

Die messianische Hoffnung Israels ist zum Triebrad der gesamten zivilisierten Menschheit geworden. Wie sie in den Propheten in Zeiten tiefster politischer Erniedrigung die höchste Schwungkraft entfaltete und dem jüdischen Volke unter schwerstem Druck die mächtigste Spannkraft verliehen, um den Geist über alle Trostlosigkeit des Geschickes hinweg in hochragende Fernen kühner, zuversichtsvoller Erwartungen emporzutragen, so hat sie mit ihrem Zauberglanz auch die nichtjüdische Menschheit gefangen genommen und zu gewaltigem Schaffen angeregt, ja, tatsächlich die Welt erobert. Und sie weist mit jedem Fortschritt der Kultur auf höhere, unerreichte Ziele hin; sie will die *eine* in Gott, dem Einen, vereinte Menschheit zu den höchsten Ätherhöhen der Wahrheit, der Tugend und der Liebe emporführen. Ja als Banner Israels, des Völkermessias, muß sie zum Leitstern aller Völker und Religionen werden — das ist der Kern der jüdischen Messiaslehre.

Man berief sich in diesen Kreisen für diese Form einer kollektiven messianischen Aufgabe Israels gern auf Jehuda hal-Levi²², doch in Wirklichkeit war die alte messianische Hoffnung ihres eigentlichen Inhalts beraubt worden. Die Probe aufs Exempel läßt sich an der Messiasgestalt durchführen, für die in diesem messianischen Kulturoptimismus selbstverständlich kein rechter Platz mehr war. Höchstens als Sinnbild für die «messianische Idee» im beschriebenen Sinne war der persönliche Messias noch tragbar. Man vergleiche *Hermann Cohen*²³: «Die Idealität des Messias, seine Bedeutung als Idee, bezeugt sich in der Überwindung der Person des Messias...»; die messianische Zielsetzung besteht daher nur mehr in der kollektiven Aufgabe der jüdischen Religion, in der «messianischen Durchführung des Monotheismus».

Ohne sich dessen bewußt zu werden, geriet die jüdische Aufklärung und Emanzipationsbestrebung weithin selbst in die Nähe der von ihr meist sehr abfällig beurteilten messianischen Bewegungen. Der Optimismus, dem man huldigte, trübte nämlich letzten Endes ebenfalls den Blick für die Realität, an der die hochgespannten Erwartungen der «Bürger mosaischer Konfession» scheiterten. Der Verzicht auf den als «national-partikularistisch» verschrieenen Israel-Charakter, das heißt Volkscharakter des Judentums, hat sich

²² S. oben S. 98.

²³ Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Kap. XIII, Leipzig 1919.

nicht gelohnt; der Antisemitismus erwies den Weg der Flucht des Judentums vor sich selbst als Sackgasse. Die Vervollkommnung des Menschengeschlechts im Sinne der aufklärerischen Ideale als jüdisch-messianische Idee war ein pseudomessianischer Versuch, von Anfang an eine kryptomessianische Bewegung.

V. Der Zionismus

Aus dem Scheitern der Emanzipationsbestrebungen und aus der Erkenntnis, daß auch die Assimilation angesichts des modernen Antisemitismus nur eine sehr begrenzte Sicherheit gewährleistet, erwuchs die zionistische Bewegung. Die Elemente, die sich in ihr zusammenfanden, sind recht komplexer Natur. In Osteuropa, vor allem in Rußland, wurde die Lage der Juden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer drückender. Die Hilf- und Rechtlosigkeit des Fremdlingsdaseins trat immer deutlicher zutage, und nachdem sich auch die Assimilation als unwirksames Mittel erwiesen hatte, blieb nur der Weg der «Autoemanzipation», der bewußten Bejahung des eigenen Volkscharakters, das volle Selbstverständnis als «Israel». In diesen Kreisen erwachte wiederum die alte Zionssehnsucht; es kam zu einer Einwanderungsbewegung nach Palästina und nicht zuletzt zur bewußten Pflege des Hebräischen auch als einer modernen Literatur- und Umgangssprache. Diese teils religiösen, teils national-romantischen Impulse haben die spätere zionistische Organisation wesentlich mitbestimmt, die durch Theodor Herzl aus zunächst recht realpolitischen Beweggründen ins Dasein gerufen wurde. Sollte sie doch vor allem nach Mitteln und Wegen suchen, um den schwerbedrängten Juden Osteuropas zu helfen, zu deren Sicherheit es eine Heimstatt zu finden galt. Es war nicht zuletzt der Einfluß der osteuropäischen Zionisten selbst, der jede Lösung außer der palästinensischen verhinderte, weil sie allein der religiösen Überlieferung entsprach. Inwiefern entsprach? Hier wird die Berührungsfläche zwischen Zionismus und Messianismus deutlich. Für eine realpolitische, säkulare Lösung wäre jeder andere Flecken auf Erden ebenso in Frage gekommen. Das entschiedene Festhalten am Land der Väter *entsprang* nicht nur

der religiösen Überlieferung, sie *prägte* die zionistische Bewegung so weit, daß man gelegentlich versucht ist, von einer messianischen Bewegung zu sprechen. Seit der Gründung des Staates Israel ist das Hauptziel des Zionismus äußerlich betrachtet in Erfüllung gegangen; die wirkliche Sicherung der jüdischen Existenz konnte damit freilich nicht erreicht werden. Immerhin entbrannte unmittelbar darnach die Diskussion um den weiteren Sinn der zionistischen Organisation und um das Verhältnis zwischen dem neuen Staat «Israel²⁴» und der Diaspora, nicht zuletzt der nichtzionistischen Diaspora. Der Zionismus hat es sehr häufig nicht verschmäht, sich wenigstens teilweise den Anschein messianischer Erfüllung zu geben. In manchen Publikationen aus Israel wird dies sogar bewußt forciert, indem man sich alttestamentliche «messianische Weissagungen» als Begleittexte für Bildreportagen über den zionistischen Aufbau aussucht. Dies mag zum Teil durch die Rücksicht auf jene christlichen Kreise bestimmt sein, die der Staatsgründung eine heilsgeschichtlich-eschatologische Bedeutung zuschreiben und deren politischer Einfluß im Weltgeschehen mitunter recht erheblich sein kann. Bis zu einem gewissen Grad läßt sich aber selbst nach innerjüdischen Gesichtspunkten der Trend zur Verabsolutierung des zionistischen Staates zum «Israel» schlechthin nicht übersehen. Dagegen wehrt sich nun der keineswegs kleine Teil des nichtzionistischen Judentums, der darin eine messianische Anmaßung erblickt und daher nicht davor zurückscheut, eine neuerliche Katastrophe vorauszusagen. Man kann diese warnenden Stimmen nicht einfach abtun, denn sie berufen sich auf die Tradition. Und sollten ihre Befürchtungen eintreffen, was nicht zu hoffen ist, dann wären auch diesmal wie schon so oft die Skeptiker jener Teil des Volkes, der es über alle Enttäuschungen hinwegträgt.

Die Tendenz zur Verabsolutierung bringt dem Zionismus also den Charakter einer messianischen Bewegung ein. Damit ergibt sich aber die nach einer so langen Geschichte pseudomessianischer

²⁴ Die Wahl des in der jüdischen Überlieferung seit dem Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. religiösen Begriffes «Israel» zur Bezeichnung des neuen Staates (statt etwa «Jehudah») liegt auf der gekennzeichneten Linie der religiösen Unterwanderung des politischen Zionismus.

Bewegungen bange Frage, welchen Preis man mit einem derartigen Anspruch riskiert. Dazu abschließend ein Wort *G. Scholems*²⁵:

Es ist kein Wunder, daß die Bereitschaft zum unwiderruflichen Einsatz aufs Konkrete, das sich nicht mehr vertrösten lassen will, eine aus Grauen und Untergang geborene Bereitschaft, die die jüdische Geschichte erst in unserer Generation gefunden hat, als sie den utopischen Rückzug auf Zion antrat, von Obertönen des Messianismus begleitet ist, ohne doch — der Geschichte selber und nicht einer Metageschichte verschworen — sich ihm verschreiben zu können. Ob sie diesen Einsatz aushält, ohne in der Krise des messianischen Anspruchs, den sie damit mindestens virtuell heraufbeschwört, unterzugehen — das ist die Frage, die aus der großen und gefährlichen Vergangenheit heraus der Jude dieser Zeit an seine Gegenwart und seine Zukunft hat.

VI. Schlußbemerkungen

1. Die gebotene Übersicht über die Geschichte der messianischen Hoffnungen des Judentums, die übrigens nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, mag zu mancherlei Fragen Anlaß geben. Etwa nach der grundsätzlichen Bewertung dieser Hoffnungen überhaupt. Ihr Doppelcharakter als zerstörende und bewahrende Kraft in der Geschichte des Judentums wurde ja bereits in den Vorbemerkungen festgestellt und ist im Verlauf der Darstellung immer wieder zutage getreten. Dabei sind die beiden Komponenten, die negative und die positive, nicht voneinander zu trennen. Die Hoffnung ist mit der Verpflichtung zur Verwirklichung verknüpft und fordert den vollen Einsatz; mit dem Versuch der Verwirklichung ist aber bereits der Fehlschlag mitgegeben, solange es sich nicht tatsächlich um die endgültige, eschatologische Verwirklichung handelt. Und in dieser Kette unausweichlicher Fehlschläge führt die Hoffnung immer wieder aus der Katastrophe heraus — und zur nächsten hin. Ist es daher eher ein «Verführen» als ein «Führen»? Die augenscheinliche Gesetzmäßigkeit darf den Historiker nicht dazu verleiten, verbindliche Schlüsse für die Zukunft und allge-

²⁵ Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, *Eranos-Jahrbuch* 28, 1960, S. 193—239 (S. 239), = «*Judaica*» (Frankfurt a. M. 1963), S. 7—73 (S. 73).

mein gültige Werturteile erheben zu wollen. Er hat zu respektieren, daß Geschichte durch mehr bestimmt wird als durch statistisch erfaßbare Ursachen und Wirkungen und daraus sich ergebende «Gesetzmäßigkeiten». Wir können daher höchstens feststellen, daß das Judentum aller Zeiten der messianischen Hoffnung möglicherweise zu einem guten Teil seinen Bestand verdankt, daß es dafür aber zugleich stets einen unfaßbar hohen Zoll zu entrichten hatte. Aus dieser Aporie der messianischen Erwartung hat das Judentum auch in unserer Zeit keinen Ausweg gefunden; es kann ihn auch nicht finden, da es keinen gibt. Die Aporie ist mit der Sache selbst gegeben, solange «dieser Äon» währt. Somit beschränkt sich das gläubige Judentum von heute zumeist auf die Kompromißhaltung, die sich seit dem Vorbild der alten Pharisäer letzten Endes am besten bewährt hat. Man hält grundsätzlich an der Hoffnung und an der Überzeugung, zur Verwirklichung berufen zu sein, fest, sieht jedoch das Mittel der Verwirklichung vorwiegend in Bußgesinnung und Gesetzesgehorsam und verzichtet auf den aktivistisch-revolutionären Aspekt, auf die akute Endzeiterwartung. Das Risiko dabei ist freilich, durch Zögern unter Umständen den richtigen *kairos* zu versäumen²⁶. Gewisse Modifizierungen dieser konservativen Haltung hat in manchen Kreisen, wie schon bemerkt²⁷, der Zionismus bewirkt.

2. Nun gilt aber das Gesagte zum größten Teil *mutatis mutandis* auch für die eschatologische Hoffnung des Christentums, die dort, wo sie ernst genommen wird, ja von derselben Aporie belastet ist. Noch viel mehr geraten aber jene christlichen Kreise in diese Problematik, die eine jüdische messianische oder kryptomessianische Bewegung als heilsgeschichtlich relevantes Ereignis anerkennen oder gar zur eigenen Sache machen. Es geschieht ja nicht selten, daß in christlichen Veröffentlichungen die Gründung des Staates

²⁶ Eben solches Zögern und damit das entscheidende Versäumnis machte das Urchristentum dem Pharisäismus zum Vorwurf, für den die Worte Gamliels Apg. 5, 34 ff. recht zutreffend den Standpunkt umreißen.

²⁷ S. o. Anm. 13. Eher im außerjüdischen Bereich fanden die Ausführungen M. Bubers Beachtung. Darüber siehe F. v. Hammerstein, Martin Bubers messianische Hoffnung und ihr Verhältnis zu seiner Philosophie, *Judaica* 10, 1954, S. 65—104.

Israel als heilsgeschichtlich bedeutsames Datum, wenn nicht überhaupt als messianisches Anzeichen hingestellt wird. Wer dies tut, der übernimmt mit der messianisch-zionistischen Hoffnung aber auch das mit ihr verbundene Risiko. Auf solche Vorhaltungen und Einwände pflegt man in jenen Kreisen meist recht unfreundlich zu reagieren. Doch worauf beruft man sich dabei? Auf eine Konzeption der Heilsgeschichte, die auf bestimmten Ausdeutungen biblischer Stellen beruht, deren Einsichtigkeit keineswegs groß ist. Jede heilsgeschichtliche Spekulation ist daher, auch wenn sie mit Schriftbeweisen gespickt wird, vorwiegend das Produkt der subjektiven Phantasie und ermangelt der sachlichen Überzeugungskraft für den Nächsten. Wird eine derartige «Lehre» nun so in den Vordergrund gestellt, so gewinnt sie innerhalb der Struktur der christlichen Verkündigung ein Gewicht, das nur zu leicht in Konkurrenz zum eigentlichen, entscheidenden Inhalt des Kerygmas tritt. Wie schon im Bereich des Judentums pseudomessianische Bewegungen aus innerer Notwendigkeit zu Keimzellen häretischer Bewegungen wurden, so auch im Christentum. Im übrigen wird der Frage, ob der Staat Israel messianisch oder säkular zu deuten sei, viel zu viel Bedeutung zugemessen, da sich daraus für das konkrete Verhalten des Christen nichts Neues ergeben kann. Für ihn lautet das Gebot der Stunde in jedem Fall, dem zu helfen, der wirklich Hilfe braucht. Hinsichtlich des politischen Problems bedeutet dies, nach einer Lösung zu suchen, die möglichst allen berechtigten Interessen und Anliegen gerecht wird. Man muß leider bezweifeln, daß es in naher Zukunft zu einer solchen Lösung kommen wird. Um so mehr sollten die Christen bereit sein, ob sie nun zionistisch oder nichtzionistisch orientiert sind, den betroffenen konkreten Menschen zu helfen, wobei es «heilsgeschichtlich» wohl kaum eine legitime «christliche» Möglichkeit gibt, einen der «Nächsten» deshalb beiseitezuschieben, weil er Jude oder weil er Araber ist²⁸. Der Christ sollte doch stets so handeln, als wäre der *kairos*

²⁸ Indem einer gesetzlichen oder dogmatischen Konzeption zuliebe der zweite Teil des «größten Gebots» (Mt 22, 37 ff.) aufgehoben wird.

²⁹ «Schriftbeweise» sind subjektive Deutungssache und insofern nicht einsichtig zu machen.

³⁰ II Kor. 5, 17.

da; ein besonderes heilsgeschichtliches Schema als Begründung christlichen Verhaltens ist daher überflüssig, ja sogar gefährlich, weil es zu leicht die Funktion eines (neuen!) Heilsweges annimmt.

3. Aus der Betrachtung der Geschichte der messianischen Bewegungen im Judentum ergeben sich auch Fragen nach dem Verhältnis zwischen Christentum und Judentum. Religionsgeschichtlich gesehen war das Urchristentum eine messianische Bewegung des frühen Judentums. Nach jüdischem Urteil eine pseudomessianische Bewegung, nach christlicher Behauptung die legitime messianische Erfüllung schlechthin, wenngleich die Vollendung noch aussteht. Dies ist eine Behauptung; sie kann verkündet werden, aber sie kann nicht mit objektiv gültigen Gründen bewiesen werden²⁹. Es gibt nur ein Kriterium, das der subjektiven Erfahrung der Wirklichkeit der Erlösung, beziehungsweise des Erlösers, woraus das Bekenntnis seiner Wirksamkeit und der damit verbundene Erweis seiner Wirksamkeit folgt. So sprach die älteste Christenheit durchaus von einer «neuen Kreatur³⁰» und vom Wirken des Christus im (durch den) Gläubigen. Diese neue Verhaltensweise ist auch für den Mitmenschen objektiv erfahrbar, wenngleich nicht motivierbar, solange nicht das Kerygma hinzutritt. Beides im Verein konfrontiert den Nichtchristen aber mit der Wirklichkeit Christi als des Erlösers. Und gerade diese Konfrontation ist im Verlauf der Geschichte der Kirche immer sehr erschwert worden. Das Überhandnehmen heilsgeschichtlicher Schematismen klammerte zum Beispiel den Juden als «Feind Christi» usw. aus der Kategorie des «Nächsten» aus. Ihm gegenüber wurde der Durchschnittschrist von dem Vollzug jener Konfrontation suspendiert, noch mehr, sein Gewissen wurde in bezug auf alles, was den Juden traf, von vornherein entlastet, da es sich ja um heilsgeschichtlich bedingte Vorgänge handelte! Auf diese Weise begegnete dem Judentum bereits im 1. Jahrhundert das Christentum nur mehr in dieser «heilsgeschichtlich» verstümmelten Gestalt. Die christliche Wirklichkeit wurde seit Konstantin dem Großen, durch die vordergründige Erscheinung des Volks- und Staatskirchentums, noch mehr verdeckt. All dies bedingte unter anderm nicht bloß den kirchlichen Antisemitismus, sondern auch eine nach dem objektiven Sachverhalt durchaus berechnete Ablehnung des Christentums als «messiani-

scher» Erfüllung durch das Judentum. Bevor ein Christ also dem Juden gegenüber auf die traurige Kette der messianischen Enttäuschungen hinweist, soll er bedenken, daß es nicht zuletzt die christliche Praxis war, die den Juden immer aufs neue einer verzweifelten Hoffnung in die Arme trieb. Wer dies beachtet, wird sich hüten, leichtfertig von der «Verstocktheit» des jüdischen Volkes zu reden, er wird auch verstehen, warum die christliche Mission jüdischerseits so oft als infame Anmaßung betrachtet wird. Die Predigt der Liebe hat durch die Praxis der Verachtung und des Hasses ihre Glaubwürdigkeit verloren! Aber wie gesagt, dies ist in erster Linie durch die vordergründige Erscheinung des «Christentums» begründet. Wo daher einzelne Juden mit tatsächlichen Christen in Berührung kamen, ergab sich doch immer wieder einmal die Überzeugung, daß Jesus der «Messias» sei, weil man ihn als wirksam empfand. Solche religiösen Erfahrungen und ihr Bekenntnis sind genau so ernst zu nehmen und genau so zu respektieren wie jede andere religiöse Erscheinung. Die Tatsache, daß es Judenchristen gibt, sollte daher von allen Beteiligten in würdiger Weise anerkannt werden.

Die Frage nach der Berechtigung der judenchristlichen Existenz wird heute nicht selten von der Voraussetzung aus gestellt, daß der Messianität Jesu im jüdisch-christlichen Gespräch keine entscheidende Bedeutung zukommen könne. Neben heilsgeschichtlichen Spekulationen wird als Begründung dafür angeführt, daß der Glaube an einen Messias für den Juden ja keine «Häresie» sei und daß somit das Christentum zum Judentum eher im Verhältnis eines Schismas stehe. Daraus ergebe sich — im Zeitalter der Ökumene — der selbstverständliche Schluß, daß man sich nicht gegenseitig in Frage stellt. Für den jüdischen Standpunkt liegt dieser Gedanke nahe, weil das Judentum im allgemeinen keine missionarischen Bestrebungen hegt, weil die Verpflichtung auf die Tora nur für Israel als dem erwählten Volk gilt. Für die christlichen Kirchen ist dieser Verzicht aber schwerlich möglich. Das Urchristentum hat sich in erster Linie als Verkünderin einer Botschaft gewußt, die sich an Israel richtet und die eine Antwort auf die religiöse Frage des Frühjudentums geben will. Selbst der Heidenapostel Paulus ließ an dem Prioritätsrecht Israels auf das Evan-

gelium keinen Zweifel aufkommen. Religionsgeschichtlich, beziehungsweise theologisch gesehen hat daher der Verzicht auf den christlichen Anspruch gegenüber Israel kaum eine Chance, weil der Widerspruch zur neutestamentlichen und kirchlichen Überlieferung zu kraß ist. Es sollte auch zu denken geben, daß gerade die seinerzeitige (antijüdisch bestimmte) Preisgabe Israels durch die Kirche zu bedauernswerten dogmengeschichtlichen Einseitigkeiten geführt hat. Durch eine neuerliche (angeblich philosemitisch bestimmte) Preisgabe Israels wird diese Fehlentwicklung sicher nicht korrigiert! In beiden Fällen bedeutet der Verzicht auf den Anspruch ja auch den Verzicht auf die Antwort. Man begnügte sich bisher kirchlicherseits in Anbetracht der zumeist negativen Antwort des Juden mit dem selbstzufriedenen Hinweis auf die heilsgeschichtlich-zwangsläufige Verstocktheit des alten Bundesvolkes. Der moderne kirchliche Verzicht auf den Anspruch an Israel erwächst entweder aus einer in ihrer systematischen Konsequenz selten durchdachten Resignation, indem man die Erfolglosigkeit von vornherein anerkennt, oder ebenfalls aus selbstsicherer Haltung, die sich von einem jüdischen Echo nichts Positives erwartet. Dieser moderne christliche Philosemitismus ist sich nicht einmal mehr gewiß, ob das Ja eines Juden zum Christentum positiv zu werten ist. Selten, ganz selten nur wurde im christlichen Bereich auch dem *Nein* Israels zum Evangelium eine *positive* Funktion zuerkannt. Gerade hier aber liegt vielleicht die Möglichkeit zu einer auch katechetisch verwertbaren Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum. Es wurde bereits festgestellt, daß die angebliche «Verstocktheit» Israels zu einem guten Teil durch die fragwürdige Christlichkeit der Christen bedingt wird. Das Nein Israels hat daher objektive Gründe und bedeutet eine ernste Infragestellung der Kirche. Zeigt dieses Nein doch an, daß Israel am Christen kein Zeichen der Erlösung wahrnimmt. Dieses Nein ist also ein Alarmzeichen und könnte, falls es als solches ernstgenommen wird, eine kritische, wirklich heilsgeschichtliche Funktion für die Kirche erfüllen. Wo auf dieses Signal (verächtlich oder großzügig) verzichtet wird, entsteht Gefahr, die Gefahr falscher Sicherheit. Der daraus entstehende Mangel an Selbstkritik hat weitreichende ethische Konsequenzen und führt zu

Schäden, die schließlich auch dem Judentum selbst zum Nachteil gereichen. Man sollte sich daher jüdischerseits an einer so orientierten Mission nicht stoßen³¹, sofern sie nicht in entwürdigender Weise betrieben wird. Schließlich hat auch dem Judentum eine Infragestellung von außen nie geschadet, und sie wurde gerade in den besten Zeiten der jüdischen Geschichte auch nie gescheut. Es kann auf die Dauer auch kaum nützlich sein, die Tatsachen zu verwischen. Für jüdisches Empfinden bleibt das Christentum im Grunde doch eine Häresie, denn der Glaube an einen Lebenden als den Messias ist etwas wesentlich anderes als der Glaube an einen Verstorbenen! In allen Fällen, in denen nach dem Tod eines Messiasprätendenten am Glauben an seine Messianität festgehalten wurde, kam es zur Häresie, weil die neue messianische Behauptung zum überlieferten alleinigen Heilsweg des Gesetzes in Konkurrenz trat. Auch das Christentum verkündet einen neuen Heilsweg, und die Existenz von Proselyten einerseits und Judenchristen andererseits ist doch wohl Beweis genug für das tatsächliche Vorhandensein einer Alternative. Wenn Christen und Juden nicht imstande sind, sich unter Respektierung dieser Tatsachen menschenwürdig zueinander zu verhalten, dann stellen sie ihre eigene Religion in Frage. Nicht zuletzt der Christ, der doch sogar die Feindesliebe predigt.

Zum Abschluß sei noch eine auf den ersten Blick bestechende «Lösung» der behandelten Problematik erwähnt³². Sie setzt voraus, daß alles Geschehen um Jesus zwar «heilsgeschichtlich» bedeutsam sei, doch unmittelbar nur für die Völkerwelt. Das Nein Israels hatte die heilsgeschichtliche Aufgabe, das Evangelium zu den Völkern hinzulenken. Jesus ist der Messias der Völker, nicht aber Israels; Israel erwartet seinen Messias für die Zukunft. Vielleicht

³¹ Die christlichen Beweggründe zur Mission an Israel lagen in allen ernsthaften Fällen in der Achtung und Wertschätzung des alten Bundesvolkes begründet und war von der Begründung der Heidenmission theologisch unterschieden.

³² So v. a. H.-J. Schoeps, Möglichkeiten und Grenzen jüdisch-christlicher Verkündigung, Theologische Literaturzeitung 79, 1954, Sp. 73—82 (= Studien zur unbekanntenen Religions- und Geistesgeschichte, Göttingen 1963, S. 184—196).

werden aber der wiederkommende Heiland der Völker und der kommende Messias der Juden ein und derselbe sein! Die Folge dieser Konzeption ist, daß Christen und Juden zwar einem gemeinsamen Ziel entgegengehen, doch auf getrennten Wegen, beziehungsweise auf parallelen Wegen, die sich im Unendlichen schneiden. Eine gegenseitige Infragestellung wäre daher sinnwidrig. Aber auch dieser Lösungsvorschlag hat das Neue Testament und die kirchliche Überlieferung gegen sich, und somit kaum eine Aussicht auf weite Anerkennung. Er beruht ferner auf theologischen Voraussetzungen, die gerade in der modernen Theologie als fragwürdig erkannt worden sind. Die Auffassung, daß Eschatologie etwas sei, das sich auf eine mehr oder minder ferne Zukunft bezieht und für die Gegenwart des Glaubens nichts bedeutet, wird heute kaum mehr vertreten werden können. Auf dieser «Enteschatologisierung» der Gegenwart beruht doch außerdem zu einem guten Teil jene verhängnisvolle Mißdeutung (der paulinischen Konzeption in Rö 9—11), die dem Judentum bis zum fernen Eschaton keine Entscheidungsmöglichkeit mehr zuerkennen wollte, weil es auf Grund der Verstockungstheorie ja keinen sinnvollen Anspruch und auch keine mögliche Antwort mehr gibt. An die Stelle des durch die eschatologische Verkündigung geschärften Verantwortungsbewußtseins trat infolge dieser mechanistischen Heilsgeschichtskonzeption ein Vakuum im Gewissen der Christen. Auch der oben genannte Lösungsvorschlag entbindet vom Entscheidungscharakter im *hic et nunc* und enthält letztlich wiederum ein heilsgeschichtliches Prokrustesbett.

Nachträge und Berichtigungen

Zu den Heften 1 und 2

- S. 25, Anm. 3: Siehe auch A. Chouraqui, *Le Messie d'Israël*, *Lumière et Vie* 7, 37, 1958, S. 49—70; R. J. Z. Werblowsky, *Crises of Messianism*, *Judaism* 7, 2, 1958, p. 106—120.
- S. 31, Anm. 22: A. M. Habermann, *Ši'būd ūge' ūllāh bap-pijjūt haq-qādām*, *Maḥanîm* 80, Nisan 1963, S. 38 f.

- S. 33: Fortsetzung auf S. 35!
- S. 34: Fortsetzung von S. 35, Fortsetzung auf S. 36!
- S. 41, Zl. 13, von oben lies: . . . Zitat (Jes. 11, 13)⁵⁶.
- S. 44, Anm. 65, lies: Was vielleicht auf die . . .
- S. 45, Anm. 70, lies: . . . (Anm. 31), S. 172 ff.
 Zu Anm. 71 erg.: E. Mainz, Comments on the Messiah in Karaite literature, Proceedings of the American Academy for Jewish Research 25, 1956, S. 115—118.
- S. 90, lies: Von der gaonäischen Periode . . .
- S. 95, zu Anm. 22: S. B. Urbach, Maimonides and the messianic age; in: A. Newman, Six talks on Maimonides, Jerusalem 1955. E. Hailbitz, *Jemót ham-maššāḥ bemišnató šäl hā-Rambam*, Sinai 41, 1, 1956/57, S. 11—17; J. Ben-Sašôn, *Gālút úge'úllāh beMóreḥ nebúkím*, *Ma'jánót* 7, 1959/60, S. 83—103.
- S. 96, zu Anm. 31: ed. J. Aharonson, Tel Aviv (Sifrijjati) 1958; vgl. *D. Rpl*, *Hā-Ramban 'al hag-gālút we'al hag-ge'úllāh*, *Ma'jánót* 7, 1959/60, S. 104 bis 129.
- S. 97, zu Anm. 32: s. auch J. Nadab, *Ha-'eschatólógijjāh šäl R. Mošāh de Lé'ón beSefār miškān hā-'edút*, *'Óšar Jehúdé Sefārād* 2, 1958/59, S. 69—76. Zu Anm. 34: A. Berger, The messianic self-conscioness of Abraham Abulafia; a tentative evaluation, in: Essays on Jewish Life and Thought in honor of S. W. Baron, New York (Columbia Univ. Pr.) 1959.
- S. 98, Zl. 6 von unten, lies: Spekulation (s. o.).
- S. 103, zu Anm. 58: Zum Ganzen s. G. Scholem, Jewish Messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the Cabbala, *Commentary* 25, 1958, 298—305.
- S. 107, Anm. 71, lies: (1173 . . .
- S. 108, Anm. 75, letzte Zeile, lies: (Anm. 71).
- S. 109, Zl. 7, und S. 110, Zl. 12 und 18, soll es heißen: «Stolz Jakobs.»

Zu Heft 3

- S. 168, zu Anm. 63: E. Birnbaum, David Reubeni's Indian Origin, *Historia Judaica* 20/1, 1958, S. 3—30; S. Simonson, *Šelīhútó haš-šeniyyāh šäl Dāvid hā-Re'úbení be'Italijāh*, *Zion* 26, 1960/61, S. 198—207. 1960 erschien im Verlag «*Am 'óbed*» in Tel Aviv auch eine Ivrit-Übersetzung des Romans von Max Brod (*Re'úbení, sar haj-jehúdíím*).
- S. 168, unten: Vgl. auch C. Roth, Le martyr de David Reubeni, *Rev. Et. J.* 116, 1957, S. 93—95; I. S. Révah, David Reubeni exécuté en Espagne en 1538, *Rev. Et. J.* 17, 1958, S. 128—135.
- S. 178, zu Anm. 93: Ferner D. Tamar, *Haš-šippijjāh be'Italijāh lišnat hag-ge'úllāh* 335, *Sefunot* 2, 1957/58, S. 61—88; für Jemen s. J. Rašabi, *Haš-šippijjāh lag-ge'úllāh beTémān bišnót* 5320—5408, *Maḥaním* 38, 1959, S. 75—78.

Zu Heft 4

- Zu Anm. 1: S. Hurwitz, Sabbatai Zwi; zur Psychologie der höretischen Kabbala, Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs II, Zürich (Rascher) 1955, S. 239—263; F. Secret, L'histoire de Sabbatai Zevi par un capucin de ses contemporains, Rev. Et. J. 120, 1961, S. 363—367; A. Weinschel, *Medīnijjūt hā-hūš beqābīnet šāl Šabbetaj Šebī*, Mo'znajim 9/6, 1958/59, S. 424—431.
- Zu Anm. 6: C. Roth, New Light on the Apostasy of Sabbatai Zevi, Jew. Quart. Rev. 53/3, 1963, S. 219—225.
- Zu Anm. 7: S. D. Goitein, *Be'ēzāh jōm niṣṭar Šabbetaj Šebī?*, Tarbiz 27, 1957/58, S. 104.
- Zu Anm. 8: Für den Beginn der Bewegung s. auch G. Scholem, *Te'ūdāh ḥādāšāh mere'sīt hat-tenū'āh haš-šabbeta'ūt*, Qirjat Sefār 33, 1957/58, S. 532—540; M. Benijahu, *Jedī'ōt me-'Italijāh ūme-Holland 'al re'sītāh šāl haš-šabbeta'ūt*, 'Āraš Jisrā'el 4, 1955/56, S. 194—205; J. Tišbī, *Ham-«Maggīd» haš-šabbeta'ī hā-ri'sōn bebēt midrāšō šāl R. 'Abrahām Ravīgō*, Zion 22, 1956/57, S. 21—55; Ja'aqob Śašpōrtas, *Sefār šīšūt nōbel šebī*, ed. J. Tišbī, Jerusalem 1954; G. Scholem, *Derūs 'al hag-ge'ūllāh leRabbī Šelomoh lebēt Tūrī'el*, Sefunot 1, 1956/57, S. 62—79; A. Ja'ari, *Mī hājāh han-nābī' haš-šabbeta'ī R. Mattijāhū Blōk?* Qirjat Sefār 36, 1960/61, S. 525—534 (Ein Polenflüchtling).
- Zu Anm. 10: G. Scholem, Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei, Numen 7, 1960, S. 93—122.
- Zu Anm. 14: Eine stärkere Rolle spielt die messianische Erwartung auch bei Mose Chajjim Luzzatto (1707—1747), der kurz vor seinem Tod von Italien nach Israel auswanderte. Vgl. J. Tišbī, *Hat-t'sīsāh ham-me'sīhīt beḥūgō šāl RMH'L*, Sefār haj-jōbel leJ. Baer, Jerusalem 1961, S. 374—397, und dazu J. David, *Šīr me'sīhī'ō sōnētāh ligbūrāh?* Tarbiz 31, 1961/2, S. 102 bis 104.
- Zu Anm. 13: B. Efrati, *Hāzōn hag-ge'ūllāh bemišnat hā-Rāb Qūq*, Tel Aviv (Sinai) 1955/56; S. Sperber, *Hāblē ham-māšī'ah bekitbē hā-Rāb Qūq*, Ma'janōt 7, 1959/60, S. 130—147.
- Zu Anm. 27: Ders., Das Messiasproblem bei Martin Buber, Stuttgart (Kohlhammer) 1958.