

²1947). S. Pines, *The Guide for the Perplexed* (Chicago 1963).

⁷ Übersetzung in I. Husik (Hg.), *Sefer Ha' Ikkarim/ Book of Principles* (Philadelphia 1929).

⁸ Siehe den Essay im gleichnamigen Band von Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Westport 1976) 25, 29, 30 und 36. Siehe auch seinen Essay: *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, im selben Band, vor allem S. 83. Eine mehr harmonisierende Annäherung verfiel D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia 1976) 20–27.

⁹ Eine derartige Allegorisierung sollte später von zwei Seiten her angegriffen werden: Sie tue dem übernatürlichen Charakter der prophetischen Verheißungen Abbruch (so Nachmanides); sie bilde die biblischen Erzählungen um zu einem verschlüsselten philosophischen Traktat, um so die Bibel vor dem Tribunal der Philosophie zu «retten» (Spinoza).

¹⁰ Vgl. die Übersetzung von A. M. Hershman, *The Code of Maimonides, XIV (The Book of Judges)* (New Haven 1963).

¹¹ Maimonides ist hier weniger lapidar, als es scheint. Der Messias wird den Tempel wiederaufrichten und den Opferdienst wiederherstellen. Aber in dem philosophischen Werk «Der Führer der Unschlüssigen» ist das Opfer nicht mehr als ein pädagogisches Mittel, um das Volk, das tief in Abgötterei abgesunken ist, wieder auf den Weg des Monotheismus zu führen. Auch hier ist eine gewisse Spannung bemerkbar.

¹² Die beste Ausgabe des arabischen Originals und drei Übersetzungen ins Hebräische finden sich bei: A. S. Halkin, *Iggeret Teman: Moses Maimonides' Epistle to Yemen* (New York 1985) 91–207.

¹³ Siehe A. S. Halkin, *Iggeret Teman*, Einleitung, S. XII, aaO. (siehe Anm. 12).

¹⁴ Brief nach Marseille. Vgl. J. I. Dienstag, *Introduction: Persons Associated with the Eschatological Teachings of Maimonides*, in: Ders., *Eschatology in Maimonidean Thought* (New York 1983) LXXXIV und XL.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARCEL J. H. M. POORTHUIS

1955 in Hilversum, Holland, geboren. Studierte Theologie an der Katholischen Theologischen Universität Utrecht, wo er mit einer Diplomarbeit in Judaistik abschloß. 1983 schloß er ein Musikstudium auf dem Konservatorium in Hilversum ab. Seitdem ist er in einer Halbzeitstelle Studiensekretär des Katholischen Rates für Israel. Daneben ist er Mitarbeiter der Folkertsma-Stiftung für Talmudwissenschaft in Hilversum und bereitet eine Diplomarbeit über die Talmudkommentare des jüdischen Philosophen E. Levinas vor. Veröffentlichungen: (Zus. mit Th. de Kruijf:) *Abinou, Onze Vader* (Utrecht 1985); *De joodse groeperingen ten tijde van Jezus* (Den Bosch 1989); *Hamer op de rots: Over teksten en hun uitleg in jodendom en christendom* (Hilversum 1989). Anschrift: M.J.H.M. Poorthuis, Katholieke Raad voor Israel, Biltstraat 121, NL-3572 AP Utrecht, Niederlande.

Marcus van Loopik

Der Messianismus des Sabbatai Zewi und die jüdische Mystik

«Ich, der Herr, dein Gott, Sabbatai Zewi», so nannte der Pseudomessias Sabbatai Zewi (1626–1676) sich selbst, er, der während einer kurzen Zeit der Mittelpunkt einer der größten messianischen Bewegungen in der jüdischen Geschichte gewesen war. Viele Abhandlungen über ihn sind historischer und beschreibender Art. Hier jedoch wollen wir vor allem die Wurzeln und Hintergründe seines Denkens freilegen und

die Empfänglichkeit seiner Zeitgenossen für seine messianischen Ansprüche erklären.

Kabbala, Tora und Tradition

Ebenso wie die anderen großen Religionen kennt auch das Judentum mystische Traditionen, für die im allgemeinen die Bezeichnung «Kabbala» gebraucht wird, ein Wort, das von dem hebräischen Verbum «*kabal*» (= empfangen) abgeleitet ist.

Die jüdische Mystik hat im Gegensatz zur nichtjüdischen nur selten persönliche Gotteserfahrung zum Inhalt. Jüdische Mystik ist mehr das geistige Erbgut einer historischen Gemeinschaft als ein persönliches Zeugnis. Das Streben nach mystischer und persönlicher Erfahrung und nach der Vereinigung mit Gott, in späterer Terminologie das «An-Gott-Haften» (*debekut*) genannt, bildet zwar einen unverzichtbaren Teil der jüdischen Mystik, aber auch nicht mehr als dies. Zum größeren Teil widmet sich diese Praxis der mystischen Exegese der Heiligen Schrift,

der Theosophie, der Kosmogonie und der esoterischen Erkenntnis und visionären Beschreibung der himmlischen Welt.

In der Zeit der Entstehung des Talmuds (0–500 nach Christus) waren die meistgebrauchten Begriffe zur Bezeichnung der jüdischen Mystik *ma 'ase berešit* (das Erforschen der Geheimnisse des Schöpfungsprozesses mit dem Buch Genesis als Ausgangspunkt) und *ma 'ase merkaba* (die Beschreibung von Gottes Thron und Aufenthaltsorten mit dem ersten visionären Kapitel des Propheten Ezechiel und dem sechsten Kapitel des Propheten Jesaja als Ausgangspunkt). Die Beziehung der jüdischen Mystik zur Offenbarung auf dem Sinai erhellt aus der engen Verbindung zwischen den literarischen Quellen der jüdischen Mystik und der Schriftexegese. Alte talmudische Begriffe für mystische Traditionen sind *sod* (die verborgene Bedeutung der Tora), *razej tora* (die Geheimnisse der Tora) und *sitrej tora* (die Tiefen der Tora). Mystiker werden *ba 'alej sod* (buchstäblich = «Besitzer des Geheimnisses») genannt.

Die mystische Praxis der Abkehr von der Welt der materiellen Vorstellungen, um dadurch Gott näher zu sein, ist immer verbunden geblieben mit der jüdischen Tradition im ganzen und in nicht unbeträchtlichem Maß auch mit der Halacha, das heißt mit der Kenntnis und dem Halten der Gebote (*mišwot*). Wer kabbalistische Meditation betreiben will ohne eine gediegene Kenntnis der Grundlagen der jüdischen Mystik in der Tora gleicht jemandem, der ohne Flügel zu fliegen versucht¹. Das wichtigste Kennzeichen des jüdischen mystischen Weges ist, daß man auf ihm keinerlei Fortschritt machen kann ohne eine entsprechende Disziplin in der Welt des Handelns und ohne die von Gott geoffenbarten Gebote zu befolgen. Die sieben himmlischen Paläste, in die der Mystiker uralten Traditionen zufolge bei seinem Aufstieg zum himmlischen Thron nacheinander eintrifft, werden schon früh mit dem Pfad der Tugenden identifiziert².

Untere Welt und obere Welt

Ein zentraler Gedanke in der jüdischen Mystik ist die Entsprechung zwischen der himmlischen und der irdischen Wirklichkeit. Alles, was auf Erden ist, bildet eine Widerspiegelung der oberen, himmlischen Welt³. Diese Entsprechung

beruht auf einem Grundmuster, das Himmel und Erde gemeinsam haben und das zusammenhängt mit der mystischen und verborgenen Bedeutung der Tora. In rabbinischen Traditionen wird die Tora als das Werkzeug, mit dem die Welt erschaffen wurde, beschrieben. Als Gott seine Welt erschuf, schaute er zuerst in die Tora, ebenso wie ein Architekt, bevor er an die Errichtung eines Bauwerkes geht, zuerst seinen Bauplan zu Rate zieht⁴. Der Kernpunkt dieses Gleichnisses ist, daß das gesamte Universum auf einer religiösen, ethischen und rituellen Ordnung gründet, die zusammenhängt mit Gottes Wesen und die von Gottes Willen erfüllt ist. Die Erfahrung, daß alles vom Oberweltlichen durchdrungen ist, ist bestimmend geworden für das Lebensgefühl der Kabbalisten. Die Vorstellung von der Tora als der Grundlage der Welt wird für die Mystik zum Anknüpfungspunkt schlechthin, um über Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung zu spekulieren. In der Mischna (von Rabbi Jehuda ha-Nasi, ca. 210 n. Chr., redigierte Ausgabe: M'Abbot V,1) findet man eine Aussage, mit der die Grundlage für viele spätere mystische Spekulationen gelegt ist: «Durch zehn Worte (*ʿasarah ma ʿamarot*) wurde die Welt erschaffen. Und was will die Heilige Schrift uns damit lehren? Konnte die Welt nicht durch ein einziges Wort geschaffen werden? Dies aber ist geschehen, um von den Übertretern der Gebote, welche die Welt, die durch zehn Worte geschaffen wurde, zunichte machen, (umso mehr) Genußtuung fordern zu können, und um die Gerechten, welche die Welt, die durch zehn Worte geschaffen wurde, in Stand halten, (umso mehr) belohnen zu können.»

Die Welt ist auf eine sittliche Ordnung gegründet, und wer diese zunichte macht, läßt eine schwere Schuld auf sich. Damit stellt sich natürlich die Frage, welches die wahre Art dieser Ordnung sei und welches die zehn Worte dieser Tradition zufolge seien. In einer dem Rab (=Rab Abba ben Aibu, Babylonien, 3. Jahrh.) zugeschriebenen Auslegung⁵, die möglicherweise mit mystischen Ideen verwandt ist, werden die zehn Worte mit göttlichen Eigenschaften (*middot*)⁶ gleichgesetzt. Die *middot* (= Eigenschaften) Gottes werden später wohl auch als personifiziert⁷ verstanden, und man stellt sie sich vor als intermediäre Phasen der Erschaffung der sichtbaren Wirklichkeit. Sie bilden die Archetypen der Schöpfung. In mystischen

Schriften wie *Sefer Ješira* (Buch der Schöpfung)⁸ *Sefer ha-Bahir* (Buch des Scheinenden Lichtes)⁹ und *Sefer ha-Zohar* (Buch des Glanzes)¹⁰ sind diese Ideen weiter ausgearbeitet worden. Die emanieren göttlichen Eigenschaften werden *sefirot* genannt, ein Name, der ursprünglich wahrscheinlich «Zahlen» bedeutet, später jedoch die Bedeutung «Ausstrahlungen» (Emanationen) erlangte¹¹.

Anders als in neuplatonischen Vorstellungen bilden die *sefirot* keine echte Hierarchie. Ihre dynamische Beziehung untereinander steht für die symbolische Beschreibung von Prozessen, die einen Teil von Gottes Wesen ausmachen. In ihren wechselseitigen Beziehungen werden die *sefirot* abgebildet in Form eines umgekehrten Baumes (mit den Wurzeln im Himmel) und in späteren Traditionen vor allem als ein transzendentes menschliches Wesen, als der «Adam Kadmon» (der vorweltliche Mensch, als dessen Widerspiegelung unsere gesamte materielle Wirklichkeit und namentlich der Mensch zu verstehen ist).

Eine Verbindung mit der Welt des menschlichen Handelns kommt zustande durch die Vorstellung, daß die Entsprechung zwischen oben und unten nicht statisch ist, sondern daß beide Welten sich in fortdauernder Interaktion befinden. Diese Interaktion wird bestimmt durch die Tora. Jeder Buchstabe der Tora ist mit der Struktur der irdischen und himmlischen Wirklichkeit verbunden, und das Halten der Gebote, Gebet und Studium haben unmittelbare Folgen für die Harmonie in der Welt der *sefirot* und damit mittelbar auch auf deren irdische Widerspiegelung. Mystik und Befolgen der Gebote gehen hier Hand in Hand.

Mystik und Messianismus

Jüdische Mystik ist nicht bloß eine Flucht aus Schmerzen und Beschränkungen der veränderlichen und vergänglichen Geschichte hinein in die vollkommene, unvergängliche und unveränderliche Welt des Geistes. Obwohl der jüdische Mystiker Trost sucht in der Nähe zu Gott und zeitweise wegblickt von den blutigen Schrecken der Geschichte, sein Auge nach innen richtet in sich selbst und auf das «Im Anfang» und auf das, was «oben» ist, bleibt er ein Bewohner der Erde und mit seinem Leib als einem Organ verbunden mit der geschichtlichen Gemeinschaft. Er

studiert die Halacha, in der die historischen und gesellschaftlichen Richtlinien für das Funktionieren dieser Gemeinschaft gegeben sind. Er ist Teilhaber des messianischen Verlangens, und zusammen mit seinem Volk erwartet er die Erlösung der Welt und die Rückkehr seines Volkes nach *Ereš Jišrael*. Von altersher sind jüdische Mystik und messianisches Verlangen aneinandergekoppelt gewesen. Der Mystiker richtet seine Augen nicht bloß nach oben und auf den Beginn der Schöpfung, sondern auch auf das Ende der Zeiten und auf die Zukunft Israels¹².

In einer Reihe mystischer Überlieferungen über eine meditative Reise des Mystikers in den siebenten Himmel und zu Gottes Thron wird Ausschau gehalten nach der künftigen Rückkehr Israels aus der Diaspora und auf den Wiederaufbau des Tempels¹³. Die Welt der *sefirot*, der emanieren göttlichen Eigenschaften, ist keine statische Welt, sondern die Widerspiegelung des irdischen und geschichtlichen Prozesses der Erlösung.

Die Denkwelt des Jišchak Luria und des Sabbatai Zewi

Wir haben festgestellt, daß die Ausrichtung auf messianische Zukunftserwartungen immer ein Wesensmerkmal jüdischer Mystik gewesen ist, obwohl sie nicht deren Achse war, um die sich alles drehte. In Jišchak Lurias Lebenswelt im 16. Jahrhundert rückte die messianische Sehnsucht dennoch in das Zentrum der mystischen Reflexion. Die Vorstellungen Jišchak Lurias, dieses großen Mystikers aus dem Kreis um Safed¹⁴, erfüllten auch die Denkwelt des messianischen Mystikers Sabbatai Zewi. Eine summarische Beschreibung der Lurianischen Kabbala und einige historische Anmerkungen sind erforderlich, um das Leben und die Denkwelt Sabbatai Zewis greifen zu können.

Besondere Ereignisse im 16. Jahrhundert gaben einen neuen Impuls für messianische Reflexionen. Im Jahr 1492 wurden die Juden aus Spanien vertrieben — in einem Jahr, für welches gerade die Erlösung erwartet wurde!¹⁵ — und im Jahr 1498 aus Portugal. Große Zahlen von Flüchtlingen aus diesen Ländern zerstreuten sich über die nordeuropäischen und mediterranen Länder, und sie integrierten sich in andere jüdische Gemeinschaften, wobei sie ein großes Erbgut an philosophischen und vor allem my-

stischen Traditionen mitbrachten. Von dieser Zeit an wird der Einfluß der Kabbala auf alle jüdischen Gemeinschaften spürbar. In der Welt der Kabbala wurden nun die Akzente anders gesetzt. Die Anschauung und Beschreibung ewiger und höherer Wirklichkeit wird nun enger und auf stärker durchdachte Weise mit apokalyptischen und messianischen Interessen verbunden¹⁶.

Ein Vorläufer dieser Entwicklung der Mystik war der aus Spanien stammende Mosche Cordovero (1522–1570), einer der großen Mystiker, die zum inneren Kreis von Mystikern in dem Örtchen Safed in Nordisrael, welche die «Chaberim», die Verbündeten, genannt wurden, gehörten. Mosche Cordovero entwickelte auf eine sehr durchdachte Weise eine Reihe von Übungen in mystischer Meditation, mit der der Mensch als Mikrokosmos in seinem Denken, Handeln und Reden die göttlichen Eigenschaften in sich selbst gegenwärtig machen kann und zu innerer Ruhe und Harmonie kommen kann. Diese Harmonie führt zu Demut und Selbstverleugnung und bildet die Vorbereitung auf eine meditative Annäherung an Gott. Angesichts dessen, daß die Eigenschaften im Menschen der Welt der *sefirot* entsprechen, bewirkt der Mystiker in seinem Tun und Lassen zugleich Harmonie und Integration in der transzendenten Welt der *sefirot* und in der gesamten Schöpfung. Tatsächlich wird hier nicht unterschieden zwischen dem Alltagshandeln und der Meditation¹⁷.

Die Ideen des Mosche Cordovero trugen reichliche Frucht im Denken seines großen Zeitgenossen Jischak Luria (1535–1572), der auch nach Safed kam. Dieser schuf in der Anlage seiner praktischen Meditationen ein ganz eigenes System von Konzentrationsübungen (*kawwanot*) für das Gebet und das Alltagsleben und gab der mystischen Erfahrung eine allumfassende «messianische» und dynamische Bedeutung. Bei Luria wurde die praktische Ausrichtung auf die Förderung des Erlösungsprozesses durch Handeln, Gebet und Studium in den Mittelpunkt der theoretischen Reflexion gerückt, und zwar mit Hilfe des Begriffes «*tikkun*» (= Wiederherstellung, Restauration)¹⁸. Dadurch erlangte bei Luria das kabbalistische Denken als ganzes eine messianische Orientierung. Der kennzeichnende Unterschied zwischen der Lurianischen Mystik und der älteren kabbalistischen Mystik besteht darin, daß dort, wo in der

letzteren den göttlichen Emanationen ein mehr statischer Charakter zuerkannt wird, die Emanation in der Lurianischen Kabbala einen stark dynamischen Charakter hat¹⁹.

Im Lurianischen Denken wird die gesamte sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit als ein messianischer Prozeß erfahren. Die Welt der *sefirot*, die als das himmlische Urbild dient für die aus dem Nichts geschaffene irdische Wirklichkeit, ist entstanden, nachdem der Unendliche sich auf einen Punkt in sich selbst zurückgezogen hatte.

Dieser Prozeß der Kontraktion Gottes wird *šimšum* (Zurückziehung, Eingrenzung) genannt. Durch die Vorstellung vom *šimšum* ist es möglich, die Schöpfung als einen Prozeß in Gott und gleichzeitig als eine selbständige Wirklichkeit gegenüber Gott zu verstehen. In dem innerhalb Gottes durch Selbstkonzentration entstandenen «Raum» erfolgte dann die Emanation der oberen Welt der *sefirot*. Im ursprünglichen Denken Lurias ist diese Emanation ein Reinigungsprozeß in Gott, der dadurch von den «Wurzeln des Gerichts», von Merkmalen einer bösen Wirklichkeit, gereinigt wird. Nicht Offenbarung, sondern Zurückziehung und Verborgenheit bilden den wirklichen Beginn von Gottes schöpferischem Nach-außen-Hervortreten. Diese mystische Vision schließt an die stark emotionale Erfahrung von Gottes Verborgenheit und Abwesenheit in der Geschichte an und bietet Trost durch die Einsicht, daß die Verborgenheit Gottes der Schöpfung inhärent ist.

Während des Schöpfungsprozesses vollzog sich jedoch eine Katastrophe, die *šebira*, das «Zerbrechen der Gefäße». Die Welt der *sefirot* konnte der Kraft der göttlichen Emanation nicht widerstehen, und die «Gefäße», die dem emanieren Licht «Form» geben sollten, zerbrachen eines nach dem anderen. Die Harmonie der Welt der *sefirot* wurde gestört und im Zusammenhang damit auch die Harmonie des heiligen Namens Gottes, des Tetragramms. Solange die verlorene Einheit von Gottes Namen nicht wiederhergestellt sein wird, muß Israel in der Verbannung bleiben. Durch die Bruchstellen strömte das Licht, das die «Gefäße» nicht halten konnten, zurück, und es entstand ein schier unüberbrückbarer Abstand zwischen dem Unendlichen (Gott in seiner äußersten Unbegreiflichkeit) und der geistigen und irdischen Wirklichkeit.

Der Mensch lebt in einer gebrochenen Welt. Heilige Funken des göttlichen Lichtes stürzten infolge des Zerbrechens der «Gefäße» hernieder in die Welt der materiellen Schöpfung und werden gefangen gehalten von den «Schalen», die aus den Scherben der «Gefäße» und den aus Gott ausgesonderten bösen Mächten entstanden sind. Als Folge einer kosmischen Katastrophe ist die Harmonie der oberen Welt gestört, und damit auch die Harmonie der sichtbaren Wirklichkeit. Obwohl der Fall Adams — der zugleich Modell steht für jeden versagenden Menschen — die Gebrochenheit der Schöpfung vergrößert, übertrifft die ihr vorausgehende Gebrochenheit zugleich auch die menschliche Verantwortung an Gewicht. Die Gebrochenheit ist Gottes Schöpfung inhärent und zugleich ein Auftrag, den Prozeß der Reinigung mit zur Vollendung zu bringen. Hier erhalten Leiden und Verbannung ihren Sinn und ihre tiefe Bedeutung.

Es ist ein Prozeß von *tikkun* (Wiederherstellung) in der oberen Welt im Gang, und es liegt in der Verantwortung des Menschen, mit dem Einfluß, der vom menschlichen Handeln auf die obere Welt ausgeht, den Prozeß der Erlösung zu einem guten Ende zu bringen. Zugleich mit der Wiederherstellung der oberen Welt und der Wiederherstellung des Namens Gottes und der Heilung des Bruches zwischen der *Schekina* (Gottes Anwesenheit auf Erden) und ihrem Ursprung werden Gottes Wille und schöpferische Macht auch die sichtbare Wirklichkeit wieder ungehindert durchstrahlen können und werden das Leiden der Menschheit und die Verbannung Israels zu Ende gehen. Israels Verbannung wird in der Mystik des Jischak Luria als ein Auftrag an Israel verstanden, in die tiefsten Niederungen hinabzusteigen und Gottes verbannte Lichtfunken aus ihren unreinen Fesseln zu befreien. Damit vollzieht Israel einen göttlichen und kosmischen Läuterungsprozeß.

In dieser Sicht stellt nicht die Person des Messias einen ausschlaggebenden Faktor auf dem Weg zur kosmischen Erlösung dar; umso mehr aber tut dies jede menschliche Tat, die der Schekina hilft, die in die untere Welt versunkenen und gefallenen göttlichen Lichtfunken und sich selbst zu befreien. Der Messias wird erst kommen, sobald das Gute mit Hilfe Israels das Böse in der Welt überwunden hat²⁰. Mit den Worten von Gershom Scholem: «Das Kommen des Messias bedeutet für Luria nicht mehr als die Unter-

schrift unter ein Dokument, das wir selber schreiben.»²¹ Die Seele des Messias wird erst geboren bei der Wiedervereinigung der durch einen kosmischen Bruch voneinander geschiedenen *sefirot*. In der späteren durch Luria beeinflussten Kabbala — bei Sabbatai Zewi — findet man dagegen den auf der Vorstellung eines der oberen Welt entsprossenen Wesens des Messias aufbauenden Gedanken ausgearbeitet, da allein der Messias imstande sein wird, die letzten und am tiefsten gesunkenen Funken aus ihrem Exil zu befreien. So wird sein Beitrag im Erlösungsprozeß als unverzichtbar gedeutet.

Sabbatai Zewis Leben und Denken

Der Dreißigjährige Krieg im 17. Jahrhundert forderte Unmengen von Opfern und brachte eine bisher nie gekannte Verarmung mit sich. Wo es wenig zu verteilen gibt, nimmt der Haß gegen Fremde zu. Es entstand eine bittere wirtschaftliche Konkurrenz unter den christlichen Handwerkszünften und Gilden, aus denen die Juden ausgeschlossen waren. Die Atmosphäre von Haß und Mißgunst führte zu Pogromen in Frankfurt (1614) und Worms (1615). In den Jahren 1648 und 1649 wurde ein Aufstand der Kosaken unter der Führung des Hetmans Chmielnitzki, der von den Tataren unterstützt wurde, mit Morden und Plünderungen zu einer wahren Geißel für die Juden in Polen. Sie wurden dabei zu Opfern des Hasses, der aufgrund der Ausbeutung durch die Feudalherren entstanden war, an der die Juden aber letztendlich keine Schuld hatten. In diesem Jahrhundert hatten Magie und Wahnvorstellungen Hochkonjunktur, und dies war ein günstiges Klima dafür, daß der Glaube an den Pseudomessias Sabbatai Zewi ins Kraut schießen konnte. Die Saat messianischer Hoffnung fiel in das dunkle, aber fruchtbare Erdreich einer verzweifelten Diaspora, um dann in bisher ungekanntem Maße zu wachsen und Früchte zu tragen.

Obwohl wir hier vor allem über die religiösen Hintergründe der Sabbatai-Bewegung sprechen wollen, wollen wir doch *en passant* einige biographische Randbemerkungen anbringen, weil Leben und Denken Sabbatai Zewis eine untrennbare Einheit bilden.

Sabbatai Zewi wurde im Jahr 1626 in Izmir geboren. Schon in früher Jugend erwarb er sich großes halachisches Wissen, und im Alter von

achtzehn Jahren erhielt er den offiziellen Titel eines *hakam*, eines Weisen²². Es zeigte sich bei ihm aber auch schon früh eine manisch-depressive Psychose, die ihn bis an sein Lebensende immer wieder hin- und herreißen sollte zwischen Perioden ekstatischer Überschwenglichkeit und Perioden der Depression, in denen er sich in die Stille zurückzog. Diese dermaßen abwechselnden Perioden werden von seinen Schülern beschrieben als Zeiten göttlicher Begeisterung und Prophetie, die sich abwechseln mit Zeiten der Verborgenheit, in denen er den Kampf aufnahm mit den kosmischen bösen Mächten, um so die verbannten göttlichen Funken zu erlösen.

1648, in dem vom Zohar vorausgesagten Jahr des Kommens des Messias, machte Sabbatai sich für die Wissenden erstmals als — zumindest — der einzige Herold der Erlösung Israels bekannt, indem er in aller Öffentlichkeit das Tetragrammaton (JHWH) aussprach²³, ein Akt der symbolischen Wiedervereinigung der seit dem Beginn von Israels Exil voneinander getrennten Buchstaben des Namens Gottes. Sabbatai behauptet, eine einzigartige Beziehung zum «Gott Israels» zu haben und durch seine visionären und prophetischen Gaben teilzuhaben an dem «*sod ha-Elohut*», dem göttlichen Geheimnis.

Ein wohl sehr auffallendes Element in seiner durch prophetische Eingebungen gesteuerten Lebensweise bildeten seine sogenannten *ma'asim zarim*, seine «befremdlichen Handlungen», Handlungen, die im Widerstreit mit der Halacha standen und zu denen Sabbatai Zewi sich auf zwanghafte Weise durch höhere Eingebungen verpflichtet fühlte. Aufgrund seines anstoß-erregenden Verhaltens wurde er um das Jahr 1651 durch die Leiter der jüdischen Gemeinde aus Izmir vertrieben. 1662 kam er nach langen Jahren des Umherschweifens nach Jerusalem, und nach einem einige Jahre dauernden Aufenthalt in Kairo traf er 1665 mit Abraham Natan ben Elischa Chajjim Aschkenazi, besser bekannt unter der Kurzfassung seines Namens Natan von Gaza, zusammen.

Diese Begegnung mit dem Propheten von Gaza, der dem Hörensagen nach die geheimen Wurzeln jeder Seele bloßlegen konnte, sollte bestimmend werden für das Entstehen einer messianischen Bewegung, die große Teile des Judentums ebensosehr in Ekstase wie in bittere Enttäuschung versetzen sollte. Sabbatai reiste nach

Gaza, um sich dort wie so viele andere auch durch den Propheten die Geheimnisse seiner Seele enthüllen zu lassen und um die zerbrochene Beziehung zu seinen geistigen Wurzeln wiederherzustellen. Schon vor seiner Ankunft empfing Natan eine Vision, in welcher er sah, daß der Name Sabbatai Zewis in die himmlischen Sphären als der Name des Messias eingraviert stand. Aufgrund dieser Erfahrung trachtete er danach, Sabbatai von seiner messianischen Erlösungsaufgabe zu überzeugen. Dies gelang, denn am siebzehnten Siwan des Jahres 1665 rief Sabbatai sich selbst zum Messias und Erlöser Israels aus. Diese Ausrufung bildete den offiziellen Beginn der Sabbatai-Bewegung. Das Gerücht davon verbreitete sich in Windeseile, erst im Osten und danach auch im Westen. Die Zeit war reif dafür.

Ende 1665 schrieb Natan von Gaza einen Brief an Rafael Josef, den Führer der Juden in Ägypten. Dieser Brief kann als das Manifest der Sabbatai-Bewegung schlechthin betrachtet werden. Im ersten Teil des Briefes versicherte der Schreiber, die Menschheit steht, auf der Schwelle zu einer neuen Zeit, in welcher der Flügelschlag der kommenden Welt schon zu hören sei. Seiner Überzeugung nach war die Zeitspanne der Lurianischen *kawwanot* (der mit besonderer Intention verrichteten Gebete und mit besonderer Intention erfüllten Gebote) beendet. Die transzendente Wiederherstellung der Welt der *sefirot* war ja nun beinahe vollendet, und der Durchbruch der Erlösung hing nun bloß noch von der letztendlichen Tat des Messias ab. Neu war die Vorstellung, daß der Lurianische Prozeß des *tikkun* mittels Gehorsam gegen die Tora nicht mehr die gesamte transzendente obere Welt zur Erlösung führen könne, sondern nur deren obere Hälfte. Die untere Hälfte und die Welt der Schöpfung können nur befreit werden durch den Messias selbst, dessen (göttliche) Seele schon vom Beginn von Gottes *simsum* (Selbstzurückziehung, Selbsteingrenzung) an zu den tiefsten Regionen abstieg, um sich dort mit den Mächten des Bösen zu messen. Der Messias muß sich selbst reinigen, um die am tiefsten gesunkenen heiligen Funken zu befreien, und er ist deswegen nicht der Herrschaft der Tora unterworfen.

Natan unterteilte die Weltzeit in drei Teile: 1. die Arbeitswoche von sechs Werktagen und die Zeitspanne der *šebira* (des kosmischen Zerbrechens) und des notwendigen *tikkun* (der Wie-

derherstellung durch die mit entsprechender Intention vollzogene menschliche Tat); 2. *ereb šabbat*, die Zeit, die unmittelbar dem Sabbat vorgeht und die eine Übergangsperiode und Zeit der Dämmerung darstellt zwischen der Zeit des Exils und 3. der Zeit der wirklichen Erlösung, dem Sabbat. Mit dem Sabbat ist der Tag der Ruhe und der Erlösung angebrochen. Die Zeit Sabbatais stellt jene Übergangsperiode dar, in welcher der Sabbat selbst noch nicht begonnen hat, in der aber die Arbeit der Woche nicht mehr in vollem Umfang verrichtet werden muß. Wer noch immer an den *karwanot* festhält, muß als jemand betrachtet werden, der bei Sabbatanbruch noch Arbeit verrichtet. Das wichtigste Kriterium für die Beurteilung des Menschen liegt nun nicht mehr in seinen Taten, sondern in seinem messianischen Glauben, der nichts anderes ist als der Glaube an das erlösende Handeln des Sabbatai Zewi. Nur die Gläubigen (*ma aminim*), so nennen sich die Gefolgsleute Sabbatais, werden teilhaben an der kommenden Welt. Dies alles bedeutet eine dem rabbinischen Judentum wesensfremde Spiritualisierung und Individualisierung des nationalen messianischen Zukunftsideals, da ja ganz Israel nach traditioneller Auffassung an der kommenden Welt teilhat²⁴.

In der Kabbala ist es gängige Auffassung, daß das Wesen des Messias aus der oberen Welt her stammt und daß er dieselbe Seele besitzt wie Adam, David und Mose. Die Konsonanten des Namens Adam (Aleph, Daleth, Mem) verweisen schon auf die Einheit dieser drei Personen. Bemerkenswert ist, wie diese Idee von dem übernatürlichen Wesen des Messias, dessen Seele als aus der Welt der *sefirot* entsprossen verstanden wird, damit er die letzten verbannten Funken der Schekina befreie, entarten konnte zur Vergöttlichung eines sich mit dem Messias identifizierenden Menschen. Aus Andeutungen in seiner Korrespondenz wird deutlich, daß Sabbatai Zewi sich identifizierte mit dem in einer menschlichen Person inkarnierten «Adam Kadmon», der in der mystischen Tradition das Symbol ist für den sich in der Schöpfung manifestierenden Gott²⁵.

Bemerkenswert ist auch, wie die in der jüdischen Mystik geläufige Idee der Enthüllung einer tieferen mystischen Auslegung der Tora in der messianischen Periode des Sabbatai Zewi zu einem mehr oder minder antinomistischen Ver-

halten entartete²⁶. Dies bedeutete einen unerhörten Bruch mit der traditionellen jüdischen Mystik. Gerade in den «befremdlichen Taten» der Gesetzesübertretung sah Sabbatai Zewi ein Mittel zum «*tikkun*». Namentlich dieser antinomistische Aspekt der religiösen Vorstellungen Sabbatais erklärt die lange währende Anziehungskraft dieser Bewegung²⁷. Im Jahr 1666 sprach Sabbatai selbst diese Segensformel: «Gesegnet seist du, Herr, der du das Verbotene erlaubst.»²⁸

Zunächst wurden die verbotenen Taten ausdrücklich bloß dem Messias selbst zugestanden, wie etwa in einem antinomistischen Traktat des Abraham Miguel Cardoso²⁹. Im kleinen Kreis wurden Gesetzesübertretungen schon zu Lebzeiten von Sabbatai selbst propagiert³⁰, aber schon bald entstanden hier und da größere Gruppen, in denen der Antinomismus als allgemeine Praxis eingeführt wurde. So predigte in der Türkei Jakob Querido als vermeintlicher Besitzer der Seele des Messias Ben Josef Gesetzlosigkeit und Immoralität. Die Neigung zu Gesetzlosigkeit kulminierte in der offen antinomistischen Bewegung um Jakob Frank (1726–1791). Diese Bewegung hatte vor allem Einfluß auf Gruppierungen in den Balkanländern.

Am 15. September des Jahres 1666 wurde Sabbatai Zewi von Sultan Mehmed IV. vor die Wahl gestellt, entweder zu sterben oder zum Islam überzutreten. Mit Sabbatais Übertritt zum Islam hoffte der Sultan der politischen Unruhe, die dessen Auftreten verursachte, ein Ende zu machen. Und überdies hoffte er, große Gruppen von Juden zusammen mit dem ihnen persönlich unbekanntem verehrten Ekstatiker zum Islam bekehren zu können. In Wirklichkeit blieb dieser aber dennoch Mittelpunkt der jüdischen messianischen Bewegung, und er versetzte die Gemüter durch zahlreiche prophetische Eingebungen bis an sein Lebensende in Aufruhr.

Bis weit in das 18. Jahrhundert haben die Ideen und Ansprüche des schließlich zum Islam übergetretenen Sabbatai Zewi und die Verehrung seiner Person ihre Wirksamkeit behalten. Dies war dadurch möglich, daß Natan von Gaza Sabbatais Übertritt zum Islam als einen notwendigen Abstieg in die tiefsten Niederungen der Wirklichkeit deutete, den er habe vollziehen müssen, um auch die letzten gefallenem göttli-

chen «Funken» zu befreien³¹. Sein Tod zu einem Zeitpunkt, in dem die Erlösung noch nicht geschichtliche Wirklichkeit geworden war, wurde von Natan gedeutet als eine bloß zeitweilige Verborgenheit und als ein Rückzug des Messias in die Welt der *sefirot*. Sein Tod wurde damit zu einer Vervollständigung seiner Vergöttlichung. Namentlich in Deutschland und Polen zeigte sich der Erfolg dieser Rationalisierung der Abtrünnigkeit Sabbatais, wie die Propheten und Pseudomessiasse aus dem Geist des Sabbatai, die dort auftraten, beweisen.

Die ansteckende Kraft und die Überlebensfähigkeit der Bewegung des Sabbatai Zewi ist nur zu erklären aus dem großen Nachdruck, den die Lurianische Kabbala auf die menschliche Initiative gesetzt hatte. Ihre Anhänger trachteten danach, durch das Studium mystischer Werke, durch Gebet und Askese den Prozeß des *tikkun* zu beschleunigen. Die eigentliche Triebfeder dabei war die Erfahrung, nicht willenlos den Umständen ausgeliefert zu sein, sondern durch eigene Initiative einen Durchbruch im Prozeß der Erlösung bewirken zu können. Die Erlösung war jetzt nicht mehr etwas für die ferne Zukunft Verheißenes, sondern ein Geschehen, das in die eigene Reichweite geholt werden konnte.

Obwohl wir hier keine historische Beziehung unterstellen möchten, drängt sich doch ein Vergleich mit christlicher Theologie auf. Auch in ihr wird eine historische Person mit messianischen Ansprüchen vergöttlicht, und auch in ihr

werden die bindenden Verpflichtungen der Tora und der mündlichen Tradition verneint. Auch die Theologie im Umkreis des Sabbatai sucht nach Erklärungen für sein Verhalten, seinen Tod und das bisherige Ausbleiben der historischen Erlösung. Die Antworten, die das Christentum — das eine Weltreligion geworden ist — auf die Fragen nach Leben und Tod Jesu gab, bedeuteten namentlich aufgrund der veränderten Einstellung gegenüber Tora und mündlicher Tradition eine Distanzierung vom jüdischen Stamm, aus dem es hervorgegangen war.

Die Sabbatai-Bewegung konnte innerhalb des rabbinischen Judentums, das grundsätzlich an der Autorität von Heiliger Schrift und Tradition festhält, nicht überleben. Die Bewegung war dazu verdammt, als eine pseudomessianische Bewegung unterzugehen, deren Ideen zwar den Ideen der jüdischen Mystik entsprossen waren, dann aber im Streit um das Wesen der traditionellen jüdischen Mystik umgebogen wurden. Die traditionelle Verbindung mit der Halacha wurde ja von Sabbatai und seinen Anhängern außer Kraft gesetzt, und der Messias wurde vergöttlicht. Was die Sabbatai-Bewegung mit der traditionellen messianischen Zukunftserwartung gemeinsam hatte, war deren nationales Element: das über Jahrhunderte hin gehegte Verlangen, in das Land Israel zurückzukehren, und der Glaube — ungeachtet gewisser Äußerungen von Antinomismus —, durch Umkehr und Gebet dazu beitragen zu können.

¹ Dieser Vergleich stammt von P. Epstein, *Kabbalah. The Way of Jewish Mystic* (Boston/London 1978; Neuaufgabe 1988) Einleitung XVII.

² Zur Merkaba-Mystik siehe: Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Frankfurt a.M. 1980) 2. Kapitel: Merkaba-Mystik und jüdische Gnosis, 43–86. Scholem datiert das Entstehen dieser Interpretation in das 3. Jahrhundert; siehe: G. Scholem, Art. Kabbalah, in: *Encyclopaedia Judaica* X, Sp. 505. Die Beziehung zwischen Mystik und Halacha erhellt vor allem aus den Forderungen, die in alten mystischen Schriften an den Mystiker gestellt werden; siehe z.B. eine Passage aus *Hejkalot Rabbati* (die Datierung von *Hejkalot*-Texten, d.h. einer Anzahl von Texten mit der Beschreibung von Gottes himmlischen Palästen [= *hejkalot*] ist umstritten, aber es ist sicher, daß ihr Inhalt auf die ersten Jahrhunderte zurückgeht; vgl. zur Datierungsproblematik: D. Halperin, *The Face of the Chariot* (Tübingen 1988) 9. Kapitel; hebr. Text in: A. J. Wertheimer, *Battei Midrashot*, I. (Jerusalem 1950) 67–136: «Allein der ist ein *Jored Merkaba* (jemand der ‚herabsteigt‘ und eine Vision des himmlischen Thronwagens hat), der diese Eigen-

schaften hat: Wer die Tora, die Propheten und die übrigen Schriften liest, . . . wer die ganze Tora achtet und ihr folgt: alle Verordnungen, Gesetze, und Unterweisungen, die dem Mose auf dem Siani gegeben wurden.» Zu dieser Passage und anderen Passagen siehe: N. A. van Uchelen, *Joodse Mystiek: Merkawa, Tempel en Troon* (Amsterdam 1983) 69–84.

³ Siehe: *Shemot Rabbah* XXXIII, 4 (Ed. Wilna-Romm, Neudruck Jerusalem 1961): «Rabbi Berekja eröffnete (eine Auslegung mit folgendem Bibelzitat): ‚Dein, Herr, sind Größe und Kraft, Ruhm und Glanz und Hoheit; dein ist alles im Himmel und auf Erden‘ (1Chr 29,11). Du findest (hier den Beweis), daß der Heilige, gesegnet sei Er, alles, was er droben geschaffen hat, auch hienieden geschaffen hat. . . »

⁴ Siehe: *Be-Reshit Rabbah* I, 1 (Ed. J. Theodor/Chr. Albeck, Neudruck Jerusalem 1965); zu vergleichen sind auch Traditionen, nach denen die Welt um der Tora willen geschaffen worden ist: *Siphrei*, *ʿEpube*, § 37 (Ed. L. Finkelstein, Neudruck New York 1969); *Be-Reshit Rabbah* I, 4; *Wa-Jiqra Rabbah* XXIII, 3 (Ed. M. Margulies, Jerusalem 1985) u.a.

⁵ *TbChagigah* 12a (Ed. Wilna-Romm).

⁶ 1. *Ḥokma* (Weisheit), 2. *tebuna* (Einsicht), 3. *da'at* (Erkenntnis), 4. *koah* 5. *ga'ara* (Zurechtweisung, d. h. die Fähigkeit, Grenzen zu ziehen), 6. *gebura* (Mut, d. h. sittliche Kraft), 7. *šedek* (Gerechtigkeit), 8. *mišpat* (rechtes Urteil), 9. *bešed* (liebvolle Treue), 10. *raḥamim* (Erbarmen).

⁷ Siehe: Abot de-Rabbi Natan XXXVII, nosach a (55b; Ed. S. Schechter, Neudruck New York 1967), mit einem Verweis auf Hos 2, 21–22 (18–19): «Sieben *middot* tun Dienst vor dem Thron der Herrlichkeit, und dies sind: Weisheit, Gerechtigkeit und rechtes Urteil, liebevolle Treue und Erbarmen, Wahrheit und Friede.»

⁸ Geschrieben zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert. Nach einer Tradition in TbSanhedrin 65 b befaßten Rab Chanina und Rab 'Oshaja (zwei babylonische Gelehrte und leibliche Brüder, Ende des 3./Anfang des 4. Jahrhunderts) sich mit dem Sepher Jetzirah (in Handschriften und Quellenwerken auch bekannt unter dem Titel: *Hilkot Jetzirah*); es ist nicht unwahrscheinlich, daß hier verwiesen werden soll auf die Urform dessen, was wir als Sepher Jetzirah kennen. Zum Sepher Jetzirah siehe die kurzgefaßte Besprechung bei Gershom Scholem, Kabbalah, 23–30.

⁹ Vermutlich im 12. Jahrhundert entstanden und zum Teil basierend auf der Schrift Razza Rabba, die vom Ende der Gaontischen Periode datiert und aus Babylonien kommt, die aber verloren gegangen ist und nur in fragmentarischer Form bekannt ist aus Quellschriften aschkenasischer mittelalterlicher Chassidim. Eine kurze Besprechung des Sepher ha-Bahir findet sich bei Gershom Scholem, Kabbalah, 312–316.

¹⁰ Der Hauptteil dieses Werkes ist ein mystischer Kommentar zur Tora, der Ende des 13. Jahrhunderts entstanden ist und Rabbi Mosheh ben Shem Tob de Leon (gest. 1305) zugeschrieben wird. Später wurden noch verschiedene andere Teile hinzugefügt; zu der äußerst komplizierten Zusammenstellung und Redaktionsgeschichte siehe G. Scholem, Art. Zohar, in: Encyclopaedia Judaica, XVI, Spp. 1193–1215.

¹¹ Siehe: G. Scholem, Encyclopaedia Judaica, X, Sp. 565. Im Sepher ha-Bahir und Sepher ha-Zohar sind die *sefirot* zu einem zusammenhängenden System emanierter göttlicher Eigenschaften ausgearbeitet. In diesen Schriften wird die Welt der *sefirot* vor allem als eine ethische Ordnung gesehen und in Bezug gesetzt zu Gottes «*middot*» (Eigenschaften). Andere Bezeichnungen sind auch: «*kohot*» (Kräfte, Potenzen), «*šemot*» (Namen; die *sefirot* werden auch mit verschiedenen göttlichen Namen identifiziert), «*orot*» (Lichter), «*dibburim*» (Worte göttlicher Offenbarung), «*ma'arim*» (Aussprüche), «*lebusim*» (Gewänder), «*madregot*» (Treppenstufen), «*ketarim*» (Kronen).

¹² Schon in der Mischna (Chagigah II,1) wird in einer Warnung an Mystiker diese Beziehung zwischen Mystik und Zukunftserwartung hervorgehoben.

¹³ Wir verweisen hier vor allem auf die sogen. Hejkalot-Texte (s. o. Anm. 2); dazu siehe G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (aaO., s. o. Anm. 2) 79 u. 400, Anm. 115. Ferner: N. A. van Uchelen, Joodse Mystiek: Merkawa, Tempel en Troon (aaO., s. o. Anm. 2) 61ff. Beachte auch die Beziehung zwischen Gottes emanieren «*middot*» (Eigenschaften) und messianischer Zukunftserwartung in Pirquei de Rabbi Eli'ezer (Midrasch-Text, redigiert 640–900), Ende von Kap. 3.

¹⁴ Dörfchen in Galiläa, in dem sich im 16. Jahrhundert eine kleine Gemeinschaft jüdischer Mystiker ansiedelte.

¹⁵ G. Scholem, Die jüdische Mystik, 269 u. 439, Anm. 4.

¹⁶ Siehe die Anmerkungen von G. Scholem dazu: Die

jüdische Mystik, 269–275; außerdem: ders., The Messianic Idea, 41–42.

¹⁷ Eine kurze typisierende Beschreibung der Hintergründe der Meditationstechniken von Mosche Cordovero findet sich bei P. Epstein, Kabbalah, 14–17.

¹⁸ Siehe: G. Scholem, Die jüdische Mystik, 284; alle Formen der Kabbala haben praktische Aspekte, aber die Art und Weise, wie Praxis und Theorie in dem *tikkun*-Konzept bei Jisḥak Luria aufeinander bezogen werden, ist einzigartig.

¹⁹ Siehe M. Pozen, Tephisat ha-Historia be 'Einei ha-Kabbalah, in: Chebrah we-Historia, Ed. E. Cohen (Jerusalem 1980) 526. Siehe J. Liebes, Ha-Mashiach shel ha-Zohar li-Demuto ha-Meshichit shel Rabbi Shim'on bar Jochai, in: Ha-Ra'jon ha-Meshichit be-Jisra'el, Ed. S. Ram (Jerusalem 1982) 103 u. 107; er unterscheidet das Denken Cordoveros einerseits und Lurias andererseits als ein statisches gegenüber einem dynamischen Weltbild.

²⁰ Siehe G. Scholem, Kabbalah, 167, mit einem Verweis auf *Etz Chajjim* von Chajjim Vital (1542–1620); siehe G. Scholem, Sabbatai Sevi (Princeton University Press 1973) = engl. Übers. von: Shabbetai Zevi we-Ha-Tenu'ah ha-Shabbetai bi-Jemei Chajjaw (Tel-Aviv 1956/1957) 48.

²¹ G. Scholem, Zur Kabbalah, 157. Vgl. damit: ders., Die jüdische Mystik, 301–302. In der Lurianischen Schule sind bezüglich der Frage, ob ein aktives Auftreten des Messias notwendig sei, um die letzten Funken zu befreien, unterschiedliche Standpunkte erkennbar. Siehe dazu G. Scholem, Kabbalah, 168.

²² Siehe H. J. Schoeps, Jüdische Geisteswelt (Darmstadt o. J.) 176; mit einem Verweis auf einen Bericht bei Rabbi Ja'aqob Emden (1697–1776); dort sind auch weitere Quellen mit bibliographischen Informationen angeführt.

²³ Ungeachtet des strengen Verbots, dies zu tun. Siehe dazu: Tbjom. 69b; Tbsot. 38a u. a. Zu der Tat des Sabbatai siehe G. Scholem, Kabbalah, 247, außerdem: Die jüdische Mystik, 320 und 448, Anm. 12. Unter dem Einfluß des Natan von Gaza proklamierte Sabbatai sich im Jahr 1665 offiziell zum Messias. Den 15. Siwan des Jahres 1666 bestimmte er zum Tag der Erlösung. Siehe dazu G. Scholem, Kabbalah, 254. Vgl. damit P. Schäfer in: Emuna V/VI (1974) 342.

²⁴ Zur Theologie des Sabbatai Zevi siehe Y. Jacobson, Mi Kabbalat ha-Ari 'ad la-Chasidut (Tel-Aviv 1984) 66–74.

²⁵ Siehe J. Greenstone, The Messiah Idea, 221 u. 328, Anm. 19. So führte Sabbatai Zevi sich u. a. ein als «Ich, der Herr, dein Gott, Sabbatai Zevi». Von seinen Anhängern wurde er bis in das 19. Jahrhundert mit dem Ehrentitel «Amirah», einer Abkürzung von «Adonejnu, Malkenu, jarum hodo» (Unser Herr, unser König, seine Majestät sei hochgepriesen) bezeichnet. siehe G. Scholem, Kabbalah, 255.

²⁶ Eine kurze Abhandlung über dieses Thema findet sich bei P. Schäfer, Schabbtai Zvi und die Sabbatianische Bewegung, in: Emuna, V/VI (1974) 341–242.

²⁷ Siehe G. Scholem, Die jüdische Mystik, aaO., 321–322. Scholem kennzeichnet das «heilige Ritual der Übertretung» als das bemerkenswerteste Charakteristikum der Sabbatai-Bewegungen.

²⁸ Siehe G. Scholem, Be-'Iqbot ha-Mashiach (Jerusalem 1944) 61; außerdem: P. Schäfer aaO. 342–344.

²⁹ Vgl. dazu G. Scholem, Die jüdische Mystik, aaO. 342f. u. 450, Anm. 50, mit: ders., The Messianic Idea, aaO., 66ff. u. 344, Anm. 19.

³⁰ G. Scholem, aaO. 65f u. 147.

³¹ Auf seinem Weg des Übertritts zum Islam folgten dem Sabbatai Zevi die äußerst antinomistische sabbatiani-

sche Doenmeh-Sekte, die in Saloniki gegründet wurde und deren radikalster Flügel von Barukhjah Russo geführt wurde.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARCUS VAN LOOPIK

1950 geboren; 1992 an der Freien Universität Amsterdam mit einer Dissertation über den Messianismus in der jüdischen Liturgie zum Doktor der Theologie promoviert; Ver-

öffentlichungen u. a.: *De Tien Woorden in de Mekhilta*, in: *Sleutelteksten IV* (Meinema, Delft 1987); *De Wegen der Wijzen en de Weg van de Wereld*, in: *Na de Schriften*, V (J. H. Kok, Kampen 1989); engl. Übersetzung: *The Way of the Sages and the Way of the World*, in: *Texte und Studien zum Antiken Judentum* (Tübingen 1991); *Het Messiaanse Perspectief van de Synagogale Liturgische Cyclus* (Diss., Vrije Universiteit Amsterdam 1992). Anschrift: Dr. Marcus van Loopik, Reaumurlaan 12, NL-1222 LT Hilversum, Niederlande.

Helga Robinson-Hammerstein

Messianisches Gedankengut in der Reformation

Messianismus oder Millenarismus — diese beiden Begriffe sind auswechselbar — wird generell als «Krisenkult» angesprochen, welcher an spezifischen Einbruchstellen der Geschichte zeitgemäße Varianten zum eschatologischen Thema der Naherwartung der Wiederkunft Christi und des Endes der bestehenden Weltordnung anbietet¹. Die Krise, die solche messianischen Spekulationen hervorruft, scheint immer durch die zweifache Enttäuschung im materiellen sowie im geistlichen Bereich beeinflusst. Es steht außer Zweifel, daß die Entwicklung des Reformationszeitalters, besonders die Zeit von 1500 bis 1535 in Deutschland, von einem umfassenden Krisenbewußtsein und allgemeiner Orientierungslosigkeit gekennzeichnet war. Folgerichtig erlebte dieses Zeitalter eine intensive volkstümliche sowie theologische Beschäftigung mit den letzten Dingen in verschiedenen messianischen Spekulationen². Diese Grundeinstimmung wird allerdings nur selten zur Koordinate einer allgemeinen Interpretation der Reformationszeit in den Überblicksgeschichten

und übergreifenden Handbüchern. Vielmehr liegt der Nachdruck dort auf der Analyse von Ereignissen, die das umfassende Krisenbewußtsein um 1500 belegen und die Entwicklung der zwanziger und dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts mitgestalteten. Auch nicht-chronologisch geordnete narrative Behandlungen scheuen davor zurück, das Phänomen des Messianismus und seiner Rolle in der Gestaltung der Reformation spezifisch anzusprechen. Es handelt sich hier offenbar um einen Gegenstand, der von Sozial- und Kulturhistorikern auf der einen und Theologen und Kirchenhistorikern auf der anderen Seite nicht einheitlich in seiner Tragweite erkannt wird³.

Es gibt eigentlich nur zwei Werke, beide unter dem unmittelbaren Eindruck der Folgen des Nationalsozialismus geschrieben, die sich grundsätzlich mit der Ausformung und der Rolle des Messianismus in der Reformation beschäftigen und die damit auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema im späten 20. Jahrhundert grundlegend beeinflusst haben. Will-Erich Peuckert bezeichnet sein Buch *Die große Wende. Das Apokalyptische Saeculum und Luther* (zuerst 1948 veröffentlicht) als «ein Kind des Schmerzes und der Not»⁴. Die die Untersuchung leitenden Fragen sowie die allgemeine Ausrichtung des Werkes ergaben sich aus einem inneren Drang, die Symbole und Zeichen des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts zu lesen und auszudeuten. Aus volkskundlicher Sicht erkannte er sie als Spiegel, in dem Grundwahrheiten seiner eigenen Zeiterfahrungen, besonders zwischen 1939 und 1945, reflektiert wurden: ein Zeitalter, in dem Verwüstung und die Umwertung aller Werte die Menschheit verzweifeln ließen und in der die Angst unrealistische Hoffnungen produzierte.