

Zwischen Politik und Religion
Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung
des Totalitarismus

Schriften des Historischen Kollegs

Kolloquien

59

Zwischen Politik und Religion
Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung
des Totalitarismus

R. Oldenbourg Verlag München 2003

Zwischen Politik und Religion
Studien zur Entstehung, Existenz und
Wirkung des Totalitarismus

Herausgegeben von
Klaus Hildebrand

R. Oldenbourg Verlag München 2003

Schriften des Historischen Kollegs

herausgegeben von

Lothar Gall

in Verbindung mit

Etienne François, Johannes Fried, Klaus Hildebrand, Manfred Hildermeier, Claudia Märkl,
Jochen Martin, Heinrich Nöth, Ursula Peters, Wolfgang Quint und Dietmar Willoweit

Geschäftsführung: Georg Kalmer

Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Am 23. und 24. November 2001 fand anlässlich der siebten Verleihung des Preises des Historischen Kollegs ein Mitgliederkolloquium zu dem Thema „Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus“ statt. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg, früher vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen, wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert; seine Stipendien werden aus Mitteln des DaimlerChrysler Fonds, der Fritz Thyssen Stiftung, des Stifterverbandes und eines ihm verbundenen Förderunternehmens dotiert. Träger des Kollegs ist nunmehr die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar

© 2003 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: <http://www.oldenbourg-verlag.de>

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)
Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe Druckerei GmbH, München

ISBN 3-486-56748-9

Inhalt

<i>Klaus Hildebrand</i>	
Einführung	VII
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer	XIII
<i>Klaus Schreiner</i>	
Messianismus. Bedeutungs- und Funktionswandel eines heilsgeschichtlichen Denk- und Handlungsmusters	1
<i>Hans Günter Hockerts</i>	
War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells	45
<i>Lutz Klinkhammer</i>	
Mussolinis Italien zwischen Staat, Kirche und Religion	73
<i>Manfred Hildermeier</i>	
Kommunismus und Stalinismus: „Säkularisierte Religion“ oder totalitäre Ideologie?	91
<i>Gerhard Besier</i>	
Die Partei als Kirche – der Fall DDR. Religion – Totalitarismus – „Politische Religion“	113
<i>Ulrike Freitag</i>	
Politische Religion im Nahen Osten: nationalistische und islamistische Modelle	139

Klaus Hildebrand

Einführung

Das Spezifische der modernen Gewaltherrschaften des 20. Jahrhunderts zu ergründen, hat Zeitgenossen und Späterlebende, Öffentlichkeit und Wissenschaft beschäftigt, seitdem Lenin, Mussolini und Hitler ihre menschenverachtenden Diktaturen begründet haben. In den mannigfachen Versuchen, diese Regime von historischen Erscheinungen scheinbar verwandter Art abzusetzen, wie es die griechische Tyrannis und die römische Diktatur, die absolutistischen Staaten in Früher Neuzeit und die autoritären Herrschaftstypen im 19. und 20. Jahrhundert gewesen sind, um das bis dato Unbekannte, Neue und Besondere ihrer Existenz zu bestimmen, sind zahlreiche Deutungen, Modelle und Theorien zumal, vorgeschlagen worden. Geraume Zeit haben sie Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus, wie Hans Maier die entsprechende Tendenz der Forschung umschrieben hat, „ausschließlich [als] politische Phänomene“¹ begriffen.

Diese Einschätzung hat sich in den letzten beiden Dekaden deutlich geändert: Die einschlägige Entwicklung der Forschung hat sich nicht zuletzt in der Gründung einer Zeitschrift verdichtet. Unter dem Titel „Totalitarian Movements and Political Religions“ spürt sie dem Diktaturphänomen des zurückliegenden Jahrhunderts in einer anderen, gleichsam erweiterten Perspektive nach, die den ausschließlich oder bevorzugt politischen Rahmen der Interpretation transzendiert. Denn ungeachtet aller Erträge einschlägiger Darstellungen über die modernen Despotien stellt sich zunehmend die Einsicht ein, die der englische Historiker Michael Burleigh unlängst im Hinblick auf „Die Zeit des Nationalsozialismus“ in seinem gleichnamigen Buch so resümiert hat: Allen diesen Erklärungen fehle „ein Element, das nur durch den Rückgriff auf unbefriedigte religiöse Bedürfnisse zurückgewonnen werden kann. Denn was war der Führer anderes als ein Messias? Was waren auserwählte Rassen, führende Klassen und Avantgarde-Parteien anderes als privilegierte Werkzeuge des Schicksals? Was sonst lag der pseudowissenschaftlichen Überzeugung zugrunde, wenn erst einmal die dämonischen Klassen- oder Rassenfeinde überwunden seien, werde die Menschheit in einen Zustand der Vollkommenheit eintreten? Was war die ‚Volksgemeinschaft‘ anderes als eine

¹ *Hans Maier*, Politische Religionen – ein Begriff und seine Grenzen, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft (1996) 5.

Rückkehr in Zeiten, die keine kategorische Trennung von Kirche und Staat gekannt hatten und in denen das eine mühelos in das andere übergegangen war?“²

Damit wird auf eine Interpretation des Diktaturphänomens totalitärer Provenienz aufmerksam gemacht, die von Hans Maier über Philippe Burrin bis Emilio Gentile, um nur einige Autoren zu nennen, aufs neue betrieben wird³, intensiv und weiterführend, und die doch schon die Zeitgenossen in dem von Elie Halévy so genannten „Zeitalter der Tyrannen“⁴ beschäftigt hat: Erich Voegelin sprach in diesem Zusammenhang bereits 1938 von „politischen Religionen“; und kurz darauf benutzte Raymond Aron, ungeachtet der Unterschiede, die den einen Autor in dieser Perspektive von dem anderen abheben, den Begriff „religion politique“ und ein wenig später den der „religion séculière“⁵.

Mit anderen Worten: Über die phänomenologische und systematische Darstellung des Totalitarismus hinaus, die Hannah Arendt und Carl Joachim Friedrich⁶, im übrigen bis heute gültig, vorgelegt haben, setzt verstärkt die Suche danach ein, was über Gewalt und Herrschaft, was über Ideologie und Terror als Mittel der Repression, was über Grausamkeit und Unterdrückung dieser Diktaturen hinaus ihr nach wie vor umrätseltes Wesen erklären kann: Wie kam es dazu, daß diese Formen totalitärer Herrschaft, von dem Zwang, den sie ohne Zweifel ausgeübt haben, einmal abgesehen, zumindest zeitweise ebenso viel – augenscheinlich freiwillige, nicht selten begeisterte, sogar ekstatische – Zustimmung gefunden haben? Wie kam es, daß Diktatoren, die buchstäblich als Menschenvernichter in die Geschichte eingegangen sind, selbst von denen, die vor ihnen erzitterten, zumindest zeitweise geliebt worden sind? Wie kam es, daß Stephan Hermlin, paradox aber zutreffend, bekennen mußte: „Man konnte nicht für die Sowjetunion sein, ohne für Stalin zu sein“?⁷

Diese Diktaturen des 20. Jahrhunderts sind offensichtlich mehr gewesen als nur Herrschaftsanspruch und Herrschaftstechnik. Vielmehr scheinen sie vor allem auch auf ganz spezifische Weise den Bedarf an Transzendenz und Numinosem gestillt zu haben, der zum homo humanus gehören dürfte und offensichtlich den homo faber der Moderne ebenfalls charakterisiert.

Daher steht die schon in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts aufgeworfene Frage nach den religiösen Elementen der zeitgenössischen Despotien inzwischen im Zentrum der Forschung, nachdem vor allem die unvergleichlich eingehende Beschäftigung mit dem Holocaust auf der einen Seite und die sich nach und nach intensivierende Auseinandersetzung mit dem Archipel Gulag auf der ande-

² Michael Burleigh, *Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung* (Frankfurt a.M. 2000) 249.

³ Vgl. dazu insgesamt Klaus Hildebrand, *Das Dritte Reich*, 6. neubearbeitete Auflage (München 2003) 160.

⁴ Elie Halévy, *L'ère des tyrannies: études sur le socialisme et la guerre* (Paris 1938).

⁵ Wie Anm. 3.

⁶ Ebd.

⁷ Marcel Reich-Ranicki, *Und Stalin? Stephan Hermlin im Gespräch*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. 9. 1984, 25.

ren Seite in vielfältiger Perspektive an die Grenzen menschlicher Existenz und menschlicher Existenzerfahrung geführt haben: Im Zusammenhang mit der Entdeckung einer bis dahin unvermuteten „Gemeinheit der Menschennatur“ wird das Problem der über- und außerpolitischen Voraussetzungen und Bedingungen totalitärer Herrschaft erneut debattiert.

Wie konnte es einem Regime gelingen, binnen kurzem die Grundlagen alles Hergebrachten zu revolutionieren, umzukehren, ins Gegenteil zu wenden? Das Gute für böse und das Böse für gut zu erklären und dafür sogar noch gläubige Gefolgschaft zu finden, ist in einem ganz wörtlichen Sinne das, was Geist und Gemüt verwirrt. Und dieses Diabolische, die große Verwirrung, verkörperte sich eben in dem, den die Massen als ihren Erlöser und Messias herbeigesehnt hatten. Kurzum: Sind die modernen Diktaturen des 20. Jahrhunderts vor allem in die Politik verschlagene Religionen? Sind ihre Ideologien, Programme und Dogmen – im Sinne einer Rückkehr zur Einheit von Kult und Polis, von Religion und Politik – politisch instrumentalisierte Theologien? Sind die alltäglich praktizierten Riten und Kulte, Inszenierungen und Stile ihrer Herrschaft Ausdruck einer ganz spezifischen, nämlich politischen Religiosität? Anders herum gewendet: Wo geht Macht in Religion über und vice versa? Bietet das Religiöse nur das Gewand für das Totalitäre? Oder ist das Totalitäre gerade eine Konsequenz der säkularen – und neuerdings wiederum der auf die Transzendenz gerichteten – Religion? Ist das eine vom anderen überhaupt zu trennen? Hat seine gemischte, sich überschneidende Existenz womöglich mit der anthropologischen Disposition des Menschen zu tun, oder sind ganz andere Faktoren dafür ausschlaggebender?

Unter welchen Bedingungen können Religion und Gewalt, Dogma und Macht, Sinnbedarf und Herrschaftswille zur Synthese und Realität gelangen? Wann finden Erlösergestalten und Heilspropheten, welche die Revolution auf Erden predigen, um die Tragik aus der Welt zu verbannen, die das diesseitige Paradies versprechen und die Hölle auf Erden schaffen oder die für eine Verheißung im Jenseits den Heiligen Krieg im Diesseits bis zur Aufgabe des eigenen Lebens fordern, eine Chance auf Gehör und Zustimmung, auf Begeisterung gar und mithin auf Herrschaft?

Was die Geschichte des 20. Jahrhunderts angeht, scheint sich der Mechanismus von Gewalt und Verführung, von Zwang und Lockung, von Repression und Ekstase vor dem Hintergrund mächtiger Modernisierungsvorgänge zu vollziehen. Krisengeschüttelte Völker, Gesellschaften und Staaten ersehnen und tragen, ängstlich und erwartungsvoll in einem, „freudeschlotternd“, wie einmal über die „märchenbetörten Deutschen“ gespottet worden ist, den Messias, jenen Messias, der sie beherrscht und unterdrückt, der sie mißhandelt und vernichtet.

Die überlegene Zivilisation der Angelsachsen, ihre wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Offensiven, welche die Zwischenkriegsära des 20. Jahrhunderts geprägt haben, wurden beispielsweise von den damaligen Habenichtsen der Weltgeschichte, den Japanern, Italienern und Deutschen nicht als Chancen begriffen und akzeptiert, sondern vielmehr abgelehnt und schließlich sogar bekämpft. Dabei wurden Verunsicherung und Auflehnung, Angst und Anmaßung, hilflose Ver-

weigerung und dumpfe Revolte derjenigen, die sich der Modernisierung ausgesetzt sahen, von denjenigen benutzt, die ihre bis zu einem gewissen Grad damit zusammenhängenden, letztlich aber prinzipiell davon abgehobenen Ziele zu verwirklichen trachteten. „Der Schlüssel zum Weltmarkt“, verkündete Adolf Hitler auf einer Veranstaltung seiner Partei am 17. April 1929, als er die mehr als 2000 Teilnehmer mit seiner Warnung vor der „steigenden kapitalistischen Industrieinvasion aus Amerika“ einschüchterte, „der Schlüssel zum Weltmarkt hat die Gestalt des Schwertes“⁸. Mit anderen Worten: Große Modernisierungskrisen scheinen den Hintergrund zu bilden, um politische Absicht und religiösen Bedarf, die Entschlossenheit weniger und die Hingabebereitschaft vieler, täterspezifisches Charisma und dessen bürokratische Veralltäglicung zu gleichsam nötigen Zeittendenzen aufzutürmen und im totalitären Handeln zu vereinen.

Vor diesem Hintergrund aber wird der Terminus der (politischen) Religion im Zuge einer intensiv geführten Debatte über eine neue Definition des Totalitarismus außerordentlich kontrovers erörtert: Das einschlägige Spektrum der Diskussion reicht von der herkömmlichen Einschätzung des Begriffs bis zu einem sich davon deutlich abhebenden, sogar ganz widersprüchlichen Verständnis des Untersuchungsgegenstandes, der als Religionsersatz und Ersatzreligion, als Pseudoreligion und sogar als Antireligion begriffen wird.

Damit sind einige, beileibe nicht alle Perspektiven benannt, die relevant sind, wenn es darum geht, die Frage zu erörtern, ob bzw. inwieweit moderne Diktaturen in politischer und/oder (quasi-)religiöser Perspektive zu deuten sind. Zu diesem Untersuchungsgegenstand, dessen wissenschaftliche Aktualität und zeitenthobene Bedeutung außer Frage steht, hat das Historische Kolleg am 23. und 24. November 2001 ein Kolloquium veranstaltet, dessen Erträge nunmehr unter dem Titel „Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus“ vorgelegt werden.

Daß heilsgeschichtliche Denk- und Deutungsmuster bereits lange vor der so genannten Moderne im Dienst der Politik standen, von der Typologie des antiken Erlösers bis heute in diesem Kontext Bedeutung gehabt haben, markierte den wissenschaftlichen Rahmen unserer Veranstaltung, den Klaus Schreiner im ersten Vortrag des Kolloquiums absteckte. Da er es auch gewesen ist, der dem Kuratorium des Historischen Kollegs die Idee für diese Veranstaltung geliefert hat, sei ihm an dieser Stelle noch einmal herzlich dafür gedankt.

Die zentrale Fragestellung nach dem religiösen oder quasi-religiösen Charakter moderner Diktaturen wurde im Hinblick auf Hitlers Nationalsozialismus, im Hinblick auf Mussolinis Faschismus und im Hinblick auf den Stalinismus von Hans Günter Hockerts, Lutz Klinkhammer und Manfred Hildermeier behandelt. Daß vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte das Grundproblem des Kol-

⁸ Hitler. Reden. Schriften. Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933. Bd. III. Zwischen den Reichstagswahlen Juli 1928–September 1930. Teil 2: März 1929–Dezember 1929. Hrsg. und kommentiert von *Klaus A. Lankheit* (München, New Providence, London, Paris 1994) 209f. (Dok. 26. 17. April 1929. Rede auf NSDAP-Veranstaltung in Annaberg).

loquiums auch im Hinblick auf die Entwicklung der DDR untersucht wurde, erscheint selbstverständlich: Gerhard Besier hatte diese Aufgabe übernommen. Und schließlich wurde die leitende Frage des Kolloquiums auch auf die Geschichte und Gegenwart der islamischen Welt appliziert. Daß Ulrike Freitags Vortrag durch die leidvollen Ereignisse des damals erst wenige Wochen zurückliegenden „11. September“ enorme Aktualität gewinnen würde, war nicht abzusehen, als wir uns im Rahmen des Kuratoriums des Historischen Kollegs lange zuvor Gedanken gemacht haben über die Disposition des Kolloquiums, das zum Verhältnis von Religion und Politik in modernen Diktaturen bzw. in Diktaturen der Moderne Stellung nehmen wollte.

In der Hoffnung, daß die überarbeiteten Beiträge des Kolloquiums die intensiv geführte Debatte um „Deutungen totalitärer Herrschaft“⁹ im 20. Jahrhundert weiterzuführen imstande sein mögen, unterbreitet das Historische Kolleg diese Publikation der interessierten Öffentlichkeit.

⁹ *Hans Maier*, Deutungen totalitärer Herrschaft 1919–1989, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 50 (2002) 349 ff.

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Helmut Altrichter, Erlangen
Prof. Dr. Heinz Angermeier, Regensburg
Prof. Dr. Gerhard Besier, Heidelberg
Prof. Dr. Knut Borchardt, Icking
Dr. Peter Burschel, Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Christof Dipper, Darmstadt
Prof. Dr. Arnold Esch, Rom
Prof. Dr. Etienne François, Berlin
Dr. Ulrike Freitag, London
Prof. Dr. Johannes Fried, Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Horst Fuhrmann, Steinebach am Wörthsee
Prof. Dr. Lothar Gall, Frankfurt a. M.
PD Dr. Werner Greiling, Jena
Prof. Dr. Wolfgang Hardtwig, Berlin
Prof. Dr. Klaus Hildebrand, Bonn
Prof. Dr. Manfred Hildermeier, Göttingen
Prof. Dr. Hans Günter Hockerts, München
Georg Kalmer, Historisches Kolleg München
Dr. Lutz Klinkhammer, Rom
Prof. Dr. Diethelm Klippel, Bayreuth
Dr. Hans-Christof Kraus, Stuttgart
Prof. Dr. Peter Krüger, Marburg
Dr. Franz Letzelter, Bonn
Prof. Dr. Jochen Martin, Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Hans E. Mayer, Kiel
Prof. Dr. Jürgen Miethke, Heidelberg
Prof. Dr. Wolfgang J. Mommsen, Berlin
Dr. Elisabeth Müller-Luckner, Historisches Kolleg München
Prof. Dr. Heinrich Nöth, München
Prof. Dr. Wolfram Pyta, Stuttgart
Prof. Dr. Marie-Luise Recker, Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Konrad Repgen, Bonn
Prof. Dr. Gerhard A. Ritter, Allmannshausen/Berg
PD Dr. Andreas Rödder, Stuttgart
Prof. Dr. Johannes Schilling, Kiel
Prof. Dr. Ludwig Schmutge, Zürich
Prof. Dr. Klaus Schreiner, München
Prof. Dr. Winfried Schulze, München
Dr. Gustav Seibt, Berlin
Dr. Heinz-Rudi Spiegel, Essen

Prof. Dr. Jürgen Trabant, Berlin

Prof. Dr. Thomas Vogtherr, Osnabrück

Prof. Dr. Eberhard Weis, Gauting

Klaus Schreiner

Messianismus

Bedeutungs- und Funktionswandel eines heilsgeschichtlichen Denk- und Handlungsmusters

Robert Musil (1880–1942) registrierte mit Skepsis, daß sich im Sprachgebrauch seiner Zeitgenossen die „Wortgruppe Erlösung“ einer zunehmenden Beliebtheit erfreute. Beschrieben hat er diesen Sachverhalt in seinem zwischen 1930 und 1932 verfaßten Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. Allenthalben – in der Politik, in Kirchen und Kaffeehäusern, in Büchern und Kunstzeitschriften – sei die Rede von „erlösen“, „Erlöser“ und „Erlösung“¹. In diesem Wortfeld drücke sich das „Erlösungsbedürfnis“ einer verunsicherten Nation aus, die glaube, „eine recht messianische Zeit“ zu durchleben, und deshalb der Erlösung durch einen messianischen Retter bedürfe. Die „sogenannten intellektuellen Menschen“ seien davon überzeugt, daß mit dem Zusammenbruch des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens demnächst zu rechnen sei, „wenn nicht bald ein Messias komme“. Neben dem Verlangen nach einem „besonderen Messias“ für einzelne menschliche Tätigkeitsfelder habe es auch „das einfachere und in jeder Weise unzersetzte Verlangen nach einem Messias der starken Hand für das Ganze“ gegeben, der wiederherstellen sollte, was die moderne Zivilisation und die Herrschaft der Parteien zerstört hätten: die Ganzheit der deutschen Seele und die Einheit der Nation, allgemeines Wohl und persönliches Glück.

Musil brachte zur Sprache, was in der Spätphase der Weimarer Republik, als er seinen Roman schrieb, Bürger für die Verführungskraft antidemokratischer Heils- und Rettungsformeln anfällig machte: das Sehnen nach einem starken, heroischen Führer, der kraft seiner übermenschlichen Fähigkeiten willens und in der Lage ist, in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft eine Wendung zum Besseren herbeizuführen. Der Romancier diagnostizierte: Zeiten der Krise sind Geburtsstunden von messianischen Heilsbringern und Erlösern.

Die von Musil zitierten Zeitgenossen bedienten sich theologisch imprägnierter Begriffe, um ihren Krisenerfahrungen und ihrem Hoffen auf eine Gesundung von

¹ Vgl. dazu und zum Folgenden *Robert Musil*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, hrsg. von *Adolf Frisé* (Hamburg 1952) 518ff. – Für kritische Lektüre des Manuskripts bin ich Peter Schäfer, Princeton, zu Dank verpflichtet.

Staat und Gesellschaft eine Sprache zu geben. Wer von „Messias“ und „Erlösung“ sprach, machte von einem Vokabular Gebrauch, dessen biblische Anklänge nicht zu überhören sind.

Religiöse Ursprünge: Jüdische und christliche Messiaserwartungen

Dina Rubina, eine russische, seit 1990 in Jerusalem lebende Autorin, veröffentlichte jüngst einen Roman mit dem Titel „Hier kommt der Messias“² – ein Buch, das von der Literaturkritik als „Epos der russischen Einwanderung nach Israel“ bezeichnet wurde. Als Leitmotiv ihres Werkes bedient sich die Autorin eines Satzes aus den dreizehn „Glaubensprinzipien“ des Maimonides (1153–1204), eines im 12. Jahrhundert lebenden und mit großer Autorität lehrenden jüdischen Philosophen. Dieser Satz lautet: „Ich glaube mit ganzer Kraft an das Kommen des Messias, und obwohl er auf sich warten läßt, werde ich jeden Tag darauf hoffen, daß er kommt.“

Der Messiasglaube des Maimonides wurzelt in traditionellen Messiaserwartungen des antiken und mittelalterlichen Judentums. Dessen Hoffnungen auf Erlösung von Gewalt und Unterdrückung konkretisierten sich im Hoffen auf das Kommen einer messianischen Gestalt, die, wenn sie komme, die mit Israel verfeindeten „Völker der Welt“ unterwerfen und ein Friedensreich errichten werde. Mit diesem, einem neuen Himmel und einer neuen Erde, beginne ein neuer Äon. „Der gesalbte König (Messias K. S.)“, versichert Maimonides, als er im 11. Abschnitt der „Mischne Tora“ auf die Einsetzung der Könige zu sprechen kommt, „wird einst auftreten und das Königtum Davids in seiner vormaligen Macht wiederherstellen. Er wird das Heiligtum (gemeint ist der Tempel K. S.) aufbauen und die Versprengten Israels sammeln. Und alle Rechtssatzungen werden in seinen Tagen die frühere Geltung wiedererlangen.“ Der von Maimonides erwartete Messias aus dem Geschlecht Davids werde nicht nur „die Kriege des Herrn“ führen, er werde auch der Tora, den Büchern des Moses, neue Geltung verschaffen, weil er über deren Weisungen nachdenke und sich wie David, sein Vorvater, an die Gebote halte. Die von Maimonides als Geschenk Gottes begriffene messianische Zeit werde auch Zeit für die Erkenntnis Gottes bringen. So denn einmal ein König aus dem Hause Davids erstehe, der sich mit Gottes Weisungen beschäftige, die Gebote halte, ganz Israel nötige, in den Wegen der Weisung zu wandeln, und die Widersacher Gottes bekämpfe, „so besteht die Vermutung zu Recht, daß er der Messias ist ... Er wird dann die gesamte Menschheit umgestalten, daß sie insgesamt dem Herrn diene“³.

² Dina Rubina, *Hier kommt der Messias* (Berlin 2001).

³ *Moses Maimonides, Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, hrsg., übersetzt und kommentiert von Sylvia Powels-Niami unter Mitwirkung von Helen Thein. Mit einem Vorwort von Friedrich Niewöhner (Berlin 2002) 87–89. Vgl. dazu auch Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief

Mit dem Messias des Maimonides hat der Messias der Dina Rubina nichts gemein. Er gehört in die Geschichte der falschen Messiasse, die als Scharlatane, als Möchtegern-Erlöser und Pseudopropheten von sich reden machten⁴. Der von Dina Rubina beschriebene Messias gleicht den Barfußpropheten der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts; er erinnert an lebensreformerische Wanderpropheten mit langem Haar, schmutzigen Kleidern und dreisten Zukunftsphantasien, die sich in der Rolle erlösender Heilande gefielen; er besitzt Ähnlichkeiten mit den damals auftretenden „Narren in Christo“, die sich als Helfer der kleinen, schwachen und bedrückten Leute fühlten und mit ihrer anarchischen Ablehnung des Staats den Ruf nach einem messianischen Retter verbanden, der pragmatische Politik durch innerweltliche Erlösung ersetzen sollte.

Dina Rubina will „die kollektive, allgegenwärtige, geradezu gewerbsmäßige Erwartung des Messias“, der, wie sie meint, „etwas von Bahnhof anhaftet“, nur als innere Einstellung gelten lassen, deren wesentlicher Inhalt aus bloßem Warten besteht. Als Messias beschreibt sie einen Landstreicher, der durch seine Bettelei den Bus von Jerusalem nach Tel Aviv unsicher macht. Auch die Vision eines anderen Messias, der als „ein schöner Mann aus dem Geschlecht Davids“, angetan mit einem leinenen Ephod (2 Sam. 6,14), vor dem Herrgott tanzt und, wenn er denn kommt, „von den Toten erwecken“ wird, trägt nicht die Züge eines Messias, wie ihn sich rechthabende Juden vorstellten. Der Messias der Dina Rubina verkörpert das Ende einer religiös und politisch fragwürdig gewordenen Tradition. Von der Macht messianischer Heilerwartungen, die über Jahrhunderte hin das Glauben, Denken und Fühlen der Juden bestimmten, ist in dem Messiasbild der Dina Rubina nichts mehr zu spüren.

Messias, ein durch und durch religiös grundlegender Begriff, leitet sich von dem hebräischen „Maschiach“ her. Dessen griechisches Äquivalent lautet „Christos“. Beide Begriffe charakterisieren den Messias als Gesalbten Gottes. Der erste gesalbte König Israels war Saul (1 Sam. 9,16; 10,1; 15,1). In der herrschaftslegitimierenden Kraft der Salbung wurzelt die für den Messianismus maßgebliche Vorstellung, der Messias müsse als ein von Gott erwählter und gesalbter König kommen.

an einen protestantischen Theologen, in: *ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums (Frankfurt a.M. 1970) 155–163. – Der aus den Schriften des Alten Testaments geschöpfte Messiasglaube des Maimonides ist in der Religionsgeschichte des mittelalterlichen und neuzeitlichen Okzidents zum vorherrschenden Typus der im Judentum gepflegten messianischen Erwartungen geworden. Verschiedenartige Formen von Messianismus im frühen Judentum untersucht und beschreibt *Peter Schäfer*, Diversity and Interaction: Messiahs in early Judaism, in: *Toward the Millenium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, hrsg. von *Peter Schäfer* und *Mark Cohen* (Studies in the History of Religions 77, Leiden, Boston, Köln 1998) 15–35.

⁴ Vgl. dazu *Jacob Katz*, Messianismus und Zionismus, in: *ders.*, Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte (Frankfurt a.M. 1993) 26: „Die lange Liste falscher Messiasse ist ein charakteristisches Element des traditionellen Messianismus; sie brach erst mit dem Zeitalter des Rationalismus und seiner Aushöhlung des gesamten Glaubenssystems ab, zu dem auch der traditionelle Messianismus gehörte.“

Die Messias Hoffnung des Judentums, gab der jüdische Historiker Heinrich Graetz zu denken, erwies sich als notwendig, „um sich in dem Elend aufrechtzuhalten“⁵. Anders gesagt: Israels Messias Hoffnungen wurzelten in der Erfahrung politischer Krisen und Katastrophen, deren Ursachen, Verlauf und Überwindung theologisch gedeutet wurden. Israels Unterwerfung und Verknechtung durch die Großmacht Assur weckte Hoffnungen auf den „wahren David“, den kommenden Messias, einen von Gott begnadeten Heilsbringer, der über die erforderlichen politischen und militärischen Fähigkeiten verfügt, um Israel vom Joch der Unfreiheit zu befreien. Der erwartete Messias sollte dem israelischen Königtum seine Selbstständigkeit zurückgeben, ein Friedensreich errichten, den Armen Gerechtigkeit widerfahren lassen und die Gottlosen, die Israel unterdrückten, zu Boden werfen. In der Tat: „Das Judentum hat, in allen seinen Formen und Gestaltungen, stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann.“⁶

Zum traditionellen Jesusbild der abendländischen Kirchen gehört die Überzeugung, daß der historische Jesus als Prophet, Lehrer und Wundertäter wirkte, nicht als Messias König, der Israel von römischer Fremdherrschaft befreien wollte. Jesus habe nicht auf dem Feld der Politik agiert, um eine sozial ungerechte Gesellschaftsordnung gewaltsam zu revolutionieren. Ausgestattet mit überirdischer Macht und Herrlichkeit, habe er durch sein Leiden und Sterben einen neuen Heilsweg begründet, indem er die Schuld der vielen auf sich nahm und für die Sünder vor Gott eintritt. An dieser Sicht des Wirkens Jesu halten die christlichen Kirchen und ihre Theologen bis heute fest. Es entspricht kirchlicher Glaubensauffassung, wenn gesagt wird: „Nichts von der Macht und Herrlichkeit, die nach jüdischer Vorstellung den Messias charakterisiert, ist im Leben Jesu verwirklicht.“⁷

Christliche Exegeten von heute wollen nicht ausschließen, daß die Jünger Jesu mit ihrem Meister messianische Erwartungen verbanden und in ihm eine eschatologische, von Gott beauftragte und ermächtigte Rettergestalt erblickten. Sie sind

⁵ Heinrich Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 9 (Leipzig 1907) 206.

⁶ Scholem, Zum Verständnis (wie Anm. 3) 121.

⁷ Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 3. Lieferung (Tübingen 1953) 28. Jüdische Bibelwissenschaftler gehen von der Annahme aus, daß Jesus von seiner „messianischen Sendung und Bestimmung“ (*messianic mission and destiny*) überzeugt war und sich berufen fühlte, „die messianische Rolle des Menschensohnes“ (*the messianic role of the Son of Man*) zu übernehmen. Nach einem „messianischen Einzug“ (*messianic entry*) in Jerusalem sei er als potentieller Revolutionär verhaftet und auf Befehl des Pontius Pilatus hingerichtet worden – möglicherweise auf Betreiben jüdischer Kreise, welche die Reaktionen der Römer auf die „messianische Agitation“ (*messianic agitation*) Jesu fürchteten. Vgl. dazu den Artikel „JESUS“, in: R. J. Werblowsky and Geoffrey Wigoder (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (New York, Oxford 1997) 368.

jedoch der Auffassung, daß sich Jesus selber nicht als Messias gewußt und bezeichnet hat. Den mit politischen Erwartungen verknüpften Messiasitel habe er entschieden abgelehnt. Das Bekenntnis der nachösterlichen Gemeinde zu Jesus als dem Messias Israels finde in dem Glauben an dessen Kreuzigung und Auferstehung seine Begründung. Jesus, so der Leitgedanke des von den ersten Christen gepflegten Messiasglaubens, sei der leidende und von Gott auferweckte Messias. Der Evangelist Markus und der Apostel Paulus verknüpften die „messianische Praedikation Jesu mit der *theologia crucis*“. Sie taten dies in dem Bewußtsein, „daß ein gekreuzigter Messias sowohl für Juden als auch für Heiden eine *contradictio in adjecto* ist; denn ein solcher entspricht weder der jüdischen Heilserwartung noch der heidnischen Sehnsucht“⁸. Im Zentrum der Lehre der frühen Kirche stand der „transzendente Messias“, der leiden und sterben mußte, um als leidender Gottesknecht in seine himmlische Herrlichkeit einzugehen (Luk. 24,26). Kein Wort in den Evangelien deutet darauf hin, „daß Jesus sich je als den davidischen Messias ausgab, das heißt als einen Heerführer, der Israels Feinde besiegen, die Nation als politische Macht neu begründen und sich selbst zum König erklären würde“⁹.

Die Christenheit, die sich an die Lehre ihrer Kirchen hielt und immer noch hält, war und ist der Auffassung, daß in der Gestalt des Jesus von Nazaret der Messias bereits erschienen ist. Sie hofft auf dessen Wiederkunft zum Gericht am Ende der Zeit. Das Judentum, das an das Kommen eines persönlichen Messias glaubte, verlegte dieses Ereignis in eine unbestimmte Zukunft, wußte aber genau, wo es stattfinden wird: im Land Israel. So begriffene messianische Erlösung hatte einen öffentlichen, geschichtlichen und nationalen Charakter. „Der christliche Messianismus betont“, wie neuerdings gesagt wurde, um Unterschiede zwischen jüdischem und christlichem Messianismus kenntlich zu machen, „die Vorstellung vom individuellen, jenseitigen Heil, während der jüdische Messianismus den Akzent auf das Geschick des Volkes in den weltgeschichtlichen Entwicklungen legt“¹⁰. In

⁸ Günther Baumbach, Artikel „Messias / Messianische Bewegungen II. Neues Testament“, in: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. Gerhard Müller, Bd. 22 (Berlin, New York 1992) 632. – Unstreitig bestimmte das Bild eines politischen Retters und Befreiers die Messiasvorstellungen des Judentums. Zum Spektrum jüdischer Messiasvorstellungen gehörte aber auch der „suffering Messiah“ (vgl. Michael Fishbane, Midrash and Messianism, in: Toward the Millennium [wie Anm. 3] 59, 69). Insofern ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß Jesu Messianität nicht auf einer Zuschreibung durch die urchristliche Gemeinde beruht, sondern auf dem Selbstverständnis des historischen Jesus. Vgl. dazu Martin Hengel u. Anna Maria Schwemer, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien (Tübingen 2003).

⁹ Norman Cohn, Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse. Aus dem Englischen von Peter Gillhofer u. Hans-Ulrich Möhrig (Frankfurt a.M., Leipzig 1997) 313, 307.

¹⁰ Katz, Messianismus (wie Anm. 4) 21; vgl. auch Scholem, Verständnis der messianischen Idee (wie Anm. 3) 121; gegenüber der messianischen Idee im rabbinischen Judentum „steht im Christentum eine Auffassung, welche die Erlösung als einen Vorgang im ‚geistlichen‘ Bereich und im Unsichtbaren begreift, der sich in der Welt jedes einzelnen abspielt und der eine geheime Verwandlung bewirkt, der nichts Äußeres in der Welt entsprechen muß“. Scholem schreibt das nicht, um einer „gleichsam chemisch reinen Innerlichkeit der Erlösung“ das