Die messianische Erwartung im Judentum seit der talmudischen Zeit [Fortsetzung]

Autor(en): **Maier, Johann**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **20 (1964)**

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-960634

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DIE MESSIANISCHE ERWARTUNG IM JUDENTUM SEIT DER TALMUDISCHEN ZEIT

(Fortsetzung)

Von JOHANN MAIER, Berlin

Von der Vertreibung aus Spanien bis zu Šabbᵉtaj Ṣᵉbî

I. Die Generation der Katastrophe

1. Während des letzten Jahrhunderts vor der Vertreibung aus Spanien (1492)[1], der dann die Vertreibungen aus Portugal (1497) und aus der Provence (1501) folgten, erwies sich die christliche Politik der *Zwangsbekehrungen*[2] immer mehr als Fehlschlag. Gewiß war ein Teil der Juden dem Druck erlegen und schließlich auch willens geworden, sich voll und ganz der herrschenden Religion zu unterwerfen. Nicht selten bezeugten sie diese Bereitschaft durch übergroßen Eifer und erreichten dadurch einflußreiche Stellungen in Kirche und Staat[3]. Nur führte dies nicht zur erstrebten Anerkennung und Assimilation, im Gegenteil, der Haß, das Mißtrauen und der Neid, die sich einst gegen die Juden richteten,

[1] F. Baer, *Tôlᵉdôt haj-jᵉhûdîm bisfārād han-noṣrît*, Tel Aviv 1959²; A. Marx, The expulsion of the Jews from Spain, Jew. Quart. Rev. 20, 1908, 240—271; V. Marcu, Die Vertreibung der Juden aus Spanien, Amsterdam 1934; A. Šᵉmû'elî, *Gerûš Sᵉfārād*, Märḥabjāh 1948.

[2] B.(C.) Roth, *Tôlᵉdôt hā-'ᵃnûsîm*, Tel Aviv 1952; auch H. J. Zimmels, Die Marranen in der rabbinischen Literatur, Berlin 1932.

[3] Vgl. A. Z. 'Aškôlî, The Correspondence between the Jews of Spain and Provence and the Jews of Constantinople, and the history of the Maranos of Provence (hebr.), Zion 10, 1944/45, 102—139, wo Beispiele für den rapiden Aufstieg der Neuchristen angeführt sind.

galten nun den «Neuchristen»[4]. Die Ursache dessen war gewiß komplexer Natur, einen Beweggrund muß man aber in der Tatsache sehen, daß viele unter den *Marannen*, diesen Neubekehrten, die christliche Religion nur äußerlich praktizierten und insgeheim am jüdischen Glauben festhielten. Zur Unterdrückung dieser Erscheinung entschlossen sich die christlichen Staaten nach und nach zu einer noch verhängnisvolleren Maßnahme, zur Einführung der Inquisition, um durch sie und ein weitverzweigtes Spitzelwesen das Geheimjudentum und zugleich eventuelle andere Häresien auszurotten.

Die seelische Belastung der Marannen, die unter dem Schein äußerlicher Christlichkeit dem Glauben ihrer Väter die Treue hielten, ist kaum zu ermessen. Es galt ja nicht nur, seine wirkliche Überzeugung geheim zu halten, viele rituelle Verrichtungen, zu denen man sich als Jude verpflichtet fühlte, wirkten allzuleicht verräterisch, zumal es ja nie an Verrätern und Spitzeln aus den eigenen Reihen mangelte. Viele hatten diese Doppelexistenz nur auf sich genommen, um ihre Familie nicht zu gefährden. Nun mußten sie ihre Kinder streng katholisch erziehen — um sie später über ihre wahre Religion aufzuklären, ein Vorgang, der nicht immer glückte. Nicht selten widerstrebten die Jungen der Forderung dieser Stunde, wehrten sich gegen den Anspruch der Religion der Väter und lernten sie hassen, weil sie ihr Leben gefährdete. Andrerseits haben Ungezählte schließlich doch den Weg des Bekenntnisses gewählt, um der bedrückenden Doppelexistenz zu entrinnen, und besiegelten ihren Glauben mit dem Märtyrertod, nicht selten voll Haß und Verachtung gegen die aufgezwungene christliche Religion, die Liebe predigte und Gewalt übte. Zwischen diesen Extremen, zwischen entschiedenem Abfall und freimütigem Be-

---

[4] Es blieb nicht bei der argwöhnischen Beobachtung der Neuchristen allein, sie wurden durch Gesetze mit geradezu rassenbiologischer Begründung soziologisch isoliert und somit doch nicht in die christliche Gesellschaft aufgenommen. Ein Beispiel gehässigster Polemik gegen die Neuchristen ist der Brief, den man den Juden von Konstantinopel (s. o. Anm. 3) in die Schuhe schob. Er enthält den Ratschlag, die Juden Spaniens und der Provence sollten eben zwecks Erlangung hoher Ämter zum Christentum übertreten.

kenntnis, die sich streng genommen als Alternativen gegenüberstehen, gab es nun jenen Mittelweg der Doppelexistenz. Er bedurfte aber einer Rechtfertigung, einer Selbstrechtfertigung. Man darf nicht übersehen, daß viele dieser Marannen von dem Schuldgefühl gepeinigt waren, im entscheidenden Augenblick versagt zu haben. Bis zu einem gewissen Grad war es natürlich möglich, heilsgeschichtlich-eschatologische Gründe anzuführen: Die Gegenwart sei eben eine böse Zeit, die es zu überstehen und zu überleben gelte, nur ein Übergangsstadium, ein Teil der «messianischen Wehen». Die Folge dessen war eine um so stärkere Sehnsucht nach der endzeitlichen Erlösung, eine geradezu hysterische Bereitschaft, in allem und jedem Vorzeichen oder gar schon Anzeichen des kommenden Heils zu erblicken. Diese akute Endzeiterwartung und diese Bereitschaft zur Leichtgläubigkeit verbreitete sich mit der Vertreibung aus Spanien in der ganzen Diaspora[5].

Vielleicht darf man aber noch weitergehen. Die Existenz des Geheimjuden, der sein wahres Sein gegenüber der feindlichen Umgebung verbergen und diese somit überlisten muß, um bis zur Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung durchzuhalten, ist mit der heilsgeschichtlichen Zielsetzung (Wahrung der Kontinuität) kaum genügend gekennzeichnet. Für das damalige Empfinden ist es zugleich ein Dasein mitten in der Auseinandersetzung zwischen göttlichen und widergöttlichen Mächten, nicht bloß in der Dimension von Zeit und Geschichte, sondern auch des Raumes im sinnlichen und übersinnlichen Bereich. Hier gab es nun eine Möglichkeit, die Problematik der eigenen Existenz einzuordnen in übergreifende Zusammenhänge und aus deren kosmisch-heilsgeschichtlicher Zwangsläufigkeit Deutung und Trost auch für das eigene Versagen zu schöpfen. Die Unklarheit, der Widerspruch in der eigenen Existenz wird als Teilaspekt des umfassenden kosmischen Heilsmysteriums gesehen, in dessen Gesamtsinngebung die Einzelwerte des irdischen Daseins relativiert sind. Der Zug zur spekulativ-mystischen Daseinsbewältigung ist denn auch ein hervorstechendes

[5] Mit Recht hervorgehoben durch A. Z. 'Aškôlî, *Hat-tᵉnû'ôt ham-mᵉšîḥijjôt bᵉjiśrā'el*, Jerusalem 1956, S. 233 ff. Das Verhalten der Marannen gegenüber David ha-Re'ubeni bewies dann ihre messianische Erregbarkeit ja deutlich genug (s. u.).

Merkmal jener Generationen[6]. Manches, was später in der Kabbala von Zefat und im Sabbatianismus in Theorie und Praxis zutage trat, hat seine Wurzeln in der Existenzbewältigung des Geheimjudentums.

Schließlich war es unvermeidlich, daß die streng katholische Erziehung der Kinder ihre Spuren hinterließ, auch wenn die Herangewachsenen ihre eigentliche Religion kennen und ihre Scheinreligion verachten gelernt hatten. Fragmentarisch, rudimentär — und daher unterbewußt vorhanden, wirkten solche Vorstellungen und Denkformen weiter und führten zu Ergebnissen, die bei einer ungebrochen jüdischen Erziehung nicht zustandegekommen wären. So aber empfand man sie gar nicht als etwas Fremdes, und das ermöglichte die Anerkennung von Gedanken und Erscheinungen, die im Grunde bereits in häretische Bereiche führten, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Messiasvorstellung.

2. Im großen und ganzen war die *Messiasvorstellung* seit der talmudischen Zeit gleich geblieben, gewisse Veränderungen lassen sich als zeit- und situationsbedingt erklären. So wurde jüdischerseits nach den Erfahrungen in den (christlicherseits recht unfair geführten) Religionsdisputationen auf einen Großteil der üblichen «messianischen Weissagungen» verzichtet, wenn sich ihrer auch die Christen bedienten, und jene Weissagungen betont, die offensichtlich noch nicht erfüllt waren. Aber auch ältere jüdische Vorstellungen vom Messias wurden von den christlichen Gesprächspartnern in polemischer Weise verwertet, wie die gelegentlich bezeugte Ansicht[7], daß der Messias schon zur Welt gekommen sei. Dieses Motiv, dem jüdischerseits keinerlei lehrmäßige Bedeutung zukam, wurde von den Christen als Beleg für die Präexistenz Christi oder als Beweis für Jesu Messianität verwertet und den Juden vorgeworfen, sie glaubten ihrer eigenen Überlieferung nicht. Die Vorstellung vom Messias, der zur Zeit der Zerstörung des Tempels geboren, unerkannt und arm in Rom auf den Tag seiner Offenba-

[6] Diese Existenzerfahrung entspricht bis zu einem gewissen Grad jener der antiken Gnosis — und hat folgerichtig in der lurianischen Kabbalah auch zu einer weithin entsprechenden geistesgeschichtlichen Erscheinung geführt.

[7] Siehe darüber im Beitrag K. Hrubys.

rung wartet[8], wagten die jüdischen Disputationsteilnehmer nur in entschärfter Form als ihre Ansicht zu bekennen. In einem Disputationsbericht[9] heißt es daher, der Messias bleibe bis zu seinem Erscheinen im Paradies verborgen. Als der Papst dies für allzu absonderlich erklärte, erwiderte ein aufgebrachter Jude: «Unser Herr, der Papst, solange ihr von eurem Messias so viele merkwürdige Dinge glaubt, gestattet uns, von unserem Messias eine merkwürdige Sache zu glauben!» Und die jüdische Definition des Messias lautet hier[10]: Wenn einer kommt und die Zerstreuten Israels versammelt, den Tempel wieder aufbaut und alle Völker um sich schart, daß sie alle den Namen Gottes anrufen, dann sagen wir, daß er der Messias ist.» Dabei ließen sich die jüdischen Gesprächspartner nur zu leicht auf die ihnen im Grunde inadäquate Ebene dogmatischer Aussagen verführen. So sagte das alte Motiv von dem schon längst geborenen Messias eigentlich gar nichts über die Person des Messias aus, es war vielmehr ein Ausdruck und Widerhall der eigenen Existenzbedingungen: Der Messias wäre schon längst gekommen, und er ist auch noch immer bereit, zu kommen, doch Israels Sünden halten ihn auf. Darum muß er warten — und leidet darunter. Er leidet, wie die Gerechten seines Volkes leiden, ja wie Gott selbst mit-leidet[11], wie es einmal heißt, Gott habe seit der Zerstörung des Tempels den Thron seiner Herrlichkeit zum Zeichen seiner Trauer nicht mehr bestiegen[12]. Selbst eine Art von stellvertretendem Leiden klingt gelegentlich an. Der Messias nimmt einen Teil der Leiden des Volkes auf sich, weil sie die ganze Last allein nicht tragen könnten[13], und wie einst der Tempel für

[8] bSanh 98a u. ö. S. o. zum «Buche Serubbabel» in Teil I.

[9] Bei Salomo ibn Verga, *Šäbäṭ Jᵉhûdāh*, Kap. 40; ed. E. Šôḥeṭ, Jerusalem 1947, S. 104f.

[10] A. a. O., S. 105 unten.

[11] *Jalqûṭ Šimʿônî* II, 499 (zu Jes. 60).

[12] A. a. O.

[13] *Jalqûṭ Rᵉʾûbᵉnî* f. 30 (zu Gen. 9, 5) antwortet ein Frommer auf die Frage, warum er sich so viel kasteie: «Ich habe keine schweren Verfehlungen begangen, sondern nur leichte und müßte mich deretwegen nicht kasteien. Aber der Messias trägt die Sünden Israels, und die Gerechten erleiden Plagen für Israel, und ich will nicht, daß ein anderer meine Sünde trägt, außer ich selbst.» Auch hier wird der Messias in der Kategorie der übrigen Gerechten gesehen.

Sühne sorgte, so nun der Messias[14]. Das alles hebt die Verpflichtung des Volkes zur messianischen Verwirklichung nicht auf. Der alte Grundsatz, daß nur echte Umkehr das Heil herbeibringt, gewinnt sogar neue Bedeutung und führt schließlich zur Bildung von Gemeinschaften, die als ernsthafte Bußgemeinden der kollektiv-messianischen Aufgabe gerecht zu werden versuchten[15]. Die Kabbalistengemeinde von Zefat gehört in diese Strömung. Und doch liegt in der Verbindung des Welt- und Geschichtslaufes mit dem Schicksal des noch nicht offenbaren Messias etwas Neues, das sehr leicht weiter ausgedeutet werden konnte, wie es in Verbindung mit dem Gedanken des *gilgûl* und der Messiaslehre[16] ja dann in Zefat und im Sabbatianismus auch geschah.

3. Durch die Vertreibung aus Spanien, Portugal und aus der Provence wurde die gesamte Struktur der jüdischen Diaspora neu geprägt. Die Exulanten fanden meist erst nach langen und bitteren Wanderjahren eine neue Heimstatt auf längere Sicht und zogen jahrzehntelang von Ort zu Ort. Vor allem die islamischen Länder waren ein begehrtes Ziel, so daß die jüdische Bevölkerung *Nordafrikas, Palästinas* und im besonderen der *Türkei* in jenen Jahren sprunghaft anstieg. In Europa kristallisierte sich neben den räumlich ja begrenzten *Niederlanden Polen* als neues Zentrum des Judentums heraus, nicht nur in zahlenmäßiger, sondern auch in geistig-kultureller Hinsicht. Die Folge dieser riesigen Wanderbewegungen war die Verbreitung des spanisch-jüdischen Erbes in allen Teilen der Diaspora und somit ein Maß von Gemeinsamkeit, das zum ersten Mal eine gemeinjüdische «Theologie» hervorbrachte, die sich aus der geschichtstheologischen Bewältigung der Katastrophe ergab. Wollte man nicht an Gott und am Bund verzweifeln, so blieb ja nur die Möglichkeit, die Prüfungen der Gegenwart als unvergleichlichen Höhepunkt der «messianischen Wehen» zu deuten — und daraus zu folgern, daß die Heilszeit endlich bevorstehe. So äußerte sich etwa Josef Še'alti'el bar Mošäh hak-Kohen[17]:

---

[14] *Jalqûṭ ḥādāš* f. 154, Kol. 4, Nr. 29.

[15] *Zohār ḥādāš* 23d.

[16] Für gewisse ältere Voraussetzungen s. o. S. 157.

[17] *Sefär hap-pᵉlî'āh*, Ms. Vat. 187 Ende, zit. bei G. Scholem, *Šabbᵉtaj Ṣᵉbî* I, Tel Aviv 1957, S. 15, Anm. 1.

Ich meine, daß die Bedrängnisse, welche die Juden in allen Ländern «Edoms[18]» vom Jahre 250[19] des 6. Jahrtausends bis zum Jahre 255[20] getroffen haben, die «Zeit der Bedrängnis für Jakob[21]» ist und daß er daraus errettet wird, denn es sind die «messianischen Wehen».

So konnte das Erlebte die messianische Hoffnung nur bestärken, wie auch die folgenden Worte des Mose Albalda zeigen[22]:

Siehe, wir, die wir in dieser langen, bitteren Verbannung leben, sind aus drei Gründen zur Hoffnung auf unsere Erlösung berechtigt: Einmal wegen Gottes Erbarmen, «denn die Gnade Gottes währet ewiglich»; sodann wegen der Ahndung des Namens Gottes, der durch die Völker entweiht worden ist[23]; und drittens wegen Gottes Verheißung, denn er hält sein Wort gewiß.

Die *Zeitereignisse* gaben Anlaß genug, solche Ansichten noch konkreter zu fassen. Seit der Eroberung Konstantinopels (1453) durch die Türken schien es manchmal so, als sei das «Heilige Römische Reich» am Ende. Die Entdeckung Amerikas gab wenigstens unter den weniger Gebildeten Veranlassung, den alten Traum vom Auftauchen der verlorenen zehn Stämme aufzugreifen. Und schließlich konnte die heftige innerkirchliche Auseinandersetzung während der *Reformation* jüdischerseits nur zu leicht als Anzeichen des Verfalls der alten Ordnung gewertet werden. Welche Hoffnungen gerade auf die Reformation gesetzt wurden, zeigt ein Brief aus Jerusalem, wo sich zu der Zeit ein apokalyptisches Zentrum befand[24]. Der Verfasser des Briefes[25] ist der eschatologisch engagierte Kabbalist *R. Abraham b. Eliezer hal-Levi*[26]. Hier heißt es unter anderm[27]:

---

[18] D. i. das Christentum.

[19] 1490.

[20] 1495.

[21] Jer. 30, 7.

[22] *Ša'ᵃrê dim'āh*, Venedig 1586, fol. 138b.

[23] Durch das, was sie seinem erwählten Volk angetan haben.

[24] G. Scholem, *Ham-mᵉqubbal R. 'Abrāhām ben 'Elî'äzär hal-Levî*, Qirjat Sefär II, 1925, 101—140, 269—273; ders., *Ḥᵃqîrôt ḥᵃdāšôt 'al R. 'Abrāhām ben 'Elî'äzär hal-Levî*, ibid. VII, 1931, 149—165, 440—456.

[25] Veröffentlicht durch G. Scholem a. a. O. (Anm. 24), S. 440ff.

[26] S. Anm. 24 und Enc. Jud. I, 461—463.

[27] A. a. O., S. 444.

... Und siehe, da kamen vor kurzem verläßliche Juden aus den Ländern Aschkenasien und Böhmen nach Jerusalem, auch Briefe von da und dort bezeugen es, und berichteten von dem Mann, der in jenen Ländern aufgetreten und dessen Name Martin Luther ist. Das ist der Mann, dessen Kunde alle Länder durchläuft, der im Jahre 284[28] begann, sich mit der Religion der Unbeschnittenen [kritisch] auseinanderzusetzen und ihnen zu zeigen, daß ihre Väter Lüge ererbt haben, Nichtigkeiten, in denen kein Nutzen liegt. Und es geht aus ihren Worten hervor, daß er im vergangenen Jahr, das ist das Jahr 284[29], die Dinge, die er [bislang] in sich verborgen gehalten, offenbar machte und öffentlich die Verfälschung ihres Glaubens und [die Tatsache], daß ihr Glauben[sgut] Trug sei, nachwies. Er wandte sich selbst gegen den Gekreuzigten[30] und behauptete sich gegenüber allen, die an diesen glauben, hatte gar großen Erfolg, und der Arm des Herrn half ihm vor allen seinen Gegnern... und er fuhr fort und hatte weiterhin Erfolg, und viele Völker schlossen sich ihm mit starker Hand an, indem sie die Standbilder ihrer Götter vernichten und mit Feuer verbrennen und die Götzen ausrotten... Eine große Menge hat sich mit ihm verbunden... *und er nähert sie nach und nach der Religion des Mose*[31]... die Zwangsgetauften erheben ihr Haupt, und den Juden wurde Licht und Freude...

Es ist kein Wunder, daß die von beiden Seiten mit eschatologischen Hoffnungen verknüpften Religionsgespräche zwischen Luther und den Juden alsbald zu herben Enttäuschungen führten[32].

R. Abraham hal-Levi war aber auch Kabbalist, wie es nun immer häufiger zur Verbindung von apokalyptischer und kabbalistischer Spekulation kommt und eine Popularisierung der Kabbala eintritt, die den Vertretern der «alten Schule» großen Ärger bereitete. Aber die breite Masse suchte nun einmal nach einer tieferen Begründung der (heils)geschichtlichen Rätsel, als sie die herkömmliche Geschichtstheologie oder gar Religionsphilosophie zu bieten

---

[28] Das ist 1524/25!

[29] S. vor. Anm.

[30] Wörtlich *hat-tālûj*, «der Gehängte».

[31] Diese Verkennung der doch so christozentrischen Theologie Luthers beruht wohl auf der Abschaffung der Heiligenverehrung, die für jüdisches Empfinden ja doch dem Götzendienst gleichkam. Auch an die betonte Bedeutung der Schrift als Offenbarungsgrundlage und das neue Interesse für das Alte Testament könnte man denken. Doch darf man auf jüdischer Seite nicht zuviel theologische Informationen voraussetzen, maßgebend waren für derartige Gerüchte sicher in erster Linie äußerliche Sachverhalte.

[32] S. zuletzt C. Cohen, Luther and his Jewish contemporaries, Jew. Soc. Stud. 25/3, 1963, 195—204.

imstande war. Die Kabbala wußte doch um die geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen immanentem und transzendentem Geschehen, und so reifte langsam der Gedanke, diese Erkenntnisse für eine aktive Beeinflussung des inner- und überweltlichen Erlösungsprozesses auszuwerten. So wird nun die Kabbala zur ideologischen Begründung der *Ethik*, deren Ziel in der vollkommenen Buße und damit in der Erfüllung des messianischen Auftrags Israels liegt. Diese Tendenz bildet die Hauptvoraussetzung für die Gründung und Ausprägung der Kabbala von Zefat.

4. Mit dieser hochgespannten Endzeithoffnung häuften sich auch wieder die Versuche von *Terminbestimmungen*[33], von denen hier nur die wichtigsten erwähnt werden können. Weit verbreitet und von großem Einfluß waren die Schriften *Isaak Abrabanels* (1447 bis 1508), des großen Finanzmannes[34], der sein religiöses Interesse gegen Ende seines Lebens ganz auf die Eschatologie konzentrierte[35], ohne sich allerdings der kabbalistischen Richtung zu verschreiben. Er suchte vielmehr in verhältnismäßig nüchterner Weise das traditionelle Material zu erfassen, zu sichten und seine Entscheidungen möglichst durch einen Schriftbeweis zu begründen. Die Grundlage bot nach wie vor das Buch Daniel und die übrigen «messianischen Weissagungen» des AT, sodann das talmudische Material. Damit wurden bestimmte Zeitereignisse[36] verknüpft und als messianischer Termin das Jahr 1521 errechnet, doch daneben 1501, 1503 und als letzte Möglichkeit 1591 erwogen.

Der schon erwähnte Kabbalist *R. Abraham hal-Levi* gelangte

---

[33] S. dazu A. H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Boston 1957², S. 116ff.

[34] Jakob Guttmann, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel, Breslau 1866; I. Heinemann, Abravanels Lehre vom Niedergang der Menschheit, MGWJ 82, 1938, 381—400; E. Šᵉmû'elî, *Dôn Jiṣḥaq 'Abrābānel*, Kᵉnäsät 1938, 295—312; A. Melinek, Don Isaak Abrabanel. His life and times, London 1952; B.-Z. Netanyahu, Don Isaac Abravanel, statesman and philosopher, Philadelphia 1953.

[35] Vor allen: *Maᶜjᵃnê haj-jᵉšûᶜāh* (1496), Amsterdam 1647 (12 Abhandlungen über das Buch Daniel); *Jᵉšûᶜôt mᵉšîḥô* (1497), Königsberg 1861 (Polemisch-apologetisch, v. a. gegen die Judenchristen); *Mašmîᵃ jᵉšûᶜāh* (1498), Offenbach 1767 (innerjüdisch-polemisch).

[36] Besonders die Möglichkeit eines Sieges der Türken über «Edom».

zu einem ähnlichen Ergebnis, das Jahr 1530[37]. Auch bei ihm spielten zeitgeschichtliche Ereignisse eine bestimmende Rolle, noch viel mehr aber war es die *Astrologie*, die er im Vergleich zu Abrabanel in starkem Maße heranzog. Dies beruht zum Teil auf dem Einfluß seines Schwagers, *Abraham Zakut*[38]. Von diesem ist folgende kleine Apokalypse auf astrologischer Basis erhalten[39]:

Im Jahre 278[40], am 29. des Siwan, wird eine Sonnenfinsternis eintreten. Sie weist auf große Veränderungen hin, daß Friede und Verträge zwischen Königen und Völkern keinen Bestand haben werden... und eine Bedrängnis für die Christen, insbesondere in Spanien.

Im Jahre 280[41], in der Nacht zum 14. Kislev, wird eine Mondfinsternis eintreten. Sie weist auf ein großes Gemetzel im Osten, da diese mit jenen kämpfen werden. Ferner auf Plagen für die Guten, auf Ehescheidungen, Lug und Trug, da jeder seinen Nächsten betrügen wird, und auf Bedrängnisse in den Ländern Ismaels. Die Kriege und Nöte werden andauern, bis das Jahr 282[42] vorüber ist, so daß, wer dies überstanden hat, sagen kann: heute bin ich geboren! Israel aber muß vollkommene Buße tun und zu Gott, gepriesen sei er, beten, daß er sie aus diesen Bedrängnissen und Kriegen errette, «denn ein jeder, der den Herrn anruft, wird gerettet» (Joel 3, 5). Und dies — dies sind die messianischen Wehen! Dann werden 927 Jahre, 6 Monate und 2 Tage voll werden nach der Rechnung der Ismaeliten[43], doch sind dies Mondjahre, und tatsächlich sind es 900 Sonnenjahre[44].

Im Jahre 284[45] gibt es eine bis dahin noch nicht dagewesene Gestirnskonstellation, und sie deutet auf sehr große Bedrängnisse in den westlichen Ländern «Edoms», daß nämlich das Meer hereinbrechen und einen Teil ihrer Länder überschwemmen wird. Selig, wer ausharrt und dieses Jahr in Buße, Rechtschaffenheit des Herzens und in guten Werken erreicht! Im selben Jahr kommt nämlich die Erlösung für Israel, wenn auch noch Wirren und Kriege sein werden bis zum Jahre 289[46]. Dann aber wird die Konjunk-

---

[37] *Mašrê qiṭrîn* (1508), Konstantinopel 1510; s. ferner Anm. 24—26.

[38] S. darüber A. Šoḥeṭ, *R. 'Abrāhām Zākût bîšîbat R. Jiṣḥaq Šûlā'l bîrûšālajim*, Zion 13/14, 1948/49, 43—46; C. Roth, The last years of Abraham Zacut, Sefarad 9, 1949, 445—454.

[39] Ediert von C. Roth, a. a. O.; Text auch bei A. Z. 'Äškôlî, a. a. O. (Anm. 5), S. 312f.

[40] 1518/19.

[41] 1520/21.

[42] 1522/23.

[43] D. h. nach der Hedschra (622 n. Chr.).

[44] Also 622 und 900 = 1522/23.

[45] 1524/25.

[46] 1529/30.

tion zwischen Wassermann und Fischen eintreten, die war, als sie ins Land einzogen in den Tagen Josuas und Esras, und zwei Finsternisse werden stattfinden. Der Mars, mit Saturn und Jupiter in dieser Konjunktion, weist auf große Kriege, wie die Kriege Gogs und Magogs, da der Messias b. Josef getötet[47] wird. Weil aber die Venus ihnen nahe ist, wird an jenem Tag das Heil Israels aufsprießen und der Messias b. David kommt. Der Herr, gepriesen sei er, möge uns helfen, uns stützen und halten mit der Rechten seiner Gerechtigkeit, und er möge uns einschreiben zum guten Leben mit all jenen, die zum Leben eingeschrieben sind, um das Gut des Herrn im Lande der Lebendigen zu schauen. Wahrlich, so sei sein Wille...

5. *Ašer Lemlein*, ein frommer und gelehrter Mann aschkenasischer Herkunft, entfachte zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Oberitalien eine eschatologische Bußbewegung, die schließlich so weite Kreise zog, daß selbst Nichtjuden stark beeindruckt waren[48]. Vielleicht spielten dabei die messianischen Terminbestimmungen Abrabanels (1501, 1503) eine gewisse Rolle, doch läßt sich auch schon der Einfluß der neuen eschatologisch orientierten Kabbala feststellen. Ašer Lemlein vertrat die Lehre vom *gilgûl*, auch hinsichtlich der Messiasseele, und bereicherte diesen Gedanken um einen bestimmten Aspekt: Die Seele Adams sei in David wiederinkorporiert worden und werde auch im Messias wiederinkorporiert werden[49]. Doch Lemleins «messianisches» Jahr verstrich, ohne daß die große Bußbewegung das Ziel erreichte, weshalb es auch in der Literatur der folgenden Jahre nicht an bitteren Urteilen mangelt. *Abraham Farissol* (gest. ca. 1525), ein jüdischer Vertreter der Renaissance, berichtet im Kapitel XXIV seines «Magen Abraham[50]»:

---

[47] Andere Lesart: «sein wird» statt «getötet wird».

[48] Vgl. die Worte des Hebraisten und Theologen Sebastian Münster (1496—1575) in *Tôrat ham-māšî^{a}ḥ*, Basel 1537, 16 und 27: «Was nützte euch die große Buße, die ihr im Jahre 262 der kleinen Zählung (1502) getan, die ihr Juden allesamt begangen in all euren Niederlassungen und Ländern in der ganzen Diaspora, damit der Messias komme, fast ein ganzes Jahr, Knabe wie Greis, Kinder wie Weiber! Eine solche Buße ist noch nie geschehen, wie ihr sie getan in jenen Tagen — und selbst da offenbarte er sich euch nicht!»

[49] So äußerte sich Lemlein in einer *T^{e}šûbāh* an R. Josef ibn Šeraga S^{e}faradi ham-M^{e}qubbal, s. A. Marx, Le faux Messie Ascher Lemlein, Rev. d'Et. J. 61, 1911, 135—138; der Text ist auch abgedruckt bei 'Äškôlî, a. a. O. (Anm. 5), S. 310.

[50] S. Löwinger, Recherches sur l'œuvre apologétique d'Abraham Farissol, Rev. d'Et. J. 105, S. 35; Text auch bei 'Äškôlî, a. a. O. (Anm. 5), S. 307f.

...in diesen Gebieten, den Gebieten Italiens im Lande Venezien, erhob sich ein Mann mittleren Alters von aschkenasischer Herkunft namens Ašer Lemlein, und unterfing sich zu sagen: Ich werde [als König] herrschen[51]! Durch etwas Klugheit und gewisse Machenschaften[52] sowie durch seine Schüler[53] verführte er das ganze Gebiet bezüglich der Ankunft des Erlösers und predigte den Glauben, daß dieser schon gekommen sei und sich nur noch verborgen halte. Er veranlaßte die ganze Diaspora «Edoms» zu großer Buße und zum Glauben an ihn und seine Ausführungen, zu Fasten und Kasteiungen, weil man meinte, daß der Erlöser komme. Schließlich war es aber Nichts und Windhascherei. Dies ereignete sich in meiner Gegenwart im Jahre 262 des 6. Jahrtausends[54] hier in Ferrara, meinem Wohnort.

Ähnlich äußert sich etwas später der Historiograph *Josef hak-Kohen* (1496—1575)[55]:

In jenen Tagen erhob sich in Istrien[56], das bei Venezien liegt, ein aschkenasischer Jude, Lemlein war sein Name — «töricht ist der Prophet, verrückt der Mann des Geistes[57]»! — und die Juden strömten ihm zu und sagten: Fürwahr, er ist ein Prophet, denn der Herr hat ihn gesandt als Führer[58] für sein Volk Israel, und er wird die Zerstreuten Judas sammeln von allen vier Enden der Erde. Sogar Gelehrte neigten ihm zu und verfügten Fasttage, kleideten sich in Säcke und kehrten um ein jeder von seinem bösen Wege in jener Zeit, denn sie sagten: Unser Heil ist nahe daran, zu kommen, «zu seiner Zeit wird er es beschleunigen[59]».

David Gans (1541—1613) berichtet[60], daß sein Großvater im festen Vertrauen auf Lemleins Predigt seinen Mazzot-Ofen zertrümmerte, in der Meinung, das nächste Passah bereits im Lande Israel zu feiern. Einzelne zweifelten selbst nach verstrichener Frist nicht an der Integrität Lemleins. So berichtet ebenfalls David Gans über seinen Lehrer, R. Eliezer Tarwis von Frankfurt, daß

---

[51] *'nj 'mlwk*; hat Lemlein also messianische Ansprüche erhoben (vgl. auch «*nāgîd*» bei Josef hak-Kohen!)?

[52] Damit sind wohl «Zeichen» gemeint.

[53] Dies würde die weite Verbreitung der Bewegung erklären.

[54] D. i. 1502, während die späteren Quellen es um 1500 ansetzen.

[55] *'Emäq hab-bākāh*, ed. M. Letteris, Emek habaca, Wien 1852, S. 93.

[56] So statt des unpassenden «*'Austrijah*».

[57] Das Hoseazitat (9, 7) dient dem Autor zum Ausdruck seiner eigenen Meinung, die nicht freundlich ist.

[58] *lenāgîd*, s. o., Anm. 51.

[59] Jes. 60, 27.

[60] *Sämaḥ Dāvid*, Prag 1592, I, f. 61a.

dieser die Episode Lemlein für «keine leere Sache» gehalten habe, «denn er hat Zeichen und Wunder getan». Er meinte, «daß vielleicht unsere Sünden schuld waren und daß sie ihn hinderten».

Die weite Verbreitung und die Intensität der Bußbewegung bezeugt auch der noch spätere *Gedalja ibn Jaḥja*[61], der außerdem hinzufügt: «Aber der Mann starb, und der Messias kam nicht. Er verursachte jedoch viel Abtrünnige, denn als die Einfältigen sahen, daß der Messias nicht gekommen ist, wechselten sie den Glauben. Noch heute heißt jenes Jahr ‚das Jahr der Umkehr'[62].»

II. David ha-Re'ubeni und Salomo Molko

1. Zu den rätselhaftesten Erscheinungen des frühen 16. Jahrhunderts gehört die Gestalt Davids, des Rubeniten[63]. Das Geheimnis seiner wahren Herkunft und seiner tatsächlichen Beweggründe blieb unlösbar, da uns für seine erste Zeit nur seine eigenen Angaben[64] zur Verfügung stehen und diese bereits von seinen späteren offiziellen Aussagen her bestimmt sind.

Im Jahre 1523 erschien in Kairo ein dunkelhäutiger, kleiner Moslem, der sich gegenüber einem jüdischen Goldschmied als Jude bekannte und um seine Hilfe bat, um mit dem offiziellen Oberhaupt der ägyptischen Juden, dem Finanzmann Abraham de

---

[61] *Šalšälät haq-qabbālāh*, Warschau 1890, f. 34b.

[62] Ähnlich Josef Sambari, *Dibrê Jôsef*, ed. E. Neubauer, *Sedär Ḥ^{a}kāmîm* I, S. 144, und 'Äškôlî, a. a. O. (Anm. 5), S. 312.

[63] A. S. Rîmalṭ, *Dāvid hā-R^{e}'ûb^{e}nî; Šelomoh Môlkô*, Tel Aviv 1961; C. Roth, A Zionist experiment in the XVIth century (David Reubeni), Midstream 9/3, 1963, 76—81; M. D. Cassuto, *Mî hājāh Dāvid hā-R^{e}'ûb^{e}nî?* Tarb. 32/4, 1962/63, 339—358; Ch. Schwarzbaum, *Hat-t^{e}nû'ôt ham-m^{e}šîḥijjôt šäl 'Alrô'î, Môlkô wehā-R^{e}'ûb^{e}nî*, Maḥ^{a}najim 8. 'Ijjar 1963, 12—19; ferner A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 33), S. 133ff., 145ff.; A. Z. 'Äškôlî, a. a. O. (Anm. 5), S. 251ff., 334ff.

[64] A. Z. 'Äškôlî, *Sippûr Dāvid hā-R^{e}'ûb^{e}nî*, Jerusalem 1940. Eine Art Tagebuch, das allerdings vor der Rückkehr nach Italien abbricht. Daneben stehen für die Zeit seines europäischen Aufenthalts italienische und portugiesische Quellen offiziellen Charakters zur Verfügung. Von den jüdischen Geschichtsschreibern des folgenden Jahrhunderts s. Josef hak-Kohen, a. a. O. (Anm. 55), S. 97—100; David Gans, a. a. O. (Anm. 60), I, f. 61b.

Castro, in Verbindung zu kommen. Dieser aber verweigerte dem Fremdling bereits nach einer kurzen Information die Gastfreundschaft und war offenbar ernstlich besorgt, daß die Ideen des Fremden den Behörden Anlaß zu judenfeindlichen Aktionen geben könnten. David zog nach Palästina, «offenbarte» sich in Gaza einigen Leuten und fand einen wegkundigen Mann, der ihn nach Hebron und Jerusalem brachte. Wieder verkleidete sich David als Moslem, was ihm Zutritt zu den heiligen Stätten dieser Orte verschaffte, und verbrachte längere Zeit mit Fasten und Gebeten, in Jerusalem angeblich ganze fünf Wochen. Hier vollzog er auch einige magisch-symbolische Riten und behauptete später, es habe sich ihm schließlich auch ein «Zeichen» dargeboten: Der Halbmond auf der Kuppel des Felsendomes habe sich nach Osten gedreht, was bei den Moslems als böses Omen galt. Aber dieses Motiv lag ihm wohl schon vor, denn eine derartige Geschichte wurde bereits kurze Zeit vor David berichtet. Er besuchte darnach noch den Norden Palästinas, auch Zefat, und gelangte anscheinend bis Damaskus, kehrte dann wieder über Gaza nach Ägypten zurück, nicht ohne immer wieder einzelnen sein «Geheimnis» anzuvertrauen. Sein Ziel war Italien, doch erst nach monatelangem Warten bot sich ihm die Möglichkeit, ein venezianisches Schiff zu besteigen. Als er 1524 in Venedig an Land ging, war die Kunde von ihm bereits nach Italien gelangt. Er gab sich in seinem Gehaben als orientalischer Fürst und kümmerte sich zunächst gar nicht besonders um die Juden der Stadt, wohnte sogar im Hause des Kapitäns. Anders in Rom, wo er in der jüdischen Gemeinde rege Anteilnahme und bis auf wenige Gegenstimmen bereitwillige Unterstützung fand. Einflußreiche Gemeindeglieder führten ihn in vatikanische Kreise ein, wo er im Kardinal Egidio Viterbo einen großen Förderer fand, so daß er schließlich auch sein Ziel erreichte und von Papst Clemens VII. mit allen Ehren, die einem ausländischen Gesandten gebührten, in Audienz empfangen wurde. David wies eine davidische Genealogie vor, die ihn als Sohn eines Königs Salomo auswies. Dessen Nachfolger, sein Bruder Josef, herrsche über Teile der verlorenen 10 Stämme Israels, und zwar in der Wüste «Chabur» irgendwo in «Arabien», und stehe in heftigem Kampf mit den islamischen Nachbarn des Reiches, die bereits über Feuer-

waffen verfügten. Sein Bruder, der König Josef, habe ihn daher beauftragt, bei den christlichen Herrschern des Westens Hilfe und vor allem die Entsendung von Feuerwaffen und Feuerwerkern zu erbitten. In diesem Fall könnten sich die Stämme ihrer Gegner leicht erwehren, ja, es wäre überhaupt ratsam, daß der Kaiser (Karl V.) und Franz I. von Frankreich Frieden schlössen und daß die christlichen Staaten einen Kreuzzug unternähmen[65]. Mit Hilfe der Truppen Josefs und anderer Teile der 10 Stämme, die sich in Ostafrika befänden, könnte das Heilige Land leicht den Moslems entrissen werden[66]. Was er vom Papst wünschte, waren Empfehlungsschreiben an jene christlichen Herrscher, die für eine sofortige Hilfeleistung in Betracht kämen[67]. Nach längerer Zeit erhielt David tatsächlich zwei Empfehlungsschreiben, eines an den portugiesischen König[68] und ein zweites an den abessinischen König.

---

[65] Für Clemens, der sich zwischen Frankreich und dem Kaiser wie zwischen zwei Mühlsteinen fühlte und dem das Gesetz des politischen Handelns gebot, beide Mächte möglichst von Italien abzulenken, war dies Musik in seinen Ohren. David dürfte aber — was jüdischerseits ja nicht verwunderlich wäre — den Einfluß des Papstes überschätzt haben. In Wirklichkeit bedeutete das Empfehlungsschreiben des Papstes für ihn eher eine Begrenzung seiner Möglichkeiten, vor allem im kaiserlichen Bereich.

[66] Auch David mußte wissen, daß ein Kreuzzug mit jüdischer Beteiligung doch niemals das «Heilige Land» in den Besitz der Juden gebracht hätte. Selbst Clemens VII. in seinen beiden Empfehlungsschreiben läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Juden trotz einer zeitweise opportunen Zusammenarbeit gegen den Islam als «Feinde Christi» zu betrachten wären. Vielleicht sollte der Kreuzzugsplan David nur die Möglichkeit zur Rekrutierung von Juden überhaupt verschaffen, ohne daß er damit etwas über ihre von ihm geplante Verwendung aussagte?

[67] David scheint den Papst selbst in kluger Weise auf Portugal hingelenkt zu haben, was bei der damaligen Situation ohnedies das Sinnvollste war.

[68] Einmal hatte Clemens keine andere Möglichkeit, sodann hatte Portugal damals für Verbindungen mit dem Fernen Osten geradezu das Monopol. Zur selben Zeit war eine portugiesische Gesandtschaft nach Abessinien unterwegs, freilich vergebens und auf Grund eines falschen «Gesandten», wie sich später herausstellte. Der Gedanke eines gemeinsamen Vorgehens zwischen den westlichen christlichen Mächten und Abessiniens gegen den vordringenden Islam war damals jedenfalls aktuell, wenigstens so lange, als man über die tatsächlichen Zustände in Äthiopien nicht Bescheid wußte.

Der Gesandte Portugals in Rom, Don Miguel, verweigerte aber das Einreisevisum, da er mit Recht fürchtete, das Erscheinen des Fürsten von den «zehn Stämmen[69]» würde die Marannen in Erregung versetzen, eine Rejudaisierungswelle auslösen und in der weiteren Folge die Inquisition auch nach Portugal bringen, was bisher von den besonnenen Kreisen verhindert werden konnte. Erst nach vielen Monaten, als Don Miguel abgelöst wurde, erreichte David seine offizielle Einladung nach Portugal, das für die Juden verbotenes Gebiet war! In der Zwischenzeit war es in Italien zu einer heftigen innerjüdischen Kontroverse über David gekommen. Der Großteil hielt Davids Angaben für bare Münze[70] — waren doch die Erzählungen des Eldad had-Dani noch überall bekannt und anerkannt. Andere zögerten nicht, David als Betrüger zu beurteilen, und manche fürchteten, daß der messianische Enthusiasmus, den er mit seinem Unternehmen unter den breiten Massen erregte, den Juden lediglich Unglück bringen würde. So wurde er nicht selten heftig angefeindet und dauernd argwöhnisch beobachtet[71]. Weder seine jüdischen noch seine kirchlichen Gegner brachten es aber zustande, Clemens VII. zu einer kritischen Betrachtung des «Fürsten» David zu bewegen.

2. In *Portugal* empfing man David mit einer gewissen Reserviertheit, wofür wohl in erster Linie Don Miguel verantwortlich war. David wurde zuerst in einer kurzen Audienz vom König empfangen, eine Woche später folgte ein längeres Gespräch, und

---

[69] Deren Auftauchen doch in der Tradition als messianisches Vorzeichen galt.

[70] Sein treuester und vertrautester Parteigänger war der einflußreiche Daniel von Pisa. In Neapel interessierte sich die Familie Abrabanel ernsthaft für den «Fürsten» und unterstützte ihn finanziell. Viele, die gegenüber seinen Angaben sich skeptisch verhielten, wurden nichtsdestoweniger vom religiösen Ernst Davids beeindruckt. Er war ein großer Beter und pflegte häufig zu fasten, angeblich selbst sechs Tage nacheinander; vgl. Abraham Farissol, *'Iggārôt 'orḥôt ʿôlām*, Venedig 1587, XIV, 15f.

[71] In der Wahl seines Personals war David selten geschickt, häufig befanden sich darunter Spitzel seiner Gegner. Am heftigsten wurde er durch Jakob Mantino, dem erbarmungslosen Feind Salomo Molkos, angegriffen, der als aufgeklärter Renaissancegelehrter im Unternehmen der beiden nur gefährlichen Unfug sah.

dann wurde die ganze Angelegenheit bewußt auf die lange Bank geschoben. Wahrscheinlich wollte man Erkundigungen einziehen und auf das Ergebnis einer Delegation warten, die gerade mit dem abessinischen König verhandeln sollte. Ganz im Gegensatz zur korrekten, doch reservierten Haltung des Hofes stand die unverhohlene Begeisterung der Marannen über den Gesandten eines selbständigen jüdischen Reiches. Davids Quartier war ständig von Marannen überlaufen. Den kirchlichen und staatlichen Behörden blieb zunächst nichts übrig, als das Gastrecht zu wahren, doch die Stimmung bei Hof wurde immer frostiger. Einen Höhepunkt erreichte diese Entwicklung, als ein hoher königlicher Beamter, der Sohn zwangsgetaufter Eltern, ein gewisser *Diego Pirez*, sich beschnitt und somit zum Judentum zurückkehrte. Diego Pirez war von der Person Davids äußerst beeindruckt und neigte an und für sich zu ekstatisch-visionären Zuständen. David, der sich bemühte, die Behörden nicht unnötig zu provozieren, hatte es abgelehnt, den jungen Marannen zu beschneiden, was von jenem als Mißtrauenserweis empfunden wurde, den er durch die Selbstbeschneidung als unberechtigt erweisen wollte. David blieb nichts übrig, als dem Mann, der sich nun *Šᵉlomoh Môlkô* nannte, zur Flucht zu raten, und sich selbst beim König vom Verdacht der Proselytenmacherei zu befreien. Inzwischen kamen aber bereits aus Spanien Beschwerden über die aufrührerische Wirkung des «Fürsten» David unter den Marannen, und schließlich erwies sich jene Gesandtschaft nach Äthiopien als völliger Fehlschlag[72]. Damit waren die praktischen Voraussetzungen für die Entsendung einer Hilfsexpedition ohnedies kaum mehr gegeben, und das Interesse des Königs an David erlosch. Der Ärger über die Unruhe unter den Marannen kam nun unverhüllt zum Ausdruck, und David wurde angewiesen, das Land innerhalb einer Woche zu verlassen. David wollte wieder nach Italien zurück. In Spanien, wo sein

---

[72] S. o. Anm. 68. Ein armenischer Christ hatte sich als bevollmächtigter Gesandter des abessinischen Königs ausgegeben. Die portugiesische Gesandtschaft, die daraufhin auszog, wurde in Äthiopien gefangengesetzt, nach längerer Zeit — entgegen den üblichen Gepflogenheiten gegenüber Fremden — aber wieder entlassen. Der Bericht der Überlebenden zerstörte alle Illusionen über ein portugiesisch-abessinisches Zusammenwirken.

Schiff einen Hafen anlief, geriet er in Schwierigkeiten[73], erhielt aber dann doch eine kaiserliche Durchreiseerlaubnis, an der südfranzösischen Küste scheiterte sein Schiff, er wurde wiederum angehalten und büßte dabei sein gesamtes Geld ein. Bis hierher reicht sein «Tagebuch», für die folgenden Jahre stehen nur sporadische Nachrichten zur Verfügung. Er gelangte dann doch nach Oberitalien und suchte dort Kontakt mit einzelnen Fürstenhöfen, wobei er gewöhnlich mit Achtung und Interesse aufgenommen wurde. Sein Ziel dürfte dabei dasselbe gewesen sein, das er 1530 in Venedig zu erreichen versuchte, nämlich die Rekrutierung jüdischer Truppen zwecks Teilnahme an den Kriegen gegen die Türken, wenn nicht an einem Kreuzzug. In Venedig wurde er einem scharfen Verhör unterzogen, in dem er im wesentlichen die Angaben in seinem Tagebuch wiederholte, seinen seinerzeitigen Aufenthalt in Palästina-Syrien aber (aus Opportunitätsgründen?) verschwieg.

3. *Salomo Molko* hatte sich schon in Portugal intensiv mit dem Studium der jüdischen Überlieferungen beschäftigt, vor allem mit der Kabbalah. Nach seiner Flucht wandte er sich nach Osten und hielt sich einige Zeit in der Türkei[74] und in Palästina[75] auf, wo er enge Beziehungen zu den Vertretern der neuen eschatologisch-praktischen Kabbalah pflegte. Sein literarisches Werk, *Sefär ham-m^{e}fû'ar*[76], und sein Gehaben weisen ihn als extremen Vertreter dieser Richtung aus. Von einem hohen Sendungsbewußtsein erfüllt, schrieb er sich im Rahmen des heilsgeschichtlichen Verlaufes eine wichtige Funktion zu, wobei er für 1540 mit der Ankunft des Messias rechnete. Für 1533 erwartete er das Ende der Diaspora und das Auftreten des Messias b. Efraim, der bei ihm eine eigentümliche Färbung gewinnt. Aus dem scheiternden politischen Erlöser wird eine religiös und mysterienhaft motivierte Gestalt.

[73] Auf dem Wege nach Rom, erschien er den kaiserlichen Behörden verdächtig. Überdies entging David darnach nur mit Mühe der Inquisition.

[74] In Saloniki pflegte er Umgang mit Josef Karo, dem Verfasser des *Šûlḥān 'ārûk*, der selber Kabbalist war und behauptete, mit der personifizierten himmlischen Mischna Verbindung zu haben. In ähnlicher Weise hatte auch Molko einen himmlischen Deute-Rabbi. S. auch Anm. 97.

[75] Wo in Jerusalem und Zefat kabbalistische Apokalyptikerzirkel bestanden. S. o. Anm. 24f., 38.

[76] Ed.: Warschau 1884; Neudruck Jerusalem (Lewin-Epstein) 1962.

Molkos späteres Verhalten zeigt, daß er sich diese Funktion schließlich selbst zugeschrieben hat[77]. Ende 1529 tauchte er als kabbalistischer Lehrer und Prediger in Italien auf, fand aber neben begeisterter Zustimmung und Bewunderung auch entschiedene Gegnerschaft[78]. Manche fürchteten, daß die so stark messianisch bestimmte Predigt des Schwärmers die christliche Obrigkeit zu judenfeindlichen Maßnahmen bewegen könnte, zumal es sich bei Salomo ja um einen Renegaten handelte[79]. Molko machte aus seinem Abfall von der Kirche auch gar kein Hehl — und blieb trotz aller Anfeindung ungeschoren. In Rom verweilte er dreißig Tage als Bettler unter Bettlern vor dem Tor des Vatikans, an der Tiberbrücke — offensichtlich eine messianisch-symbolische Handlung[80], sprach auch gern von sich als dem «Knecht» und wußte immer wieder von Traumoffenbarungen und Visionen zu berichten. Selbst in christlichen Kreisen erregte er Interesse und erlangte schließlich eine Audienz bei Clemens VII., der eine eigentümliche Zuneigung zu ihm faßte und ihn mit einem Schutzbrief ausstattete[81]. Der Eindruck seiner Persönlichkeit wurde durch seine Weissagungen verstärkt. So kündigte er in Rom eine Überschwemmung durch den Tiber an, die dann am 8. Oktober 1530 auch tatsächlich stattfand. Später sagte er für Lissabon ein Erdbeben voraus, das sich 1531 tatsächlich ereignete.

In Oberitalien traf Salomo 1530 wieder mit David zusammen, doch die Begegnung blieb für ihn unbefriedigend, da der «Fürst» sich äußerst reserviert verhielt[82]. So kehrte er wieder nach Rom

---

[77] S. u.

[78] Vgl. auch Jakob Mantino, s. o. Anm. 71.

[79] Zwangsbekehrte durften unter Clemens VII. straffrei zu ihrer alten Religion zurückkehren, doch war Molko ja nicht zwangsgetauft, sondern bereits das Kind christlicher Eltern. Der Schutzbrief, den der Papst ihm ausstellte, setzt daher auch voraus, Molko sei selber erst zwangsgetauft worden.

[80] Vgl. bSanh. 97b: der Messias als aussätziger Bettler vor den Toren Roms. Molko hat also auch Leidensmotive des davidischen Messiasbildes auf sich angewendet.

[81] S. o. Anm. 79.

[82] Molko erwartete, daß David ihn in sein «Geheimnis» einweihen würde, David wiederum schien die Religiosität Molkos nicht völlig zu behagen. Vgl. den Bericht bei Josef hak-Kohen, a. a. O. (Anm. 64).

zurück, wo sein Einfluß stark genug war, die Einführung der Inquisition in Portugal hinauszuzögern[83]. Aber auch seine Gegner mehrten sich und brachten Salomo vor ein Inquisitionsgericht, das ihn zum Feuertod verurteilte. Wie er den Fängen der Inquisition entkam, ist unbekannt, vielleicht durch die heimliche Hilfe des Papstes[84].

4. Wieder in Oberitalien, schloß sich Salomo neuerlich dem «Fürsten» David an, und 1532 begaben sich die beiden nach Regensburg zu Kaiser Karl V. Was sie dazu bewogen hatte und was sich in Regensburg tatsächlich ereignete, ist uns nicht bekannt. Jedenfalls verfolgten sie ein bestimmtes Ziel und ließen sich selbst durch die eindringlichen Warnungen des bekannten Joselmann von Rosheim[85] nicht von ihrem Vorhaben abbringen. Bei David würde man vermuten, daß er weiterhin eine jüdisch-christliche Allianz im Kampf gegen die Türken vorschlagen wollte, doch dürfte zu dieser Zeit Salomo Molko den Ton angegeben haben. Die späteren jüdischen Berichte sprechen davon, Molko hätte den Kaiser zum Judentum bekehren wollen[86]. Karl V. ließ die beiden festnehmen. Salomo Molko wurde in Mantua vor ein Inquisitionsgericht gestellt und zum Feuertod verurteilt[87], lehnte der Überlieferung nach noch am Scheiterhaufen die Rückkehr zum Christentum entschieden ab und besiegelte seinen Glauben mit dem Martyrium, was ihm in der jüdischen Literatur ein ehrendes Andenken sicherte[88]. David aber wurde vom Kaiser nach Spanien mitgeführt, wo er in einem Gefängnis verstorben sein soll.

[83] In diesem Zusammenhang war die Vorhersage des Erdbebens äußerst wirksam.

[84] S. Anm. 87

[85] Finanzmann des Kaisers und Vertreter der Juden Deutschlands.

[86] David Gans, a. a. O. (Anm. 64).

[87] Und zwar durch die Inquisition, weil er ihr ja einmal bereits entgangen war. Für einen juristischen Anhaltspunkt s. o. Anm. 79.

[88] Sehr eindrucksvoll geschildert bei Josef hak-Kohen, a. a. O. (Anm. 64), der auch erwähnt, wie rasch die Legendenbildung einsetzte: «Viele in Italien glaubten zu der Zeit, daß R. Salomo Molko aus der Gewalt derer, die sein Leben zu vernichten suchten, entrann, und daß das Feuer keine Macht über seinen Körper hatte. Es gibt jemanden, der schwur vor versammelter Gemeinde, daß Salomo nach der Verbrennung acht Tage in seinem Hause war und von da seines Weges ging, worauf er ihn nicht wieder gesehen habe.»

5. Wer war nun der geheimnisvolle «Rubenite», und was wollte er erreichen? Das Urteil der Historiker ist alles andere als einhellig. War er ein raffinierter Abenteurer oder ein ehrlich engagierter und hochbegabter Politiker? Jedenfalls hat er die eschatologische Stimmung und die Leichtgläubigkeit seiner Zeit geschickt auszuwerten verstanden, doch kaum aus listiger Berechnung, sondern weil er selbst völlig dem Geist der Zeit huldigte und ihn voll ernst nahm[89]. Vieles deutet darauf hin, daß er ganz bestimmte realpolitische Pläne verfolgte, wenn sie sich auch in den Rahmen eines heilsgeschichtlichen Schemas fügen mußten. Einmal dürfte ihm die Stärkung des jüdischen Bewußtseins unter den Marannen am Herzen gelegen sein. Doch reichten seine Pläne sicher weiter, das Ziel war offenbar, mit Unterstützung der christlichen Mächte eine jüdische Truppe zu rekrutieren — wie immer er sich deren weiteren Einsatz dachte. Die politischen Verhältnisse in Europa waren für ihn alles andere als günstig, vor allem der Konflikt zwischen Kaiser und Papst machte seine Hoffnungen zuschanden.

Im Unterschied zu David war Salomo Molko ganz und gar homo religiosus. Das Echo, das die beiden gefunden haben, ist aber bezeichnend. Es bezeugt eine Geisteshaltung und ein Weltverständnis, das dann später die erstaunlichen Erfolge der sabbatianischen Bewegung gewährleistete.

III. Das Experiment in Tiberias

Bei David ha-Re'ubeni verhüllte die phantastische Aufmachung den realen Wert seines Unternehmens. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hingegen finden wir einen kolonisatorischen Versuch, dessen ideologische Motivierung man nur vermuten kann.

---

[89] Davids ritualistisch-kabbalistische Praktiken waren durchaus zeitgemäß. Vgl. Josef del Riena von Zefat, der mit seinen Schülern 1522 am Grabe Simon b. Jochajs in Meron magische Riten zur Beschleunigung des Endes durchführte. Der Mißerfolg soll ihn dann zur Apostasie getrieben haben; vgl. A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 33), S. 148f.

[90] C. Roth, The House of Nasi: Donna Gracia, Philadelphia 1947; ders. The House of Nasi: The Duke of Naxos, Philadelphia 1948; J. Harozen,

Don Josef Naśî' aus der begüterten Marannenfamilie der Mendez[90] hatte es am türkischen Hof zu großem Ansehen gebracht und dem Sultan als Berater in den europäischen Angelegenheiten große Dienste geleistet, sowohl unter Suleiman dem Prächtigen wie unter Selim II. (1566—1574). In Anerkennung seiner Verdienste wurde er unter anderm zum Fürsten von Naxos bestellt, und Tiberias, das zu der Zeit unbewohnt war, wurde ihm mit der näheren Umgebung zur Ansiedlung von spanischen Flüchtlingen (Marannen) und zur Gründung eines jüdischen Gemeinwesens zur Verfügung gestellt. Don Josef nahm das Werk alsbald in Angriff und ließ die Stadt aufbauen[91], obwohl sich die Christen und Moslems der Umgebung gegenüber dem Plan äußerst feindselig verhielten. Der Grund dafür dürfte weniger in politisch-wirtschaftlichen Bedenken gelegen sein, als in der Ansicht, daß es aus heilsgeschichtlichen Gründen in Palästina nicht mehr zu einem selbständigen jüdischen Gemeinwesen kommen dürfe, während man jüdischerseits ebenfalls aus heilsgeschichtlichen Gründen dem Aufbau große Bedeutung beimaß[92]. Don Josefs Plan war die Schaffung einer soliden wirtschaftlichen Grundlage, vor allem die Seidenraupenzucht sollte betrieben werden, doch die politische und wirtschaftliche Entwicklung nach dem Tod Sultan Selims (1574) führte zu einer Depression, in der die neue Gründung verkümmerte, zumal Don Josef an Einfluß verlor und infolge seines hohen Alters auch nicht mehr imstande war, sich der Sache noch weiterhin anzunehmen.

IV. Die Kabbalah von Zefat

1. Das realpolitische Experiment von Tiberias paßte im Grunde nicht zum Geist jener Zeit. Wie schon in den letzten Jahrzehnten

---

Dôn Josef Nāśî', bôneh Ṭiberijjāh, Sinai 30, 1952, 195—317; ders., *Dôn Josef Nāśî'*, Tel Aviv 1960; A. Arce, Espionaje y ultima aventure de José Nasi (1569—1574), Sefarad 13, 1953, 257—286.

[91] Vgl. den Bericht bei Josef hak-Kohen (Anm. 64), übersetzt von M. Wiener, Emek habacha, Leipzig 1858, S. 109f.

[92] Belege für die messianische Deutung des Aufbaus durch die Zeitgenossen siehe bei Harozen, a. a. O. (Anm. 90), S. 94f.

wird nun noch mehr nach der metaphysischen Bedeutsamkeit der Zeitereignisse und -umstände gefragt und der unmittelbare Wert der Realität gering geschätzt, der Wirklichkeitssinn zugunsten einer tiefsinnigen, doch selbstversponnenen Spekulation zuliebe aufgeopfert. Auch die Berechnungen mehren sich wieder, wobei die Endzeit häufig für 1575, 1595, 1640 oder 1648 angesetzt wird[93]. Grundsätzlich handelt es sich dabei um nichts Neues, neu ist aber, daß die ganze jüdische Diaspora von dieser Strömung erfaßt wurde und in geistiger Hinsicht somit ein stark einheitliches Gepräge erhielt. Nach der Vertreibung aus Spanien hatten sich in *Jerusalem* und *Zefat* eschatologisch engagierte Kabbalisten zusammengefunden, die verschiedenster Herkunft waren und somit auch ihre Schüler aus allen Teilen der Diaspora bezogen. Diese trugen dann das Erlernte wieder hinaus und schufen so nach und nach eine Art von allgemein anerkannter jüdischer Theologie. Sie galt zunächst der geistigen, beziehungsweise heilsgeschichtlichen Bewältigung der Katastrophe von 1492, brachte aber durch die Verbindung mit der Kabbalah nicht bloß eine Geschichtstheologie, sondern überhaupt ein neues Weltbild hervor, das die Voraussetzung für die Ereignisse des 17. Jahrhunderts bildete[94]. Die besondere Überzeugungskraft der neuen Lehre lag zum großen Teil in ihrem «konservativen» Charakter[95], das heißt in der betonten Wertung des Gesetzesgehorsams und die feindliche Einstellung gegenüber der Religionsphilosophie, in der sich rabbinische und kabbalistische Autoritäten auch früher schon oft fanden. In der Kabbalah von Zefat wurde die heilsgeschichtlich-zeitliche Dimension durch die kosmisch-metaphysisch-räumliche Dimension ergänzt, das irdische Geschehen als Pendant eines metaphysischen Vorganges verstanden, doch noch so, daß ersteres kausal relevant bleibt. Dennoch bedeutete diese Verlagerung des religiösen Interesses einen verhängnis-

---

[93] Siehe A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 33), S. 134 ff., 183 ff.

[94] Diese Zusammenhänge sind erst in den letzten Jahrzehnten aufgedeckt worden, s. zuletzt G. Schalom, *Šabbᵉtaj Sᵉbî* I, Tel Aviv 1957, S. 6 ff.; S. A. Horodetzky, *Ham-mistôrîn bejiśrā'el* III, Tel Aviv 1960.

[95] So G. Scholem, a. a. O. (Anm. 94), S. 15 f.

[96] Vgl. R. J. Z. Werblowsky, Mystical and magical contemplation: The Kabbalists in sixteenth century Safed, History of Religion I/1, 1961, 9—36.

vollen Schritt in die Richtung einer Isolierung der Tatsachen aus ihren natürlichen und geschichtlichen Zusammenhängen und einer spekulativen Neuwertung und Einordnung dieser isolierten Fakten[96]. Die Ideologie gewinnt den absoluten Vorrang vor der Realität — eine Grundvoraussetzung für die Bewegung Šabbetaj Ṣ[e]bi's. Die gesetzliche Praxis hat nun nicht mehr bloß heilsgeschichtliche Bedeutung, sie gewinnt den Charakter ritueller Verrichtungen von theurgisch-magischer Wirksamkeit, verbunden mit dem Gedanken der Verwirklichung wahrer Umkehr. Zunächst bestanden, von den genannten gemeinsamen Zügen abgesehen, ziemliche Unterschiede zwischen den einzelnen Kabbalisten von Zefat, wie etwa Josef Karo[97], Salomo Alqabeṣ[98], Mose Cordovero[99] und andere, das Bewußtsein, im entscheidenden Stadium der messianischen Verwirklichung zu stehen, war aber allen gemeinsam[100].

2. Unter den jüngeren Vertretern der Kabbala von Zefat gewann Isaak Luria Aschkenasi (Hā-'ARI)[101], der von 1534 bis 1572 lebte, die größte Bedeutung. Er pflegte selber nichts schriftlich niederzulegen, nur in den Nachschriften und Werken der Schüler sind uns seine Lehren erhalten. Selbst nach seinem Tod hielten die Schüler, deren bedeutendster Chajjim Vital war, die Lehre des Meisters geheim, da ihnen die Zeit zu ihrer Verbreitung noch nicht würdig erschien. Doch schon gegen Ende des Jahrhunderts begannen einzelne Aufzeichnungen durchzusickern[102], ab 1630 erschie-

---

[97] H. L. Gordon, The Maggid of Caro, New York 1949; R. J. Werblowsky, Joseph Karo, Lawyer and Mystic, London 1962.

[98] S. A. Horodetzky, a. a. O. (Anm. 94), S. 25ff.

[99] S. A. Horodetzky, *Tôrat haq-qabbālāh šäl Rabbî Mošäh Qôrdôvêrô*, Jerusalem 1951[2]; ders., a. a. O. (Anm. 94), S. 58ff.

[100] Im Zuge dieser Bestrebungen wurde von Zefat aus auch versucht, die *S[e]mîḥāh* (Ordination) wieder einzuführen, um die Voraussetzungen für das Sanhedrin der messianischen Zeit (vgl. bEr. 43b) zu schaffen. Der Plan scheiterte aber an Zwistigkeiten mit den Jerusalemern.

[101] S. A. Horodetzky, *Tôrat haqqabbālāh šäl Rabbî Jiṣḥaq 'Aškᵉnāzî-'R"I w[e]Rabbî Ḥajjim Vîṭāl — RḤ"W*, Tel Aviv 1946; ders., a. a. O. (Anm. 64), S. 114ff.; G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich-Frankfurt 1956.

[102] Während einer Krankheit Vitals hat man eine Niederschrift entwendet und nach Jerusalem gebracht, wo sie vervielfältigt wurde. In Europa

nen die ersten Drucke, und alsbald war die Kabbalah von Zefat gleichbedeutend mit der lurianischen Kabbalah, mit der «Theologie» des damaligen Judentums.

Isaak Luria führte das Leben eines Heiligen, fastete viel und hatte häufig ekstatisch-visionäre Zustände. Seinen Schülerkreis versammelte er gern im benachbarten Meron, wo der Überlieferung nach der angebliche Verfasser des Buches Zohar, Rabbi Simon b. Jochaj, begraben ist. An Sabbaten und Festtagen trug Luria ein vierfaches (Tetragramm!) weißes Gewand; wahrscheinlich hielt er sich selbst für den Messias b. Josef[103]. Chajjim Vital, sein vertrautester Schüler[104], hat später diesen Anspruch übernommen[105].

3. Die vorlurianische Kabbalah von Zefat war ein begrifflich-abstraktes System, Isaak Luria hingegen schuf einen *Kunstmythus*, dessen von mythologischen Bildern bestimmte Anschaulichkeit dem Fassungsvermögen der breiteren Schichten weitgehend entgegenkam und zugleich an die Stelle des Systems ein Drama setzte, das zum ersten Male eine universale Sinndeutung für die Existenz des Gottesvolkes in der Diaspora bot[106]. Die Wirkung der neuen Lehre war derart, daß man sich nicht scheute, die Vertreter der älteren Richtung der «Welt des *Tohû*» zuzuordnen, während Isaak Lurias Lehre auf die «Welt des *Tiqqûn*» bezogen wurde, durch die allein das Böse in Gutes verwandelt werden könnte.

Der Inhalt der lurianischen Weltdeutung kann hier nur in groben Zügen umrissen werden. Der Vorgang der Schöpfung wird in üblicher Weise als *Emanation* verstanden, doch nicht so, als ergieße sich das Licht nur in einer Richtung aus seinem Ursprung, es erfolgt vielmehr auch eine gegenläufige Bewegung, in *hitpaššeṭût* und *histallᵉkût*, wobei Restbestände (resîmû) auswärts haften

---

wurde auf diese Weise Jiśrā'el ben Sārôg mit der lurianischen Kabbala vertraut, deren Apostel er dann wurde, indem er sie auf zahlreichen Missionsreisen verbreitete; s. G. Scholem, *Jiśrā'el Sārôg, talmîd hā-'R"I?* Zion 5, 1940, 214—243.

[103] D. Tamar, *Hā-'R"I weha-RḤ"W kᵉmāšîᵃḥ b. Josef*, Sepunot 7, 5724, 169—177; S. A. Horodetzky, a. a. O. (Anm. 94), S. 128.

[104] S. A. Horodetzky, a. a. O. (Anm. 101).

[105] S. o. Anm. 103 und A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 33), S. 183f.

[106] S. die Darstellung bei G. Scholem, a. a. O. (Anm. 94).

bleiben. Aus der Emanation in den Ur-Raum entsteht der *'Ādām haq-qadmôn*, aus welchem die *Sᵉfîrôt* hervorgehen, die gesamtheitlichen Lichter. Aus den Augen des *'Ādām haq-qadmôn* strahlen aber isolierte Einzellichter aus, zu deren Zusammenfassung *Gefäße (kelîm)* nötig sind. Das Böse, das nach der Meinung der meisten vorgegeben ist[107], wird aber erst als solches ausgegrenzt und wirksam, nachdem die *Gefäße zerbrochen* sind *(šᵉbîrat hak-kelîm)* und das Licht unter die *Scherben (qᵉlippôt)* zerstreut wurde. Dieser Vorgang, dem ersten Anschein nach mit der tragischen Urkatastrophe der Gnosis verwandt, wird jedoch teleologisch positiv bestimmt, da durch ihn der Prozeß des *Tiqqûn*, der Wiederherstellung des Urzustandes, eingeleitet wird; die Zerstreuung der Lichtfunken im Bereich der Unreinheit und des Bösen ist also Mittel zu diesem Zweck. Im einzelnen wird all dies mit Hilfe mythischer und manchmal ziemlich kraß anschaulicher Bilder dargestellt. Auf den ersten Blick ist bereits klar, daß es sich hier um eine kosmologisch-mythologische Deutung des jüdischen Diasporaschicksals handelt, dessen empirisch erfahrene Einzelaspekte als vordergründige Erscheinungen eines universalen, den Kosmos wie die Geschichte umfassenden Geschehens ausgewiesen werden. Der kausale Zusammenhang zwischen Einzelhandlung und universalem Heil

---

[107] G. Scholem, Gut und Böse in der Kabbala, Eranos-Jb. 30, 1962, S. 29—67; J. Tišbî, *Tôrat hā-raʿ wᵉhaq-qᵉlippôt bᵉqabbālat hā-'R"I*, Jerusalem 1942.

Vgl. die Auffassung des Aaron Samuel, *Nišmat 'Adām*, Hanau 1617, V, 18a: Das Vergehen Adams hatte zur Folge, daß der böse Trieb, der bislang ein heiliger Engel zur Seite Gottes war, sich mit Unreinem verband, indem er den Schmutz der «Schlange» auf sich zog und so den Scherben *(qᵉlippôt)* Kraft und Macht verlieh. Da wurde der böse Trieb so stark, daß er den Menschen zu überwältigen vermochte. Der «Böse Trieb» — zugleich der Engel des Todes — wird erst bei der Ankunft des Messias gereinigt — der Tod wird verschlungen und zurück bleibt wieder der Engel in seiner Reinheit. Zu beachten ist die Gegenüberstellung Verderbnis durch Adam: Wiederherstellung durch Messias und das Motiv der «Schlange». «Schlange» *(nāḥāš)* hat den selben Zahlenwert wie *māšiᵃḥ* (358), «denn der Messias wird von dem Schmutz der Schlange reinigen». Im Sabbatianismus taucht dann das Motiv vom Messias als der «heiligen Schlange» auf, die mit den bösen Schlangen, den Mächten der *qᵉlippôt*, im Kampfe steht.

war ja schon vor Luria gelehrt worden[108], gewann nun aber noch mehr praktische Bedeutung als vorher, und so wird neben der strikten Erfüllung der Einzelvorschriften auch die *kawwānāh*, die rechte *Intention*, um so mehr hervorgehoben, da sie allein die *dᵉbekût*, die richtige Verbindung zur göttlichen Welt und somit die Wirksamkeit der Handlung verbürgt. Soweit gesehen liegt hier die konsequenteste und weitreichendste Ideologisierung des Gesetzesgehorsams vor. Und doch birgt diese Konzeption in nuce bereits eine andere Möglichkeit in sich. Da die empirischen Maßstäbe ja grundsätzlich der kosmologisch-metaphysischen Sinngebung zuliebe preisgegeben werden, kann eine sinnliche Einzelerscheinung negativen Charakters ja durch die Einordnung in jenen übergreifenden Zusammenhang unter Umständen auch umgewertet werden, im Rahmen des Weltprozesses eine notwendige, teleologisch positiv bestimmte Funktion erfüllen. So zeichnet sich mit dem Verlust des Realitätsbewußtseins auch eine Relativierung der überkommenen Maßstäbe für Gut und Böse ab, eine Erscheinung, die dann im Sabbatianismus auch praktische Folgen zeitigte.

4. Von großer Tragweite war die Verflechtung des Motivs der *Messiasseele* und ihres *gilgûl*, ihrer Wiederverkörperung, mit diesem universalen Heilsgeschehen. Indem ihr dabei im Rahmen des *Tiqqûn* eine entscheidende Funktion zugeschrieben wird, erhält der Messiasbegriff eine Färbung, die sehr an die gnostische Konzeption des «erlösten Erlösers» gemahnt. Und mit der Gegenüberstellung von erstem Adam und Messias, wie sie sich aus der *gilgûl*-Lehre ergab[109], gewann die Messiasgestalt eine *soteriologische* Funktion, die mit der gnostischen und christlichen Erlöserkonzeption grundlegende Strukturelemente gemein hat. Im folgenden Jahrhundert zogen viele, die an der herkömmlichen messianischen Hoffnung verzweifelten, die praktischen Konsequenzen daraus und traten in hellen Scharen zum Christentum über.

---

[108] Die Kabbala vor Zefat hatte kein so betont ethisches Anliegen und wurde auch ziemlich abschätzig beurteilt, nur in der alten Kabbalah (s. G. Scholem, Ursprung und Anfänge der Kabbalah, Berlin 1962), im Kreise von Gerona, bestand eine ähnliche Tendenz.

[109] S. o. Anm. 107.

V. Die Katastrophe von 1648

1. In *Mitteleuropa* hatte das Judentum nicht weniger als andere Volksgruppen unter der Geißel des Dreißigjährigen Krieges gelitten. Die Gemeinden verarmten nicht nur äußerlich, auch das Bildungsniveau sank, was der Verbreitung des Aberglaubens Vorschub leistete. Und selbstverständlich wuchs in diesen Notjahren auch die Sehnsucht nach der endgültigen Erlösung.

2. Die Blüte, die das *polnische Judentum* in den ersten beiden Dritteln des 16. Jahrhunderts erlebt hatte, war mit der Gegenreformation, die außer den protestantischen auch die jüdischen Schulen auszurotten bemüht war, vorüber. Dazu kam mit dem Ende der Jagellonenära (1572) die zunehmende politische Unsicherheit, die sich in vieler Hinsicht nachteilig auswirkte. Wirtschaftlich und soziologisch bestand zwischen Polen und Juden eine Art Symbiose, durch die sich aber andere Völkerschaften benachteiligt fühlten. Daher richtete sich der Haß der Unzufriedenen zwar in erster Linie gegen den polnischen Adel, doch praktisch waren ihm die wehrlosen Juden in erster Linie ausgeliefert. Während des *Kosakenaufstandes 1648—1650* (den sogenannten Chmielnicki-Unruhen) fanden etwa 300 000 Juden den Tod, Unzählige retteten nur das nackte Leben. Der Eindruck, den die Vernichtung des polnischen Judentums in der Gesamtdiaspora hervorrief, ist mit jenem der Vertreibung aus Spanien zu vergleichen. Mit der Kunde über das Unglück und mit den Entronnenen verbreitete sich die Überzeugung, daß Derartiges nur als eschatologisches Ereignis im Rahmen der «messianischen Wehen» begriffen werden könnte. Dieser Schicksalsschlag war um so härter, als das Jahr 1648 ja von vielen als messianischer Termin errechnet worden war, stärkte aber letztlich, wie gesagt, aufs ganze gesehen nur die endzeitliche Erwartung. Die lurianische Kabbala bot zudem eine Möglichkeit, auch diese Katastrophe als vordergründige Einzelerscheinung des umfassenden kosmischen Erlösungsdramas zu verstehen, ermöglichte es, die *Realität* ihrer grausamen Absolutheit zu entkleiden und — zu *mystifizieren*. Daß bei dieser Art der Existenzbewältigung das Urteilsvermögen für Sein und Schein verloren gehen mußte, sahen nur wenige.