

## **Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation**

# **Mar'ot**

---

Die jüdische Moderne in Quellen und Werken

Herausgegeben von  
Christian Wiese

## **Band 2**

# **Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation**



Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum  
und endzeitlichem Sozialismus

Herausgegeben von  
George Y. Kohler

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-028429-4  
e-ISBN 978-3-11-028807-0  
ISSN 2192-9661

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Satz: Dr. Rainer Ostermann, München  
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen  
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

## Zur Schriftenreihe

Wann in der jüdischen Geschichte die „Moderne“ beginnt, ist – wie zumeist im Falle historischer Periodisierungen – umstritten, ebenso wie die Frage, ob sich die Geschichte der jüdischen Minorität in Europa überhaupt in den traditionellen Kategorien von „Antike“, „Mittelalter“ und „Neuzeit“ erfassen lässt, zumal es sich bei diesen auch mit Blick auf die nichtjüdische europäische Geschichte um der Definition und Differenzierung bedürftige und immer wieder zu destruierende Konstrukte handelt. Für die außereuropäischen Orte jüdischer Diasporaexistenz, etwa im islamischen Herrschaftsbereich, auf die sich die europäischen Begriffe und die damit verbundenen Deutungen und Wertungen nicht einfach übertragen lassen, kompliziert sich die Periodisierungsfrage zusätzlich. Die Schwierigkeit besteht einmal in der unübersehbaren Vielgestaltigkeit und Ungleichzeitigkeit jüdischer Geschichte in den unterschiedlichen Kontexten der Diaspora: Wann beginnt die „moderne“ jüdische Geschichte in West- und Mitteleuropa, in Osteuropa, im Zarenreich, im Osmanischen Reich oder in der arabischen Welt? Während die „Moderne“ nach Auskunft der Historiographie unter den spanisch-portugiesischen Juden Amsterdams bereits im frühen 17. Jahrhundert anbrach, haben Modernisierungsprozesse in anderen jüdischen Gemeinschaften dagegen – je nach politischem und kulturellem Kontext – mit deutlicher Verzögerung eingesetzt. Dazu kommt, dass es vielfach die Perspektive der Historikerin oder des Historikers ist, die den Maßstab für die „Modernität“ eines Phänomens bestimmt: So erblickten westeuropäische Historiker wie Heinrich Graetz oder Abraham Geiger im 19. Jahrhundert den Beginn der „Moderne“ in der aus der Französischen Revolution und der europäischen Aufklärung resultierenden Emanzipation der Juden, mitsamt der Integration in die bürgerliche Kultur und der Neuinterpretation jüdischer Tradition im Zuge der Haskala und der Diversifizierung des Judentums in konkurrierende modernisierende Strömungen. Demgegenüber konnten zionistische Historiker wie etwa der Jerusalemer Gelehrte Benzion Dinur die Auswanderung einer Gruppe von Juden nach Palästina um das Jahr 1700 als Beginn einer „modernisierenden“ Revolte gegen das Leben im Exil und als Vorläufer des modernen Nationaljudentums deuten, und Gershom Scholem charakterisierte bereits die epochale Zäsur der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492 und ihre spirituellen Folgen, die er in den kabbalistischen Zirkeln von Safed, im Sabbatianismus und im Chassidismus ausmachte, als Anbruch der „Moderne“.

Angesichts der Vielfalt und Komplexität dessen, was sich historiographisch unter dem Phänomen der „Moderne“ mit Blick auf die jüdische Religion, Geschichte und Kultur fassen lässt, zielt diese den Quellen und Schriften der jüdischen Moderne gewidmete Schriftenreihe nicht auf eine bestimmte Definition, sondern geht von einem weiten Begriff aus, der es ermöglicht, darunter eine

Pluralität von Prozessen und Erscheinungen zu verstehen, die spätestens in der radikalen Herausforderung durch Spinoza und der ganz anders gearteten, mit dem Auftreten Sabbatai Zvis im Osmanischen Reich verbundenen Krise des europäischen Judentums zu greifen sind, d.h. in der Mitte des 17. Jahrhundert – ohne dass damit die Zeit davor ganz aus dem Blick geraten müsste. Der hebräische Titel der Reihe – *Mar'ot* („Spiegel“) – deutet bewusst die komplexe, facettenreiche Entwicklung an, in der die zahlreichen „Judentümer“ dieser Epoche zwischen 1650 und der Gegenwart – in ihren religiösen, kulturellen und nationalen Aspekten – in den vielfältigen „Spiegeln“ der eigenen Tradition, der jeweiligen zeitgenössischen Kultur sowie der politischen Erfahrung von Integration, aber auch von Antisemitismus und Verfolgung neue, moderne, vielfach von unterschiedlichen Brechungen bestimmte Identitätswürfe des Jüdischen hervorbrachte.

Die vielgestaltigen jüdischen Wege in die Moderne werden von einer reichhaltigen Literatur begleitet und bezeugt. Seit der Frühen Neuzeit, und insbesondere seit der Aufklärung bis zum heutigen Tag, denken Juden über jüdisches Selbstverständnis und die *conditio humana* in der Moderne nach und beteiligen sich in unterschiedlicher Weise und Intensität an allgemeinen Debatten. Entstanden ist dabei – neben der Fortschreibung traditioneller Genres – nicht bloß eine moderne, im Gespräch und in Auseinandersetzung mit den nicht-jüdischen Umweltkulturen und Wissenschaftsbestrebungen formulierte jüdische Geschichtswissenschaft, Philosophie und Philologie, sondern auch eine faszinierende Literatur jüdischer Reflexion zu politischen, religiösen, philosophischen und säkularen Fragen. Mit der Shoah, der Staatsgründung Israels und der Verlagerung der jüdischen Diaspora in die USA sowie anderen Migrationsbewegungen des 20. Jahrhunderts hat dieses Nachdenken wichtige neue Bezugspunkte erhalten. Viele der grundlegenden Texte, welche die jüdische Moderne ausmachen, sind jedoch heute schwer zugänglich oder liegen z.T. in verstreuter Form, z.T. nur in zeitgenössischen Ausgaben vor, deren wissenschaftshistorische Kontexte häufig nur wenigen Experten geläufig sind und die der geschichtlichen Interpretation bedürfen.

Die Schriftenreihe setzt sich zum Ziel, Quellen und Werke sowie thematische Textsammlungen, die zum Verständnis jüdischer Geschichte und jüdischen Denkens seit dem 17. Jahrhundert von Bedeutung sind, in kommentierter und mit wissenschaftlicher Einleitung versehener Fassung neu herauszugeben und über die spezialisierte Fachwelt hinaus neu ins Bewusstsein zu heben. Wie mit Blick auf die Periodisierung liegt das Bestreben auch hier in besonderer Weise darin, die grundlegende Pluralität und Polyphonie der jüdischen Moderne vernehmbar zu machen. In die Reihe sollen daher Bände aufgenommen werden, die das Profil der unterschiedlichen religiösen Strömungen oder Facetten säkularen jüdischen Selbstverständnisses ebenso widerspiegeln wie die mannigfaltigen Konstellatio-

nen nationaljüdischen Denkens oder gegenläufiger Bestrebungen. Innerjüdische Diskurse sollen gleichermaßen Raum erhalten wie interreligiöse und interkulturelle Bezüge oder die Reflexion über allgemeine gesellschaftliche und kulturelle Debatten der jeweiligen Zeit. Nicht zuletzt hat die Schriftenreihe die multi- und transnationale Dimension der jüdischen Moderne vor Augen und zielt darauf, Quellen aus zahlreichen nationalen und kulturellen Kontexten Europas sowie aus dem amerikanischen Judentum und aus Israel – zum Teil in Übersetzungen – zugänglich zu machen.

Christian Wiese, Frankfurt am Main



# Vorwort

Kaum ein anderer Aspekt des jüdischen Denkens hat die Geschichte des westlichen Religionsverständnisses so geprägt wie der Messianismus. Die Idee einer besseren Zukunft als Alternative zur enttäuschenden Gegenwart, die Idee des endgültigen Sieges der Gerechtigkeit und des Guten, die Idee eines Weltgerichts, ja überhaupt einer einheitlichen Menschheit – all diese Gedanken traten, ausgehend von den Büchern der biblischen Propheten, ihren Siegeszug durch die Geistesgeschichte an. Sie fanden Ausdruck in literarischen Texten aller Gattungen, aber auch immer wieder im Auftreten zahlreicher Messias-Anwärter, deren Bedeutung vom lokalen Sektenführer bis zum Gründer von Weltreligionen reichte. Auch in der Moderne, und trotz weitgehender Säkularisierung und Politisierung, ist der Messianismus lebendig geblieben, ja, die Debatten und Auseinandersetzungen über den wahren Charakter der bevorstehenden Erlösung, über ihre Vorbedingungen und die von ihr Begünstigten gestalten sich heftiger denn je. Auch innerhalb des modernen jüdischen Denkens fanden sich in den letzten zweihundert Jahren ausdrucksstarke Vertreter aller Facetten des Messianischen: seiner ethischen und seiner apokalyptischen Elemente, seiner universalistisch-missionarischen Ansprüche wie auch seiner partikularistisch-territorialen Ausprägung.

Das wissenschaftliche Ziel dieses Bandes besteht vor allem darin, die bislang vorherrschende Auffassung, die moderne jüdische Messiaslehre beginne erst mit dem großen Religionsphilosophen Hermann Cohen (1842–1918), an Hand der Edition ausgewählter Texte zum Messianismus aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zu widerlegen. Alle zentralen Ideen der Messiaslehre Cohens, zugleich die Kernelemente einer liberalen Theologie der jüdischen Mission im Zusammenhang der modernen Gesellschaft und Kultur – die Entpersonalisierung des Messias, das Ideal des ethischen Universalismus dieser Lehre, dessen innere Verknüpfung mit dem strengen jüdischen Monotheismus, vor allem aber die Deutung der historischen Leiden des Volkes Israel als messianische Stellvertretung – finden sich bereits bei den Denkern, deren Texte in diesem Quellenband zusammengefasst sind. Bei den Autoren handelt es sich überwiegend um reformorientierte deutsche Rabbiner, die in unterschiedlichen Kontexten eigene Ideen zu einer modernen Neuinterpretation der traditionellen Messiaslehre des Judentums entwickelten. Aus diesen Ideen entstand spätestens in den 1870er Jahren eine einheitliche messianische Missionstheologie, die Hermann Cohen schließlich um die Jahrhundertwende in eine systematische, idealistische Religionsphilosophie ausformulierte.

Die Textanordnung in diesem Band folgt vor allem chronologischen Erwägungen. Die Textgenres sind dabei aber bewusst breit gewählt und reichen vom Gedicht über die Synagogen-Predigt bis hin zu wissenschaftlichen Auf-

sätzen, Passagen aus religionsphilosophischen Schriften oder auch kleinen Monographien zu messianischen Themen. Auch in geographischer Hinsicht versucht die vorliegende Anthologie den gesamten deutschsprachigen Raum – einschließlich Österreich-Ungarns – zu berücksichtigen und bezieht zudem die deutschsprachigen Reformgemeinden in den USA mit ein. Die ausführliche Einleitung dient der inhaltlichen Hinführung und detaillierten Kommentierung der abgedruckten Texte, soll jedoch zugleich weitere kürzere Beispiele messianischen Denkens im Zeitalter der Emanzipation vor Augen führen, die aufgrund ihres andersartigen Kontextes nicht in die Textauswahl aufgenommen werden konnten. Dabei handelt es sich z.B. um rabbinische Rechtsgutachten, um Protokolle von Rabbinerkonferenzen oder sogar um Presseberichte, etwa jene über einen Wiener Gerichtsprozess im Jahre 1864, in dem der jüdische Messianismus öffentlich verhandelt wurde.

Die Anmerkungen im Textteil sind bewusst kurz gehalten. Wo die Autoren selbst auf biblische, talmudische oder spätere rabbinische Quellen hinweisen, wurden diese Angaben überprüft und gegebenenfalls stillschweigend verbessert. In den Text eingefügte hebräische Passagen wurden überall dort korrigiert, wo die fehlerhafte Schreibweise für die Autoren nicht von inhaltlicher Bedeutung war, wie z. B. bei der Verwendung zensierter Talmudausgaben. An zahlreichen anderen Stellen habe ich selbst Hinweise auf frei zitierte Schriftverse und ohne Quellenangabe herangezogene Talmudstellen hinzugefügt und diese – besonders im Falle der talmudischen und mittelalterlichen Literatur – kurz erläutert. Anmerkungen und Literaturhinweise der Autoren, die schon im Original begegnen, sind nur erhalten geblieben, sofern sie zweckdienlich waren – in solchen Fällen sind sie als ursprüngliche Fußnoten gekennzeichnet. Bei Passagen, die im Original gesperrt gedruckt sind, wurden die Sperrungen größtenteils aufgehoben, es sei denn, es handelt sich um deutsche Übersetzungen oder freie Wiedergaben von Bibelstellen. Einzelne gesperrte Wörter wurden meist beibehalten.

Die Rechtschreibung des neunzehnten Jahrhunderts ist weitgehend beibehalten, nur offensichtliche Druckfehler wurden korrigiert. Ziel ist somit nicht eine wissenschaftliche Edition der hier aufgenommenen Quellen im strengen Sinne, vielmehr geht es insgesamt in diesem Band um die Dokumentation des Prozesses der Transformation des Messianismus in der Neuzeit.

Der vorliegende Band entstand während eines einjährigen Forschungsaufenthaltes an der Martin Buber-Proessur für jüdische Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Ich bin dem Lehrstuhlinhaber, Prof. Christian Wiese, für seine aufopfernde Hilfe, seine gründliche Redaktion des Manuskripts und die Aufnahme des Bandes in die Schriftenreihe zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Auch der Minerva-Stiftung, die meinen Aufenthalt in Frankfurt großzügig finanzierte, gilt mein ausdrücklicher Dank.

# Inhalt

Zur Schriftenreihe — V

Vorwort — IX

**Einleitung: Die Wiederentdeckung des Messianismus  
in der jüdischen Reformtheologie der ersten Hälfte  
des 19. Jahrhunderts — 1**

Moritz Samuel Freystadt  
**Der Messias, Vier Sonette — 93**

Elias Grünebaum  
**Confirmanden-Unterricht für Israeliten — 97**

Salomon Formstecher  
**Die Religion des Geistes — 99**

Samuel Hirsch  
**Die Messiaslehre der Juden — 121**

Levi Herzfeld  
**Zwei Predigten über die Lehre vom Messias — 147**

Samuel Holdheim  
**Das Ceremonialgesetz im Messiasreich — 165**

Sigismund Stern  
**Die Messiasidee des Judenthums — 201**

Salomon Ludwig Steinheim  
**Die Messiasidee nach der Bestimmung der Offenbarungslehre — 221**

Salomon Ludwig Steinheim  
**Die politische Legitimität und die Lehre der Offenbarung — 233**

David Einhorn  
**Der Geburtstag des Messias — 243**

Samuel Schwarz

**Die Messias-Zeit — 251**

Klementine von Rothschild

**Brief an eine christliche Freundin — 281**

Hermann Cohen

**Die Messiasidee — 287**

**Bibliographie — 305**

**Personenregister — 313**

# Einleitung: Die Wiederentdeckung des Messianismus in der jüdischen Reformtheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Unsere messianische Idee ist nicht die,  
daß alle Menschen Juden, sondern daß die  
Juden Menschen werden würden,  
nachdem alle Übrigen es geworden sind.  
Samuel Holdheim, 1845

Der einflussreiche Religionshistoriker Gershom Scholem (1897–1982) hielt den traditionellen jüdischen Messianismus für eine ausgemachte Katastrophentheorie.<sup>1</sup> Veranlasst wurde er zu dieser Deutung durch vereinzelte Hinweise in der talmudischen und kabbalistischen Literatur, vor allem aber durch die gelegentlichen Schilderungen der biblischen Propheten, die das Kommen des Messias etwa mit dem *Tag des Herrn* verbinden, der „Finsternis, nicht Licht“ bringen wird.<sup>2</sup> Ob Scholem mit seiner Einschätzung tatsächlich das ganze Bild beschreiben, oder ob er sich – wie in anderen Zusammenhängen – gegen seine verhassten Vorgänger aus der *Wissenschaft des Judentums* abgrenzen wollte, mag vorerst offen bleiben.<sup>3</sup> Die deutsch-jüdischen Denker des neunzehnten Jahrhunderts jedenfalls vertreten in ihrer überwiegenden Mehrheit unübersehbar eine diametral entgegengesetzte Deutung der messianischen Idee im Judentum. So hört etwa Hermann Cohen die Propheten ein Reich universeller Erkenntnis und damit rationaler Sittlichkeit verkünden, wenn sie von der messianischen Zeit sprechen. In ihrem Messianismus seien die biblischen Propheten die eigentlichen Erfinder des philosophischen Zeitbegriffs der Zukunft und des ethischen Konzepts der geeinten Menschheit, und ihr Messiasbild verweise gerade nicht auf apokalyptische Katastrophen, sondern sei „ein Symbol für den Frieden der Menschheit“. „Wahrlich, wenn die jüdische Religion nichts anderes gebracht hätte als die mes-

---

1 Gershom Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: *Judaica*, Bd. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), 7–74, hier 14.

2 Amos 5, 18–20. Zur Vorstellung der „Geburtswehen des Messias“, einer vormessianischen Zeit des Niedergangs, vgl. bT San 98b (הבלי של משיח) und Sotah 49b, San 97a etc.

3 Zu Scholem und der Wissenschaft des Judentums vgl. ausführlich Christoph Schulte, „Scholems Kritik der Wissenschaft des Judentums und Abraham Geiger“, in: *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, hrsg. von Christian Wiese (Berlin: De Gruyter, 2013), 407–424.

sianische Idee des Prophetismus“, schreibt Cohen, „so wäre sie die tiefste Kulturquelle der sittlichen Menschheit.“<sup>4</sup>

Vom ethischen Monotheismus der Propheten, der in seiner theologischen Konsequenz auf einen optimistischen Messianismus hinausläuft, führt sodann eine unmittelbare Linie zum Werk des Maimonides (1138–1204), der die jüdische Messiaslehre in seinem religionsphilosophischen Werk systematisiert und vollkommen rationalisiert hat.<sup>5</sup> Hatte der Talmud immerhin noch die Möglichkeit eines plötzlichen, göttlich herbeigeführten Eintretens einer von Wundern begleiteten Messiaszeit diskutiert, in der sowohl die Gebote der Torah als auch die Naturgesetze außer Kraft gesetzt sein würden, so postulierte Maimonides die strikte theologische Trennung von Messiaszeit und *Olam habah*, der jüdischen Idee des Jenseits.<sup>6</sup> Die messianische Ära beschreibt Maimonides in seinem Kommentar auf die Mishnah als vollkommen diesseitig, den Messias selbst als einen starken König, der Israel befreit und in seine alte Heimat zurückführt. „Aber dann wird der Messias sterben“, schreibt Maimonides, „und sein Sohn wird an seiner Stelle regieren, und dann sein Enkelsohn.“<sup>7</sup> Die Messiaszeit des Maimonides ist kein eudämonistisches Schlaraffenland, sondern ein Reich der reinen Gottes-

---

4 Alle Zitate aus Hermann Cohen, „Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit“, Sonderausgabe aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt (Berlin: Protest. Schriftvertrieb, 1910), 13f. Ausführlich zum Messianismus bei Cohen vgl. das 13. Kapitel seiner nachgelassenen Theologie *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (zuerst 1918), hier zitiert nach der Ausgabe Frankfurt am Main: Kauffmann, 1929.

5 Zu Maimonides' Messiaslehre vgl. Jakob Dienstag (Hg.), *Eschatology in Maimonidean Thought: Messianism, Resurrection, and the World to Come* (New York: Ktav, 1983); Maimonides, *Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, hrsg., übers. u. komm. von Sylvia Powels-Niami (Berlin: Parerga, 2002); für die Wiedergabe der *Mishneh Torah* hat die Herausgeberin hier allerdings die zensierte Ausgabe benutzt. Auch Scholem ist sich natürlich dessen bewusst, dass eine rationalistische Linie in der jüdischen Messianismus-Deutung von Maimonides zu den Denkern der *Wissenschaft des Judentums* im neunzehnten Jahrhundert führt, behauptet aber, mit dieser Tradition der Leugnung jeder apokalyptischen Tendenz im Judentum gehe eine Verfälschung der historischen Wahrheit einher; vgl. Scholem, „Zum Verständnis“, 8f.

6 Die zentrale Stelle ist bT Berachot 34b (und Parallelen): Während Rabbi Jochanan der Auffassung zuneigt, alle von den Propheten angekündigten Wunder würden sich in den Tagen des Messias ereignen, und mit Jesaja 64, 3 argumentiert, kein Auge habe je die zukünftige Welt gesehen, prägte Mar Samuel den vielzitierten Satz: „Es gibt keinen Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias – außer dem Ende der Unterdrückung Israels durch fremde Königreiche.“ Dafür beruft er sich auf Deuteronomium 15, 11, wo es heißt, dass die Armen nie von der Erde verschwinden werden. Samuel scheint mit dieser Vorstellung allerdings in der Minderheit geblieben zu sein.

7 Maimonides, *Kommentar zur Mishnah*, San 10, 1.

erkenntnis, die überhaupt erst die materiellen Grundlagen eines besseren Lebens gewährleistet. Dieses Reich ist dabei durchaus universell gedacht, insofern es der gesamten Menschheit Frieden und Gerechtigkeit bringt: „[...] alle Welt wird sich mit nichts anderem beschäftigen als mit der Erkenntnis Gottes. Darum werden alle hervorragende Weise sein, und sie werden die verborgenen Dinge ergründen und die Gedanken ihres Schöpfers, soweit der menschliche Geist dies vermag, erfassen – wie es bei Jesaja heißt: denn die Welt ist voll der Erkenntnis des Herrn, so wie die Wasser das Meer bedecken (Jes. 11, 9).“<sup>8</sup>

Doch die rationalistisch-ethisierende Messianologie des Judentums setzte sich keineswegs einfach in einer geraden Linie von Maimonides bis in die Moderne fort. „Ich für meinen Theil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts“, schrieb Moses Mendelssohn (1729–1786) 1783 in *Jerusalem*, und der Berliner Philosoph konnte sich auch nicht vorstellen, dass sein „verewigter Freund Lessing“ von allein auf derart merkwürdige Ideen gekommen war. Moralischen Fortschritt gäbe es Mendelssohn zufolge lediglich für den einzelnen Menschen im Laufe seines Erdenlebens – dass hingegen „die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken, und sich vervollkommen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu seyn“.<sup>9</sup> Diese unüberhörbare Kritik an Lessing besitzt auch eine auf den ersten Blick möglicherweise wenig auffällige theologische Dimension, hatte doch die maimonidische Tradition im jüdischen Denken des Mittelalters den biblisch-prophetischen Gedanken des *Messianismus* immer als genau das verstanden: als eine Erziehung der (gesamten) Menschheit zu Moral und Gottesfurcht, als eine Verbesserung der weltlichen Zustände und als Hoffnung auf die Erlangung des *ewigen Friedens* durch allgemeine Weisheit und Erkenntnis. Mendelssohns religiös motivierte Ablehnung des Gedankens einer ethischen Entwicklung der Menschheit verstellte ihm jedoch offenbar auch den Weg zu einer solchen Weisheits-Eschatologie. In seinen unveröffentlichten *Gegenbetrachtungen zu Bonnets Palingenesie* zitiert er denselben Vers aus Jesaja wie Maimonides am Ende des *Mishneh Torah*, zieht ihn aber ins Lächerliche: „Diese Vorstellung ist der menschlichen Seele so ergötzend, dass sie mit Wollust dabei verweilet, und die Glückseligkeit in der Einbildung genießt, die dem menschlichen Geschlechte nach einer so heil-

---

<sup>8</sup> Maimonides, *Mishneh Torah*, am Ende des gesamten Werkes.

<sup>9</sup> Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, hrsg. von David Martyn (Bielefeld: Aisthesis, 2001), 92. Zu Mendelssohn und Lessing vgl. den klassischen Aufsatz von Ernst Cassirer, „Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn“, in: *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums* (Berlin: Akademie-Verlag, 1929), 22–41.

samen Revolution bevorstünde.<sup>10</sup> Die Seligkeit des Individuums, schreibt er in diesem Zusammenhang, muss in der Anerkennung der allgemeinen Vernunftgesetze begründet liegen, nicht in der Anerkennung der Vollmacht eines göttlichen Gesandten.<sup>11</sup> Vermutlich war Mendelssohns Skepsis gegenüber dem davidischen Messianismus aber nicht nur durch die Erinnerung an das Auftreten der zahlreichen Pseudo-Messiasse, sondern auch durch die Ablehnung der traditionellen kabbalistischen Zahlen-Spiele bedingt, die das Kommen des königlichen Erlösers „berechnen“ wollten, wie eine andere, recht zynische Bemerkung in *Jerusalem* zeigt.<sup>12</sup> Für Mendelssohn herrscht in Israel am Ende der Tage Gott selbst, nicht ein irdischer König.

Auch den meisten *Maskilim* der Generation nach Mendelssohn blieben wichtige Dimensionen der jüdischen Messiasidee fremd. Lazarus Bendauid (1762–1832) urteilte 1823 in seinem Essay *Über den Glauben der Juden an einen künftigen Messias*, heute finde der Jude seinen Messias darin, „dass gute Fürsten ihn ihren übrigen Bürgern gleichgestellt, und ihm die Hoffnung vergönnt haben, mit der völligen Erfüllung aller Bürgerpflichten auch alle Bürgerrechte zu erlangen“.<sup>13</sup> Der gute Fürst als Erlöser der Juden – in dieser Deutung erscheint der Messiasglaube des Judentums in grundlegend säkularisierter Gestalt, und der Messianismus als theologisch-eschatologische Zukunftsdebatte im jüdischen Denken ist einer eklatanten „Naherwartung“ gewichen. David Friedländer (1750–1834) hingegen lehnte den traditionellen Messianismus im Kontext einer neuen aufklärerischen Vernunftreligion gleich vollständig ab. Schon 1799 schrieb er an Probst Wilhelm Abraham Teller (1734–1804): „Der mächtigste Gewinn für die Juden ist auch wohl der, daß die Sehnsucht nach Messias und Jerusalem aus dem Herzen

---

**10** Moses Mendelssohn, „Gegenbetrachtungen zu Bonnets Palingenesie“, in: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, Bd. 2, hrsg. von Moritz Brasch, (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968), 564–602, hier 594.

**11** Ebenda, 586. Zu Mendelssohns messianischen Andeutungen vgl. ausführlicher Gideon Freudenthal, *No Religion without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012), 235–245. Aus Mendelssohns Sicht, so Freudenthal mit einiger Berechtigung, ist die messianische Zeit nicht etwa durch eine einzige Vernunftreligion bestimmt, sondern dadurch, dass „pluralistischer Monotheismus“ an die Stelle religiöser Intoleranz tritt.

**12** In *Jerusalem* erwähnt Mendelssohn das Jahr 2240, das dem Jahr 6000 der jüdischen Rechnung entspricht (58). Laut bT San 97a währt die Welt insgesamt nur sechstausend Jahre. Zur Geschichte messianischer Bewegungen, vgl. Roland H. Worth, *Messiahs and Messianic Movements through 1899* (Jefferson: McFarland, 2005) und Harris Lenowitz, *Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights* (New York: Oxford University Press, 1998).

**13** Lazarus Bendauid, „Über den Glauben der Juden an einen künftigen Messias“, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1 (1923): 197–230, hier 225.

sich immer mehr entfernt, so wie die Vernunft diese Erwartungen als Chimären immer mehr verwarf.“<sup>14</sup>

Dass die Wiederentdeckung des Messianismus als zentrales Thema der jüdischen Theologie somit den Reformdenkern des neunzehnten Jahrhunderts vorbehalten blieb, ist nur ein weiterer Beweis dafür, dass die religiöse Erneuerung des Judentums in der Neuzeit nicht, wie oft vermutet, unmittelbar aus der *Haskalah* hervorging, sondern ihre Wurzeln eher in noch traditionell geprägten Kreisen des Rabbinats fand, die nun durch das Universitätsstudium, aber auch durch die Desillusionierung angesichts der ausgebliebenen bürgerlichen Emanzipation mit ihrer talmudischen Erziehung in Konflikt gerieten. Eines der interessantesten Beispiele für den ebenso zwiespältigen wie kreativen und zukunftsweisenden Umgang mit diesen Konflikten um Tradition und Neuerung bietet die intensive Auseinandersetzung der ersten Reformrabbiner mit der jüdischen Idee des Messianismus.<sup>15</sup> Durften die Juden in der Moderne noch auf die wunderbare Erlösung und Rückführung ins Heilige Land hoffen und darum beten? Widerspruch ein solcher Messias-Glaube nicht ihren mit der Integration in die europäische Gesellschaft verbundenen patriotischen Pflichten? War nicht sogar das Exil Ausdruck eines ewigen göttlichen Plans zur universellen Verbreitung des strengen Monotheismus? In der Diskussion über diese komplizierten Fragen stellte sich etwas Erstaunliches heraus: Trotz aller Bedenken gegen die restaurativen Formulierungen der jüdischen Messias-Liturgie wollte keiner der an den Debatten Beteiligten auf den eigentlichen messianischen Gedanken im Judentum verzichten. Die Gründe dafür waren unterschiedlich: Neben der offenbar immer dringender werdenden Abgrenzung der jüdischen Reformtheologie vom Christentum, das

---

**14** David Friedländer, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion* (Berlin: Mylius, 1799), 39. Zu dem Zeitraum bis 1820 vgl. Baruch Mevorach, „Der Messiasglaube in den Debatten der ersten Reformen“ [hebr.], in: *Zion* 34 (1969): 189–218. Interessant dagegen ist der hebräische Jesaja-Kommentar von Herz Homberg (1749–1841), der 1818 in Wien erschien. Zu Jesaja 52–53 zeichnet Homberg ein geradezu christlich anmutendes Messiasbild eines verkannten und verhöhnten Erlösers, der Israel aus dem Exil befreien wird, indem er Israels Leid auf sich nimmt.

**15** Etwa um dieselbe Zeit beginnt sich außerhalb des Judentums der Begriff des „Messianismus“ als weltliche, politisch-soziale Heilerwartung herauszubilden, wie er später in die politikwissenschaftliche Terminologie eingegangen ist. Als Ursprung dieser Entwicklung wird im Allgemeinen das philosophische Hauptwerk von Josef Hoëné-Wronski gesehen, vgl. *Messianisme: union finale de la philosophie et de la religion*, 2 Bde. (Paris: 1831 und 1839). Dieser Aspekt muss hier allerdings weitgehend unberücksichtigt bleiben, obwohl er, wie sich im Folgenden oft zeigen wird, mit dem theologischen Hintergrund besonders des jüdischen Messiasgedankens eng verbunden ist und sich letztlich im Werk Hermann Cohens wieder mit der Theologie vereinigt.

sich seinerseits der Messiasidee bemächtigt und ihr einen anderen Sinn gegeben hatte, ist vor allem der Rückgriff auf die biblischen Propheten zu nennen, die den jüdischen Messianismus geprägt hatten und deren Texte von den Reformern als die zentrale Botschaft eines *modernen* Judentums verstanden wurden.

Der Wille zur Bewahrung des messianischen Gedankens auch in einem modernisierten Judentum ging allerdings mit der Forderung nach einem neuen, zumindest aber nach einem transformierten Inhalt des traditionellen talmudischen Konzepts des davidischen Erlöser-Königs einher, der zuerst Israel, dann auch die übrigen Völker entweder nach Zion führt oder mit dem Schwerte besiegt.<sup>16</sup> Aus dieser Notwendigkeit der Neuformulierung ergab sich bald eine umfangreiche Literatur zu messianischen Themen – von Predigten bis hin zu philosophischen und theologischen Streitschriften.<sup>17</sup> Den jüdischen Denkern der 1840er Jahre kam dabei vor allem der Umstand zur Hilfe, dass bereits die gesamte Literaturtradition des Judentums, von den Propheten über den Talmud bis hin zu den großen rabbinischen Denkern des Mittelalters, (wenigstens) zwei unterschiedliche messianische Ansätze kennt: erstens die Erwartung der apokalyptischen, endzeitlichen und vor allem übernatürlichen Erlösung und zweitens die – vor allem von Maimonides theologisch ausformulierte Vorstellung eines diesseitigen Reichs der Weisheit und des Friedens, das nicht das Ende der Geschichte markiert, sondern jenen konkreten historischen Augenblick, in dem durch allgemeine Gesetzesobservanz eine sozial gerechte und geistig erneuerte Gesellschaft entsteht.<sup>18</sup> Die ersten Reformrabbiner erkannten sehr früh, dass dieses zweite,

---

**16** Zur traditionellen jüdischen Messiasliteratur immer noch hilfreich ist Moritz Zobel, *Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch* (Berlin: Schocken-Verlag, 1938). Im vorliegenden Band vgl. den Text von Salomon Formstecher mit zahlreichen Hinweisen auf das rabbinische Schrifttum (S. 104–113).

**17** Vgl. dazu Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte* (München: C. H. Beck, 2002), 51: „Erst am Ende des 19. und besonders im 20. Jahrhundert spielt der Messianismus bei jüdischen Denkern wie Moses Hess [sic], Hermann Cohen, Walter Benjamin oder Ernst Bloch überhaupt wieder eine Rolle.“ Der vorliegende Band soll diese Auffassung widerlegen. Auch Pierre Bouretz schreibt über Cohens „modern rediscovery of Messianism“; vgl. Pierre Bouretz, „Messianism and Modern Jewish Philosophy“, in: *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, hrsg. von Michael L. Morgan und Peter E. Gordon (Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2007), 170–191, hier 178.

**18** Eine umfassende Darstellung dieses Themenkomplexes harret noch der Ausführung. Gershom Scholems Klassiker von 1959 „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“ (vgl. Anm. 1) zeichnet sich aus naheliegenden Gründen durch eine stark einseitige Überbetonung der apokalyptischen Seite aus. Auch Gilbert Rosenthal, „Messianism Reconsidered“, in: *Judaism* 40 (1991): 552–568 ignoriert den gesamten Themenkomplex dieses Bandes und geht in der historischen Darstellung vom Chassidismus direkt zur *Pittsburgh Platform* (1885) des

rationalistische Messianismus-Modell das Potential für eine theologisch-spirituelle Rechtfertigung der Fortexistenz des Judentums in der Moderne und somit eine Zukunftshoffnung in sich barg, die in ihrer Universalität auch unabhängig von partikularistischer Talmudtreue verstanden werden konnte.<sup>19</sup>

## Die Debatte um das Hamburger Gebetbuch

Die wiedererwachte theologische Diskussion um die Stellung des Messias im modernen Judentum setzt etwa zu Beginn der 1840er Jahre ein. Im Jahre 1841 veröffentlichte die mit dem Hamburger Israelitischen Tempel verbundene jüdische Reformgemeinde ein neues Gebetbuch, das sofort allgemeines Aufsehen erregte. Die Hamburger Tempelgemeinde war um diese Zeit die älteste noch existierende Reformgemeinde Deutschlands, und schon zwanzig Jahre zuvor, zur Zeit ihrer Gründung, war es besonders ihr reformiertes Gebetbuch gewesen, das Zorn und Protest der jüdischen Orthodoxie auf sich gezogen hatte.<sup>20</sup> Isaac Bernays (1792–1849), der Führer der orthodoxen Fraktion der Hamburger Judenschaft, hatte bereits 1819 den Tempel-Siddur gebannt. 1841 veröffentlichte er sodann eine offizielle rabbinische Bekanntmachung, die es jedem gesetzestreuem Juden verbot, die neue Ausgabe des Gebetbuchs zu benutzen. Eines der Argumente, die Bernays gegen den reformierten Text ins Feld führte, war der Vorwurf der Missachtung eines zentralen Elements des traditionellen Judentums – der Hoffnung auf den Messias.

Da Bernays in seiner Bekanntmachung keine detaillierte Begründung für diesen Vorwurf lieferte, konnte Gotthold Salomon (1784–1862), sein Hamburger Gegenspieler und einer der führenden Prediger der Tempelgemeinde, das Argu-

---

amerikanischen Reformjudentums über. Unmittelbar zu den Themen dieses Bandes äußert sich nur der kurze Artikel von Michael A. Meyer, „German Jewish Thinkers Reflect on the Future of the Jewish Religion“, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 51 (2006): 4–10, dessen Aussagen hier durchgehend geteilt werden; neuerdings auch Kenneth Seeskin, „Judaism and the Idea of a Better Future“, in: *Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem's Enduring Presence*, hrsg. von Jonathan. A. Jacobs (New York und Oxford: Oxford University Press, 2011), 49–70.

<sup>19</sup> Anders als bei den Aufklärern war der Messianismus der jüdischen Reformtheologen jedoch nicht nur eine „metaphor for social progress“, wie David Myers vermutet, sondern, wie der vorliegende Band zu zeigen unternimmt, eine ernsthafte theologische Herausforderung; vgl. David N. Myers, *Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), 132.

<sup>20</sup> Zur Geschichte der Tempelgemeinde und der Streitigkeiten um ihr Gebetsbuch vgl. Andreas Brämer, *Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Israelitische Tempel 1817–1938* (Hamburg: Bölling & Galitz, 2000), bes. 45–56.

ment in einer ebenfalls noch 1841 erschienenen Streitschrift überzeugend widerlegen. Obwohl dem mittelalterlichen Religionsphilosophen Josef Albo (1380–1444) zufolge die Messiaslehre kein Grundprinzip des Judentums darstellt, würde, wie Salomon etwas apologetisch anmerkt, „doch ein Gebetbuch ohne alle Spuren von jenem Messiasglauben nicht leicht Eingang finden in Israel“.<sup>21</sup> Salomon verweist dann zu Recht auf die zahlreichen aus der traditionellen Liturgie übernommenen Stellen des Hamburger Siddurs, die einen persönlichen Messias erwähnen, hauptsächlich in der Formulierung זכרון משיח בן דוד עבדך („das Andenken des Messias, Sohn deines Knechts David“) aus der Festtags-Einschaltung in die Hauptgebete (יעלה ויבוא), aber auch in den Festgebeten der hohen Herbstfeiertage oder in der *Jigdal*-Hymne.

Diese häufig gesungene Synagogenhymne lässt allerdings auch die Fragwürdigkeit von Salomons Verweis auf Albo erkennen, handelt es sich dabei doch um eine poetisierte Fassung von Maimonides' berühmten *Dreizehn Glaubensartikeln*, die den eigentlichen Beginn einer jüdischen „Dogmatik“ verkörpern. Obwohl Glaubensgrundsätze im Judentum nie dieselbe autoritäre Bedeutung erlangten wie in der christlichen Überlieferung, sind es doch bis heute eher die Artikel des Maimonides, und nicht die stark reduzierte Dogmen-Liste Josef Albos, die die jüdische Theologie entscheidend geprägt haben.<sup>22</sup> Maimonides erwähnt den Glauben an das Kommen eines persönlichen Messias ausdrücklich im zwölften der dreizehn Artikel, und diese Lehre bestätigt sich auch in dessen religionsgesetzlichem Hauptwerk, dem *Mishneh Torah*, das seine beiden Schlusskapitel der ausführlichen Beschreibung von Funktion und Auftreten des Messias widmet.<sup>23</sup>

Welche Verwirrung zu Beginn der 1840er Jahre noch um den jüdischen Messiasbegriff herrschte, zeigt die Erwiderung des Orientalisten und späteren Leipziger Professors für semitische Sprachen, Julius Fürst (1805–1873), der im Dezember 1841 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Der Orient* Bernays' Verdikt entschieden entgegentrat. Wie Salomon behauptete Fürst, der Glaube an das einstige Erscheinen des Messias zähle nicht zu den jüdischen Glaubensartikeln –

21 Gotthold Salomon, *Das neue Gebetbuch und seine Verketzerung. Auszug aus einem grösseren Ms., als eine Schrift f. d. Volk* (Hamburg: Berendsohn, 1841), 6.

22 Als Studien zur jüdischen Dogmatik in der *Wissenschaft des Judentums* vgl. Abraham Geiger, „Jüdische Philosophie“, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 4 (1862): 271–281, hier 278; Jacob Guttman, *Über Dogmenbildung im Judentum* (Breslau: Verein für Jüdische Geschichte und Litteratur zu Breslau, 1894); Leo Baeck, „Besitz das überlieferte Judentum Dogmen?“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 4 (1926): 225–236; insbesondere aber Julius Guttman, „Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 5 (1927): 241–255.

23 Maimonides, *Mishneh Torah*, Gesetze von Königen und Kriegen, Kap. 12–13.

jedenfalls nicht in einem religiösen Sinne. Fürst wollte offenbar die Messiasidee des Judentums ganz auf den politischen Aspekt beschränken und warf Bernays vor, allein das Christentum sehe im Messias „nur eine religiöse Moment-Befreiung von der Sünde“ – das wäre, „was Jesus den Christen geworden“, nämlich eine rein religiös verstandene Erlösung.<sup>24</sup> Fürst schrieb dies, wie er später bekannte, bevor er die zahlreichen Verteidigungsschriften anderer Autoren lesen konnte, die ironischerweise in genau entgegengesetzter Richtung argumentierten.

In diesem Zusammenhang ist es daher interessant, zu beobachten, dass viele der reformorientierten Rabbiner, die der Tempelgemeinde in Hamburg mit religionsgesetzlichen Gutachten gegen Bernays' Verbot des neuen Gebetbuches zu Hilfe kamen, sich nicht mit Salomons Argument zufrieden gaben, der Messias werde, obwohl das theologisch gar nicht nötig sei, im Siddur doch mehrfach erwähnt. Viele der Gutachter versuchten – jenseits dieses Arguments – die eigentliche theologische Bedeutung und den praktischen Inhalt des jüdischen Messiasglaubens in der Gegenwart darzustellen. Auf Initiative Gabriel Riessers (1806–1863), eines Vorkämpfers der politischen Emanzipation der jüdischen Bevölkerung Deutschlands und gleichzeitig eines prominenten Mitglieds der Hamburger Tempelgemeinde, gelang es in einem 1842 erschienenen Band, zwölf Schreiben von bekannten jüngeren deutschen Rabbinern zusammenzutragen, die allesamt Bernays verurteilten, obwohl die versammelten Autoren, wie auch andere, die später separate Gutachten einreichten (von Zacharias Frankel bis Abraham Geiger), bei weitem nicht in allen mit der Liturgie verbundenen Fragen übereinstimmten.<sup>25</sup>

Während nun diese eindrucksvolle Gutachtensammlung im Allgemeinen beweist, wie sich in den zwanzig Jahren seit dem Erscheinen des ersten Hamburger Tempelgebetbuches unter der überwiegenden Mehrheit des deutschen Rabbinats die Auffassung herausgebildet hatte, eine Gebetsbuchreform sei ebenso möglich wie notwendig, lassen die Gutachten im Einzelnen auch eine ganz neue Sicht der jungen Theologen im Hinblick auf die Messiasfrage erkennen. Es scheint, als habe der Streit um den Hamburger Reform-Siddur nur den lange gesuchten Anlass geboten, endlich eine tiefgreifendere theologische Debatte über die Bedeutung des Messiasglaubens im Judentum der Moderne herbeizuführen. Tatsächlich beginnt hier, in den frühen 1840er Jahren, die für die Zukunft liberaler jüdischer Theologie so prägende Formulierung einer unpersönlichen,

---

<sup>24</sup> Julius Fürst, „Das neue Hamburger Gebetbuch des israelitischen Tempels“, in: *Der Orient* 49 (1841): 307f., hier 308.

<sup>25</sup> Theologische Gutachten über das Gebetbuch nach dem Gebrauche des neuen israelitischen Tempelvereins in Hamburg (Hamburg: Berendsohn, 1842).

ethisierenden Auffassung vom Messias, die wenigstens die nächsten siebenzig Jahre über Gültigkeit bewahrte und schließlich im jüdisch-theologischen Werk Hermann Cohens ihren Höhepunkt fand.

Die praktische Frage, der sich die Redakteure des Tempel-Siddurs zu stellen hatten, war der von ihnen wahrgenommene Unwille vieler Gemeindemitglieder, weiter um die Rückführung der in der Diaspora verstreuten Juden in ein wiederherzustellendes Reich in Palästina zu beten – nach traditioneller Auffassung eine der klassischen Aufgaben des Messias. Der Messias als König dieses zukünftigen Friedensreiches war gleichzeitig auch für dessen Herbeiführung verantwortlich, für den Sieg über die Feinde, die sich seiner Errichtung widersetzen würden, und für das „Einsammeln der Zerstreuten“ (*kibbuz galujot*). Gerade letztere Vorstellung, obwohl durch die Liturgie weit verbreitet, blieb äußerst vage und wurde kaum je von jüdischen Autoren auf ihre praktische Realisierung hin beschrieben.

Auf der anderen Seite aber, und das ist vielleicht der interessantere Aspekt, verspürten die für die neue Liturgie Verantwortlichen, wie die oben angeführte Bemerkung Salomons zeigt, offenbar eine starke Abneigung, den jüdischen Messiasglauben ganz aus ihrem Gebetbuch zu streichen. Salomon vertraute offensichtlich selbst nicht auf die Autorität des von ihm ins Feld geführten Josef Albo, dem zufolge ein einfaches Auslassen aller auf den Messias bezogenen Gebetsstellen für die theologische Lehre des Judentums keinerlei ernsthafte Folgen zeitigen würde. Die Gründe für diese tiefsitzende Abneigung sind vielfältig und sollen hier im Einzelnen untersucht werden. Sicher weisen sie über schlichte Gewohnheit hinaus, die Unmöglichkeit, liebgewonnene, vertraute, aber gleichwohl veraltete oder unreflektierte Gebetsformeln allzu rasch und unvermittelt abzuschaffen. Dieses Argument, das später durch Zacharias Frankel (1801–1875) zum Grundprinzip konservativer Reformen werden sollte, wollte die junge Reformbewegung von Anfang an auch mit theoretischen Überlegungen stützen. Wo Frankel argumentierte, das Kriterium für die Berechtigung von Änderungen in der Tradition müsse immer die Bereitschaft der Gemeinde – und im Grunde des gesamten jüdischen Volkes – sein, die jeweils vorgeschlagene Reform anzunehmen, hatte der radikalere Flügel der Bewegung schon im neunzehnten Jahrhundert kritisch angemerkt, auf diese Weise werde dem *Gefühl* vor der *Wissenschaft* der Vorzug gegeben. Dabei war ja die Reformbewegung mit der *Wissenschaft des Judentums* gerade deshalb ein – aus ihrer Sicht überlebensnotwendiges – Bündnis eingegangen, weil in der nach-kantischen Moderne nur dasjenige Element der Religion überleben könne, das auf einer fundierten theologischen Grundlage beruhe.

Wollte man also auch einem modernisierten Judentum den Messiasglauben bewahren, so musste der traditionelle Messiasbegriff neu bestimmt und durch klare theologische Prinzipien abgesichert werden. Ein solcher Prozess allerdings, das war den beteiligten Rabbinern von Anfang an bewusst, ließ sich nur dann

plausibel machen, wenn man ihn seinerseits in eine beglaubigte Tradition des Judentums einbettete, die am besten parallel zur traditionellen, persönlichen und politischen Lehre vom Messias-König verlief. Genau darauf zielte der Tenor der Gutachten im Hamburger Tempelstreit von 1841, insbesondere in der Messiasfrage, und tatsächlich wies die Mehrzahl der rabbinischen Autoren zunächst darauf hin, dass bereits die klassischen jüdischen Quellen, Bibel und Talmud, die widersprüchlichsten Aussagen zum Thema Messias enthielten, es also „kaum in der israelitischen Glaubenslehre ein Dogma“ gebe, „welches so sehr der Erläuterung und Feststellung“ bedürfe wie der Messianismus – so die Einleitung, die Rabbiner Joseph Aub (1804–1880) aus Bayreuth seiner Erörterung der Messiasfrage in der Liturgie voranstellte.<sup>26</sup> Schon die Bibel kenne sowohl messianische Prophezeiungen, „welche rein religiösen oder geistig-sittlichen Inhalts sind, und solche, welche allerdings politische Aussichten zu ihrem Gegenstande haben“. Der Talmud führe dann diese Unterscheidung fort, ohne allerdings zu einer einheitlichen Auffassung zu gelangen, und erst Maimonides habe in den Schlusskapiteln des *Mishneh Torah* die unterschiedlichen Auffassungen zu vereinigen versucht. Doch auch dieser Versuch musste an der Autorität des talmudischen Textes scheitern, wie viele Maimonides-Kommentatoren kritisch feststellten – und so stehe bis in die Gegenwart keine eindeutige Quellenlage zur Verfügung, die eine autoritative Kritik an der einen oder anderen liturgischen Formulierung zum Kommen des Messias rechtfertigen könnte.<sup>27</sup>

Auch der Stuttgarter Rabbiner Joseph Maier (1798–1873) führte in seinem Gutachten die Gewohnheiten der Gemeinde und die tiefe Verwurzelung der alten Messiasvorstellung im jüdischen Gebetbuch an. Die traditionelle Liturgie sei sogar ganz auf dem Grund und Boden der Messiaslehre aufgebaut, „mit welchem die Wiederherstellung der Nationalität, die Wiederaufbauung des Tempels usw. zusammenhängt“. „Dieses Dogma hat die jüngste Zeit in Frage gestellt“, fährt Maier fort, doch noch stünden die theoretische Erörterung der Messiasfrage und eine definitive theologische Entscheidung aus, so dass keine der beiden Parteien das Recht auf die gültige liturgische Form beanspruchen könne. Er ließ allerdings keinen Zweifel daran, zu welcher Deutung er neigte, und definierte damit in seinem Gutachten erstmals eine neue, liberale und unpolitische Variante der

---

<sup>26</sup> Joseph Aub, ein aktiver, aber moderater Reformier, hielt während seines Lebens drei rabbinische Posten: erst in Bayreuth, dann für 15 Jahre das bedeutende Rabbinat von Mainz, und schließlich kam er 1865 als Nachfolger von Michael Sachs (1808–1864) nach Berlin. Die von ihm verfasste Synagogenordnung von 1831 sorgte für erhebliche Kontroversen, und sein Ruf nach Berlin sorgte für die Spaltung der dortigen Gemeinde und die Gründung einer *Austrittsgemeinde* unter Esriel Hildesheimer (1820–1899).

<sup>27</sup> Alle Zitate von Aub, in: *Theologische Gutachten*, 41.

jüdischen Messiaslehre. „Erst wenn ausgesprochen sein wird“, schreibt er recht pathetisch,

daß wir unter der Hoffnung auf eine Erlösung nicht die Rückkehr nach Palästina, die Wiederherstellung des Tempels und die Herrschaft Israels über alle Völker, sondern die Erlösung der Menschheit von Wahn und Unglauben, den Sieg und die Ausbreitung der wahren Religion und die Verbrüderung der Nationen zu verstehen haben; erst wenn das Bewusstsein zum Durchbruch gekommen sein wird, daß das Judentum keine andere Mission habe, als die Idee eines höchst vollkommenen Gottes festzuhalten, bis sie Eigenthum der ganzen Menschheit geworden ist [...] wird eine Ausscheidung des Nationalen vom Reinmenschlichen und eine entschiedene durchgreifende Geltungmachung des Letzteren möglich sein.

Obleich Maier hier noch offen lässt, ob es sich bei der „wahren Religion“ um das Judentum selbst oder um eine neuartige, eher philosophische Universalreligion handelt, und so gewiss das „Reinmenschliche“ in diesem Zusammenhang ein vager Begriff bleibt, ist die radikale Umformung des traditionellen Messiasbilds schon klar zu erkennen. Weder wird die Hoffnung auf einen personalisierten Messias-König erwähnt noch steht überhaupt die Erlösung des jüdischen Volkes im Vordergrund: Das Judentum hat eine menschheitliche Mission, die auf die universale Verbreitung des Monotheismus zielt. Die allgemeine Durchsetzung der richtigen Gottesidee führt dieser Theorie zufolge schließlich zur Verbrüderung der Völker, ja zur Aufgabe jeglicher Nationalität. Wie alle anderen Gutachter von 1842 bleibt Maier eine exegetische Herleitung dieser Lehre aus der Bibel schuldig, eine Tatsache, die allerdings eher mit dem juristischen Charakter des Gutachtens zu tun haben dürfte. Sehr wahrscheinlich hat Maier seine Vorstellung von der messianischen Zukunft ursprünglich tatsächlich aus den Büchern der biblischen Propheten gewonnen.<sup>28</sup>

Auch Michael Gutmann (1805–1862), der Distriktsrabbiner von Redwitz, unterscheidet zwischen zwei parallelen, aber gleich alten Traditionen der jüdischen Messiaslehre, wobei jedoch in seinem Gutachten die Vorliebe der Theologen für die „geistige“ Version des Messiasglaubens, die im Verlaufe des neunzehnten Jahrhunderts im liberalen Judentum immer klarer zutage trat, unmittelbar erkennbar ist. „Es hat sich von jeher im Schooße des Judentums selbst neben der fleischlichen Ansicht von dem Messias und der Erlösung auch eine geistige Ansicht dieses wichtigen Glaubensartikels ausgebildet und forterhalten“, schreibt Gutmann,

und zwar stützt sich diese letztere auf sehr gewichtige Aussprüche der größten Propheten, welche das Heil, das durch den Messias herbeigeführt werden soll, nicht an ein gewisses

---

<sup>28</sup> Zitate Maier in: *Theologische Gutachten*, 87f.

Land knüpfen und auch nicht auf die Mitglieder des jüdischen Volkes allein beschränken, sondern, in der Größe und Fülle des göttlichen Geistes über die Beschränktheit ihrer Zeitgenossen sich erhebend, erwarten sie von dem Erscheinen des verheißenen Erlösers eine Erhebung des ganzen Menschengeschlechts aus dem Zustande der geistigen Knechtschaft und des notwendig damit verbundenen leiblichen Elends zur klaren Einsicht und Erkenntnis der ewigen Wahrheit und zur Verwirklichung der großen sittlichen Ideen [...].<sup>29</sup>

Diese beiden Stellungnahmen aus dem Jahre 1842 nehmen in ihrer einseitigen Betonung des ethischen Universalismus der prophetischen Messiaslehre im Ansatz bereits die spätere liberale Missionstheologie vorweg, die für die philosophische Positionierung des deutschen Reformjudentums so entscheidend werden sollte. Es sei diese universalistische Idee einer sittlichen Menschheit, für die die Juden beten sollten, so Gutmann, und nicht für die Wiederherstellung der „ehemaligen Absonderung Israels“, wie er – mit einem optimistischen Blick auf die bereits erreichte Integration und Gleichstellung der jüdischen Minderheit – hinzufügt. Sein Verständnis der Messiasfrage werde auch vollkommen von „den Israeliten meines Vaterlandes“ geteilt, bemerkte Gutmann im Anschluss in einem der seltenen Hinweise auf die zeitgenössische Stimmung in den Gemeinden, wie sie sich jenseits radikaler und theoretischer rabbinischer Reformtheologie darstellte. Sechs Jahre zuvor hatte der König von Bayern die Juden seines Reiches zur Bildung von Kreissynoden angehalten, die vor allem klären sollten, welche Grundlehren das bayerische Judentum nach wie vor vertreten könne und in welcher Form. Auf der Synode seines eigenen Kreises, so berichtet Gutmann, sei auch die Lehre vom Messias diskutiert worden, und die versammelten „Rabbiner, Lehrer und Gemeindedeputierten“ hätten einstimmig festgehalten, dass sie „in dieser Lehre keineswegs eine Zurückführung nach dem ehemals den Vätern angewiesenen Lande, oder eine Wiederherstellung des jüdischen Staates“ erwarteten. Alle Stellen im Gebetbuch, so der Antrag der Synode, die das ausdrücklich verlangten „und die sich mithin nicht auf die *geistige* Erlösung deuten ließen“, seien aus dem Gebetbuch zu entfernen.<sup>30</sup>

Einen Weg zu finden, wie diese „geistige“ Deutung des jüdischen Messiasglaubens theologisch fundiert und ausgestaltet werden, und wie damit der Messias selbst in der jüdischen Religion gerettet werden könne, das sahen die jungen Reformrabbiner als ihre eigentlich Aufgabe an. Nur einer der Gutachter allerdings deutete vorsichtig an, auf welchem Wege eine solche „geistige Erlösung“ zu denken sei, stelle sich doch nun die neue Frage, wie das „geistige“ Messiasreich, wenn denn der Messias nicht mehr als mächtiger König verstanden werden

---

<sup>29</sup> *Theologische Gutachten*, 70.

<sup>30</sup> Alle Zitate: *Theologische Gutachten*, 71.

könne, der sein Reich aus eigener Macht erschaffe, auf eine andere Art herbeigeführt werden könne. Abraham Kohn (1807–1848), Rabbiner im österreichischen Hohenems, stimmte der Überzeugung der anderen Gutachter zu, wonach auch eine unpolitische Messiasdeutung ihren Platz in der jüdischen Theologie habe. Doch, fügte er hinzu,

[...] so verschieden man auch das Messiasdogma und die verheißene Erlösung Israels sich denken mag, so bleibt doch immer die Verbreitung der Erkenntnis des einigen Gottes über die ganze Erde und die Herbeiführung seines Reiches, des Reiches der Wahrheit und der Liebe der eigentliche Zweck und Culminationspunkt der Verheißung und unsere Aufgabe, um die Erfüllung zu beschleunigen, keine andere, als *auf Recht zu halten und Tugend zu üben*.<sup>31</sup>

Hier sind nicht nur, wie in manchen anderen Gutachten, die Idee des persönlichen Messias und das Motiv seiner politisch-nationalen Rolle preisgegeben, zugleich ist auch die strikte Gesetzesobservanz, die das rabbinische Judentum stets als Voraussetzung für das Kommen des Erlösers gefordert und vorausgesetzt hatte, ausdrücklich einer viel allgemeineren Mischung aus ethischen und bürgerlichen Forderungen gewichen, die die Errichtung des Messiasreiches beschleunigen sollen.<sup>32</sup>

Doch hier kündigte sich auch eine gewisse Gefahr an. Wollte man dem Judentum einen – wenn auch transformierten – Messiasglauben erhalten, so durfte man dabei nicht, wie die jüdischen Aufklärer der Generation nach Mendelssohn, in das entgegengesetzte Extrem verfallen und die Moderne, das heißt die Erlangung der bürgerlichen Rechte für die Juden, mit der erfüllten Messiaszeit gleichsetzen. Sollte die Bewahrung der Rolle des Messias in der jüdischen Theologie einen Sinn haben, so die Einsicht der ersten Reformen, so musste sich die messianische Hoffnung auch weiterhin auf ein Zukunftsideal richten, und zwar auf ein erstrebenswertes Ziel der ganzen Menschheit, auf ethischen Universalismus. Im Laufe der Ausformung dieser Theologie sollte das traditionelle Judentum der Gesetzesobservanz bald sogar ganz hinter dieser Zukunfts-Mission des Judentums zurücktreten. 1842 aber, zu Beginn dieses Prozesses, ging es vorerst noch darum, überhaupt eine alternative Messiasdeutung zu entwerfen, die beanspruchen konnte, ebenfalls in der jüdischen Tradition zu wurzeln. In diesem Sinne schrieb Leopold Stein (1810–1882), damals noch Rabbiner in Oberfranken, in seinem Gutachten zum Hamburger Tempelstreit, es sei notwendig, „das Volk vor der materi-

<sup>31</sup> *Theologische Gutachten*, 79 [meine Hervorhebung].

<sup>32</sup> Vgl. hier den bekannten rabbinischen Ausspruch, dass der Messias kommt, wenn alle Juden zwei aufeinanderfolgende Shabbatot halten (bT Sab118b).

ellen Gesinnung zu bewahren, als wäre mit der Erlangung der Emanzipation das Reich des Messias schon angekommen. Aber das, was eben durch das Reich des Messias bezweckt werden soll, damit es ein Reich des allmächtigen Gottes werde, Befestigung der Wahrheit, Ausbreitung der Tugend, Ruhe und Frieden, um durch die ungestörte Erfüllung des göttlichen Willens das ewige Leben zu erringen, das ist nach den Lehren unserer Weisen die Hauptsache“.<sup>33</sup>

Eine radikalere Auffassung als viele andere Gutachter vertrat der junge Samuel Holdheim (1806–1860), der zu dieser Zeit mecklenburgischer Landesrabbiner in Schwerin war. Holdheim hatte vorausseilend bereits 1841 ein selbstständiges Gutachten zum Hamburger Gebetbuch verfasst, auf das er in seiner kurzen Stellungnahme in der Sammlung von 1842 verwies. „Ich weiß nicht woher es kommt“, hatte Holdheim 1841 ironisch gefragt, „und es beruht augenscheinlich auf Unkunde und Verkennung des ganzen die Religion durchdringenden Geistes, wenn Glaubensgenossen von ‚unserer religiösen Zukunft‘ sprechen, als wenn wir eine *besondere* religiöse Zukunft hätten, als wenn die *religiöse* Zukunft, auf die wir hoffen, nicht die Zukunft der ganzen Menschheit wäre, als wenn die Propheten von einer engherzigen, Israel allein zu Gute kommenden und nicht die ganze Menschheit begreifenden Erlösung gesprochen hätten.“<sup>34</sup> Einer der „schönsten Vorzüge“ des Hamburger Gebetbuches bestehe nun darin, so Holdheim, dass es durch seine liturgischen Eingriffe in Bezug auf den Messianismus „den Glauben, wie er im prophetischen Judenthume lebt, mit dem Ausdrucke des Gebetes in harmonische Übereinstimmung gebracht“ habe.“<sup>35</sup>

Holdheims theologischer Ansatz ist weit entfernt von allen Rücksichten auf die liebgewonnenen liturgischen Gewohnheiten der Gemeinde, denn für ihn zählt nur die innerreligiöse Logik, und seine Deutung der Erwähnung des Messias im Gebet folgt ausschließlich den Gesetzen rationaler Folgerichtigkeit.

---

**33** Leopold Stein hatte an der Universität von Würzburg studiert. In den 1850er Jahren gab er die Zeitschrift *Der israelitische Volkslehrer* heraus, wirkte beständig für die Vereinheitlichung der liturgischen Veränderungen, die verschiedene Reformgemeinden vorgenommen hatten, und führte sie in einem neuen liberalen Gebetbuch zusammen, das schließlich 1882 erschien. Stein war der Präsident der zweiten Rabbinerversammlung 1845 in seiner Wirkungsstätte Frankfurt am Main. Seine moderaten Reformen führten 1849 zur Bildung der ersten Separatgemeinde, als einige orthodoxen Mitglieder die Hauptgemeinde verließen und 1851 Samson R. Hirsch (1808–1888) als Rabbiner beriefen. Stein leitete die Hauptgemeinde bis 1861, auf seine Initiative kam es zur Errichtung der neuen großen liberalen Synagoge in der Stadt; vgl. Robert Liberles, „Leopold Stein and the Paradox of Reform Clericalism“, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 27 (1982), 261–280.

**34** Die Formulierung „unsere religiöse Zukunft“ hatte Isaac Bernays in seiner Verurteilung des Hamburger Gebetbuches benutzt.

**35** Samuel Holdheim, *Über das Gebetbuch nach dem Gebrauch des neuen Israelitischen Tempelvereins in Hamburg* (Hamburg: Berendsohn, 1841), 16 [Hervorhebungen im Original].

Soll die Liturgie eine Bitte um zukünftige Erlösung enthalten, so muss sie ganz im Sinne der prophetischen Texte formuliert sein, die überhaupt erst eine religiöse Orientierung auf eine *bessere Zukunft* als Gedanken in die jüdische Religion eingeführt haben. Für unsere Zwecke aufschlussreich ist dabei vor allem, dass auch Holdheim die Propheten als Universalisten liest, die ein ethisches Menschheitsideal voraussehen, das eine jüdische Sonderstellung mit Tempel und Nationalstaat auszuschließen scheint.

Nachdem ein anonym orthodoxy Kritiker Holdheim wegen dieses Votums zu Gunsten des neuen Hamburger Siddurs heftig angegriffen hatte, veröffentlichte dieser 1842 eine weitere, diesmal viel ausführlichere Stellungnahme zum selben Thema, in der er nicht allein diese Angriffe zurückwies, sondern auch auf Zacharias Frankels Kritik am Hamburger Gebetbuch einging.<sup>36</sup> In diesem Buch gesteht Holdheim zu, dass die Propheten neben der „geistigen“ Auffassung des Messiasglaubens durchaus auch eine persönliche Messiasidee kennen. Aber anders als Frankel (damals weithin bekannter Oberrabbiner von Sachsen) und später Abraham Geiger (1810–1874), die den Redakteuren des Gebetbuchs vorwarfen, in ihrer Vermischung beider Ideen liege eine liturgische Inkonsequenz, scheint Holdheim gerade darin einen Vorteil zu sehen, da so alle unterschiedlichen Prophetentexte in „harmonische Übereinstimmung gebracht“ wurden. Theologisch jedoch, und dies ist der eigentlich wichtige Aspekt im Hinblick auf die Transformation der Messiasidee im neunzehnten Jahrhundert, muss der Widerspruch zwischen beiden Messias-Begriffen auch aus Holdheims Sicht gelöst werden. Die von ihm vorgeschlagene Lösung ist dabei von enormem Interesse, verbindet sie doch sowohl verschiedene exegetische Traditionen im Judentum als auch die jüdische Vergangenheit mit der Zukunft, und schon bald sollte sich der bei dem radikalen Reformen nur angedeutete Gedanke zum jüdisch-liberalen Messiasverständnis als allgemeingültig durchsetzen. Die Lösung besteht darin, schreibt Holdheim 1842, „daß Israel seine Mission, die Erlösung der Menschheit *durch sich selbst* [...] dereinst erfüllen werde, welche Zeit das Reich des Messias sein wird“.<sup>37</sup> Diese Mission des Judentums, *durch sich selbst* die Menschheit zu erlösen, läuft

---

<sup>36</sup> Die anonyme Schrift erschien unter dem Titel *Jude und Nichtjude: Eine Erwiderung auf die Schriften der Triple-Allianz der Herren Doctoren Holdheim, Salomon und Frankfurter von einem Ungenannten* (Hamburg: Berendsohn, 1842).

<sup>37</sup> Samuel Holdheim *Verketzerung und Gewissensfreiheit: Ein zweites Votum in dem Hamburger Tempelstreit* (Schwerin: Kürschner, 1842), 85 [meine Hervorhebung]. Zu Holdheims Position in den Gebetbuchstreitigkeiten vgl. Klaus Herrmann, „Samuel Holdheim and the Prayerbook Reform in Germany“, in: *Redefining Judaism in an Age of Emancipation: Comparative Perspectives on Samuel Holdheim (1806–1860)*, hrsg. von Christian Wiese (Leiden und Boston: Brill, 2007), 143–168.

auf eine grundsätzliche Gleichsetzung des persönlichen Messias mit dem Volk Israel hinaus, und darin lag die vielleicht wichtigste theologische Neuerung der Reformrabbiner.

Der Hintergrund dieses Gedankens liegt in der Zusammenführung zweier unterschiedlicher exegetischer Linien der jüdischen Tradition. So hatte der Talmud den Vers in Jesaja 53, 4 („Er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen ...“) im Rahmen einer in der langen Messiasdebatte in Sanhedrin 98 durchaus angelegten Figur eines leidenden Erlösers messianisch gedeutet.<sup>38</sup> Im Mittelalter allerdings, beginnend mit Raschi (1040–1105), wurde der „leidende Messias“, den der Talmud in Jesaja 53 gesehen hatte, durch die Auslegung der Stelle auf das unter religiöser Unterdrückung leidende jüdische Volk ersetzt.<sup>39</sup> Diese Neuerung richtete sich wohl vor allem gegen die nun allgemein bekannte christologische Interpretation der jesajanischen Gottesknechtslieder; Raschi wollte nicht nur eine messianische Deutung der Lieder durch das Judentum bestreiten, sondern darüber hinaus offenbar auch die Personifizierung des Gottesknechtes in Jesaja verwischen.<sup>40</sup> So interpretierte er den Jesaja-Vers dahingehend, dass „durch Israels Leiden Entsühnung für die anderen Völker gebracht werde“ – eine Auslegung, der sich die wichtigsten Exegeten des jüdischen Mittelalters grundsätzlich anschlossen.<sup>41</sup> Damit war eine kollektive Messiasdeutung

---

**38** bT San 98b. In der Forschung gilt diese Stelle als korrumpiert, in der verbesserten Version ist der Hinweis auf einen leidenden (hier: kranken) Messias allerdings noch klarer. Vgl. dazu Michael Fishbane, „Midrash and Messianism“, in: *Toward the Millenium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, hrsg. von Peter Schäfer (Leiden und Boston: Brill, 1998), 57–71. Darüber hinaus kennt die rabbinische Literatur neben dem siegreichen Messias ben David auch die Figur des Messias ben Josef, der sterben muss, damit der wahre Messias erscheinen kann; vgl. etwa bT Sukkah 52a.

**39** Vgl. Neubauer, Adolf und Driver, Samuel R., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah: According to the Jewish Interpreters* (New York: Ktav, 1969, zuerst Oxford und London, 1877); Henry A. Fischel, „Die deuterjesajanischen Gottesknechtlieder in der jüdischen Auslegung“, in: *Hebrew Union College Annual* 18 (1944): 53–76; Joel E. Rembaum, „The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53“, in: *Harvard Theological Review* 75 (1982): 289–311. Eine allgemeine Bibliographie zu Jesaja 53 findet sich in Bernd Janowski und Peter Stuhlmacher (Hg.), *Der Leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 251–272, aktualisiert in Bernd Janowski und Peter Stuhlmacher (Hg.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 462–492.

**40** Vgl. dagegen allerdings Raschi zu Daniel 7, 13: „Das ist der Messiaskönig“. Abraham Ibn Esra (1092–1167) interpretiert diesen Vers allerdings auch schon auf das jüdische Volk.

**41** Der *Sohar* kennt auch im Mittelalter noch einen leidenden Messias (vgl. Abs. *Wajakhel*), was allerdings auch auf christlichen Einfluss zurückgehen kann, wie schon im neunzehnten Jahrhundert vermutet wurde. Vgl. dazu etwa das theologische Hauptwerk des Frankfurter Rabbiners Leopold Stein, *Die Schrift des Lebens. Inbegriff des gesammten Judenthums in Lehre,*

in der Neuzeit auch durch die mittelalterliche Exegese vorbereitet, so dass die Reformtheologen nur noch die beiden exegetischen Linien zusammenführen mussten: Es entstand der Gedanke des messianischen Auftrags des jüdischen Volkes, der sich bis ins Spätwerk von Hermann Cohen zieht.<sup>42</sup>

Bei Holdheim wird diese Interpretation zur Lösung des für den liberalen Theologen schwierigen Problems einer Erklärung von Prophetenstellen, die – entgegen seiner universalistisch-ethischen Auffassung des Messiasgedankens – auf einen partikularistisch-persönlichen Messias-König hinzuweisen scheinen. Auch Holdheim spricht hier bereits ausdrücklich von Israels *Mission*, die Menschheit zu erlösen. Die Messiaszeit bricht noch nicht mit der Erlösung allein des Volkes Israel an, so Holdheim, d.h. „Israels verheißene Zukunft, seine diesseitige Glückseligkeit und größtmögliche sittlich-religiöse Veredlung ist also noch nicht *der Erlösung letzter Zweck*, sondern das von der Vorsehung ausersehene Werkzeug zur Erlösung der Menschheit“. Israels persönliche und partikuläre Erlösung wäre nur so etwas wie das „äußerliche Rüstzeug in Gottes Hand“, wobei bei dem eigentlichen Zweck, der Herbeiführung des universalen Messiasreiches, Israel dann „mit aller Beibehaltung seiner spezifischen Eigenthümlichkeit mitbegriffen ist“. Schließt Holdheim mit dieser letzten Bemerkung offenbar eine messianische Auflösung des Judentums als Religion aus, so hält er aus demselben Grund eine liturgische Erwähnung des persönlichen Messias nicht für falsch (anders als viele seiner Mitstreiter gegen Bernays), sondern geradezu für wesentlich – solange darunter *Israel* verstanden wird. Für Holdheim ist klar, dass eine rein „geistige“ Auffassung des Messiasgedankens, wie sie viele seiner liberalen Rabbinerkollegen forderten, nicht ohne einen Träger dieses Geistes verständlich wird: Wenn wir den Leib zerstören, schließt er diesen Gedanken, dann würde sich auch „der Geist aus der Erscheinungswelt zurückziehen“.<sup>43</sup>

---

*Gottesverehrung und Sittengesetz (Dogma, Cultus und Ethik), schriftgemäß. Volksthümlich und zur Kenntnuznahme für Israeliten und Nichtisraeliten dargestellt*, 3 Bde., hier Bd.1: *Die Lehre von Gott und vom Menschen* (Mannheim: J. Schneider, 1872), 329. Peter Schäfer hat kürzlich behauptet, das stellvertretende Sühneleidens des Messias sei erst durch das Christentum in das Judentum eingeführt worden; vgl. Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), besonders das fünfte Kapitel. Zu den christlichen Einflüssen auf den Sohar vgl. Yehuda Liebes, „Christian Influences on the Zohar“, in: ders., *Studies in the Zohar* (New York: SUNY Press, 1993), 139–161.

<sup>42</sup> Der Aufklärer Herz Homberg war in seinem Jesajakommentar (Wien 1818) wieder auf die ursprünglich messianisch-persönliche Deutung von Kap. 53 zurückgekommen, während Samuel David Luzzattos (1800–1865) Kommentar noch 1867 der mittelalterlichen *Volk-Israel* Interpretation folgte und den Messianismus zurückwies.

<sup>43</sup> Alle Zitate in Holdheim *Verketzerung und Gewissensfreiheit*, 85. Beide Parteien, Holdheim ebenso wie sein anonymer Kritiker (und auch Gotthold Salomon), berufen sich übrigens in ihren

Mit diesem Motiv der Identifizierung des jüdischen Volkes selbst mit dem „persönlichen“ Messias verband Holdheim die jüdische Messiaslehre in ihrer umgedeuteten Gestalt konsequent mit der liberalen Missions-Theologie und prägte damit zugleich das Grundmotiv, das später in vielen theoretischen Schriften der Reformrabbiner erscheint und schließlich 1918 in Hermann Cohens großangelegter Interpretation der Gottesknechtabschnitte in seinem letzten Werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* zum Höhepunkt gebracht wird.<sup>44</sup> Holdheim erweist sich hier als der systematischere Theologe, wenn er gerade im Interesse einer „geistigen“ Auffassung des Messiasgedankens darauf besteht, das Judentum als Träger dieses Geistes zu erhalten. Dass mit dieser Forderung allerdings keineswegs eine Fortdauer der Gesetzesobservanz gemeint war, wurde wenige Jahre später deutlich, als Holdheim, wie noch zu zeigen sein wird, die jüdische Messiaslehre bewusst für seine Kampagne gegen die weitere Beibehaltung des orthodoxen Religionsgesetzes instrumentalisierte.

Parallel zu den skizzierten grundlegenden Entwicklungen kam es im Zusammenhang mit dem Hamburger Gebetbuchstreit auch zu einer heftigen öffentlichen Kontroverse zwischen dem Tempelprediger Gotthold Salomon und Zacharias Frankel, damals noch Oberrabbiner in Dresden, die neben vielen anderen Themen auch die Frage der messianischen Erlösung und ihrer Bedeutung für ein modernes Judentum berührte. Frankel hatte gleich nach dem Erscheinen des neuen Siddurs in einem privaten Schreiben an die Redakteure einen eher unentschiedenen Standpunkt eingenommen: Einerseits kritisierte er heftig die unbegründete Halsstarrigkeit Bernays' und deren zugespitzten Ausdruck im öffentlichen Bann des Gebetbuchs, andererseits hatte er selbst vieles an der reformierten Liturgie auszusetzen, und zwar insbesondere die Halbherzigkeit der Reformen: Aus Frankels Sicht hätte man den Siddur entweder ganz umschreiben müssen, sofern die Stimmung der Gemeinde ein Verlassen der Tradition erforderlich mache, oder aber den traditionellen Text ganz beibehalten sollen.

Nachdem die Debatte über das Gebetbuch durch Salomon, Holdheim und Naftali Frankfurter (1810–1866) in die Öffentlichkeit getragen worden war, sah sich auch Frankel genötigt, sein privates Gutachten von Februar 1842 an in mehreren Teilen in Julius Fürsts Zeitschrift *Der Orient* zu publizieren. Ohne die Mes-

---

Argumenten auf Maimonides' mittelalterlichen Traktat *Führer der Verwirrten* und insbesondere auf seine bekannte Interpretation der biblischen Opferlehre. Zu dieser Debatte vgl. George Y. Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany: The Guide to Religious Reform* (Dordrecht: Springer, 2012).

<sup>44</sup> Vgl. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Frankfurt am Main: Kaufmann, 1929), besonders 311–313 („Der Knecht des Ewigen ist der Messias, und hat als solcher den *Sproß Davids* abgelöst ...“).

siasidee direkt zu erwähnen, ließ Frankel durchblicken, dass er eine Preisgabe des nationalistisch-partikularen Aspekts der jüdischen Zukunftshoffnungen für schädlich halte, da der „Wunsch, daß an einem Winkel der Erde – und natürlich in dem Lande unserer Väter, an das uns die heiligsten Erinnerungen knüpfen, unsere Volksthümlichkeit wieder frei hervortrete“, nicht leichtfertig politischen Loyalitätsbestrebungen zum Opfer fallen dürfe. Auch Frankel sah jedoch offenbar ein, dass mit diesem politischen Argument allein den Reformern nicht beizukommen war. Er wagte daher darüber hinaus einen heftigen Angriff auf das universalistisch-ethische Konzept eines transformierten „geistigen“ Messianismus, das die anderen Verteidiger des Hamburger Gebetbuches vorgezeichnet hatten. Werde der messianische Gedanke so ausschließlich in das transzendente Gebiet einer schwer greifbaren *Weltreligion* verlagert, schreibt Frankel, so müsse dieses neue Konzept zwangsläufig „inhaltslos“ und „flach“ erscheinen und dem größten Teil des Volkes verschlossen bleiben, ja dem Judentum deshalb gänzlich die Motivation nehmen, für ein zukünftiges Gottesreich zu arbeiten.<sup>45</sup>

Gotthold Salomon, den Frankel an sich ausgesprochen schätzte, empfand Frankels Kritik als eine scharfe Ablehnung seiner Bemühungen um das neue Gebetbuch und antwortete noch im selben Jahr mit einem offenen Sendschreiben an den Dresdener Oberrabbiner, in dem er die Hamburger Positionen ebenso heftig verteidigte.<sup>46</sup> Die Aufklärer und später die jüdischen Reformer in Deutschland, die in den vorausgegangenen sechs Jahrzehnten so viel geleistet hätten, um „die Zustände Israels im Ganzen wie im Einzelnen zu verbessern“, hätten sich alle ausschließlich von dem großartigen Gedanken begeistern lassen, „daß die Zeit einer geistig-religiösen Erlösung für Israel und die Menschheit immer näher komme“, und gerade nicht von Frankels Ideal einer nationalen Selbstständigkeit des Judentums in Palästina.<sup>47</sup> Hatte Frankel behauptet, die zweifellos auch für ihn spürbare Ablehnung des alten, national-politischen Messiasdenkens seitens der modernen Juden deute lediglich auf einen „crassen Materialismus“ im Volke hin, der alles ideale Streben unterdrücke, so vertrat Salomon genau die entgegenge-

---

<sup>45</sup> Zacharias Frankel, „Das neue Hamburger Gebetbuch des israelitischen Tempels“, in: *Der Orient* 3 (1842): 61–64, hier 63. Zu Frankel vgl. Andreas Brämer, *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2000).

<sup>46</sup> Salomon habe „schon seit vielen Jahren durch seine Predigten Licht nach innen und außen verbreitet“ und damit viele der jetzigen jüdischen Volkslehrer beeinflusst, befand Frankel, und schon deshalb dürfe er von Bernays nicht verketzert werden; vgl. *Der Orient* 3 (1842): 54.

<sup>47</sup> Gotthold Salomon, *Sendschreiben an den Herrn Dr. Z. Frankel: Oberrabbiner in Dresden, in Betreff seines im „Orient“ mitgetheilten Gutachtens über das neue Gebetbuch der Tempelgemeinde zu Hamburg* (Hamburg: Berendson, 1842), 26.

setzte Position. Sobald der Messiasglaube sich nur auf den „Erdwinkel, da Milch und Honig fließt“ ausrichte und sich zudem mit der „Hoffnung auf eine abenteuerliche Herrschaft“ verbinde, so Salomon, der sich hier kritisch auf die talmudischen Schilderungen des zukünftigen Schlaraffenlandes beziehen konnte, reduziere er sich auf materielles Denken und Trachten.<sup>48</sup> Eine „geistige“ Auffassung des Messianismus lasse dagegen Materialismus gar nicht erst aufkommen. Zur Unterstützung seiner Haltung beruft sich Salomon auf Maimonides' großen Kodex des talmudischen Rechts, in dem es ausdrücklich heißt, die Propheten und die talmudischen Weisen hätten nie die Messiasstage um der äußeren Macht oder sinnlicher Genüsse willen herbeigewünscht, – sondern um sich, befreit von materiellen Zwängen, in freier Muße der Erkenntnis Gottes zu widmen. Doch das gelte nicht nur für das Judentum, sondern für die gesamte Menschheit (כל העולם), wie Salomon wörtlich aus Maimonides zitiert: „das Bestreben der ganzen Menschheit geht dahin, Gott in Wahrheit zu erkennen.“<sup>49</sup>

Doch Maimonides' Position steht nicht nur in auffälligem Gegensatz zu den kurz zuvor anonym zitierten talmudischen Paradiesvorstellungen, im Grunde genommen widerspricht sie auch Salomons eigener Auffassung vom Prozess der Herbeiführung des messianischen Zeitalters. Während Maimonides eindeutig die Beendigung der Kriege und die Schaffung allgemeinen Wohlstandes als (materielle) Voraussetzungen für die mit der Messiaszeit verbundene Möglichkeit intellektueller Tätigkeit erachtet, geht Salomon von der umgekehrten, einer geradezu idealistischen Entwicklung aus. „Fürchten Sie ja nicht, daß bei der Auffassung der *geistigen* Idee das Irdische nicht auch seine Rechnung finden sollte“, schreibt er an Frankel. „Je mehr sich dieselbe der Realisierung nahet, desto besser wird sich auch der weltliche Zustand Israels gestalten.“ Je mehr die Erkenntnis von Gott sich auf der Welt ausbreitet, so Salomon, desto schneller verschwinden Aberglaube, Vorurteile und Herrschaftsdünkel, „die Erde wird desto schöner, je vertrauter die Menschen mit dem Himmel werden“.<sup>50</sup>

In seiner Antwort an Salomon, die im Juni 1842 – wiederum im *Orient* – erschien, verteidigte Frankel ausführlich „den frommen Wunsch nach nationaler Selbstständigkeit“ des Judentums und griff die „geistige“ Ausrichtung des Messiasglaubens in einer Hinsicht an, die Salomon allerdings nie selbst erwähnt hatte.

---

48 Ebenda, 27. Ohne Angabe seiner Quelle zitiert Salomon hier aus einer Vision des Rabban Gamliel in bT Shabbat 30b: die Erde Israels werde gebackene Kuchen und Seiden-Kleider hervorbringen, die Obstbäume würden ununterbrochen Früchte tragen und die Frauen jeden Tag gebären.

49 Vgl. Maimonides, Mishneh Torah, Gesetze über Könige und Kriege 12, 8.

50 Ebenda, 28.