



Rebekka Voß

# Umstrittene Erlöser

Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher  
Messianismus in Deutschland, 1500–1600

Vandenhoeck & Ruprecht



# Jüdische Religion, Geschichte und Kultur

Herausgegeben von  
Michael Brenner und Stefan Rohrbacher

Band 11

Vandenhoeck & Ruprecht

Rebekka Voß

# Umstrittene Erlöser

Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus  
in Deutschland, 1500–1600

Vandenhoeck & Ruprecht

Eingereicht als Dissertationsschrift unter dem Titel „Mehr als die Kunst, Recht zu behalten. Jüdischer Messianismus und christliche Apokalyptik in Deutschland, 1500–1600“ an der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf (D61) am 11. Juni 2007.

Ausgezeichnet mit dem drupa-Preis 2008 der Messe Düsseldorf.

Mit 14 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-56900-9

Umschlagabbildung:

Ausschnitt des Antichristfensters der Marienkirche, Frankfurt/Oder, um 1360

© Foto: Peter Thieme/Florian Profitlich, 2006.

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG:

Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Vorwort .....	7
Einleitung .....	11
I. Die christliche Wahrnehmung jüdischer Messias Hoffnung .....	23
II. Ascher Lemlein im Wechselspiel von Apologie und Polemik ....	52
III. Jüdisch-christliche Apokalyptik: Zwischen Ideentransfer und Realpolitik .....	88
1. Die roten Juden: Christliche und jüdische Färbung .....	92
2. Die Restitution Israels als chiliastische Legitimation des Weltgeschehens .....	123
3. Augustin Bader: Der jüdische Messias, ein schwäbischer Täufer? .....	138
4. Der letzte Kaiser Edoms: Jüdische Endkaiserweissagungen und Karl V. ....	153
5. David Re’uvenis und Salomo Molchos Ende in Regensburg .....	167
IV. Fazit: Jüdischer Messianismus und christliche Apokalyptik zur Reformationszeit .....	188
Exkurs in die Numismatik .....	198

Transkription und andere Konventionen .....	210
Abkürzungen .....	211
Literatur .....	212
Sach-, Personen- und Ortsregister .....	249
Abbildungsnachweis .....	257
Abbildungen .....	259

## Vorwort

Dieses Buch ist aus meiner Dissertation hervorgegangen, die im Sommersemester 2007 von der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf angenommen wurde. Die Idee zu ihm entstand während meines Studienaufenthaltes als Fulbright Stipendiatin an der Columbia University im Jahr 2001/02. In der Vorlesung *Messianic Movements and Ideas in Jewish History* von Yosef Hayim Yerushalmi, sel. A., entdeckte ich in den beiden Semestern diese spannende Thematik. Als wir das 16. Jahrhundert und die messianische Erweckung infolge der Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel 1492/97 behandelten, hörten wir von Isaak Abravanel und Abraham ha-Levi, von David Re'uveni und Salomo Molcho; deutsche Juden waren in dem illustren Personenkreis messianischer Protagonisten jedoch kaum vertreten. Ich beschloss, diese erstaunliche Lücke zu untersuchen.

Leider konnte Professor Yerushalmi das Erscheinen dieses Buches nicht mehr miterleben. Ihm gebührt aber der erste Dank – für das Heranführen an das Thema, vorsichtige Sondierungsgespräche und vor allem für sein Vertrauen in meine wissenschaftliche Befähigung, ein Promotionsstudium an der Columbia University zu absolvieren. Der Liebe wegen kam es nicht zu einer Promotion in New York, sondern an der Heinrich-Heine-Universität in Düsseldorf. Dies stellte sich jedoch keineswegs als Nachteil heraus, da ich mit Stefan Rohrbacher einen Doktorvater fand, der seine Aufgaben als Betreuer und Mentor sehr ernst nahm. Ich möchte ihm an dieser Stelle von ganzem Herzen für seine Unterstützung danken, die von der Diskussion inhaltlicher und methodischer Fragen über die hilfreiche Verknüpfung messianischer Ideen und Aktivität mit der jüdischen Lokal- und Regionalgeschichte bis hin zur Abfassung von einer schier unendlichen Reihe von Gutachten reichte. Für die Übernahme des Zweitgutachtens danke ich Marion Aptroot, die mir zudem als jiddistische Gewährsfrau immer mit ihrem Fachwissen zur Seite stand.

Zu besonderem Dank bin ich Elisheva Carlebach, jetzt Columbia University, verpflichtet, die die Abfassung der Arbeit fast von Anfang an über den „großen Teich“ hinweg begleitet und mit ihrer Expertise unterstützt hat. Ihr richtungsweisender Aufsatz *Die messianische Haltung der deutschen Juden* (2001) schließt mit der Erwartung, dass „eine Neubewertung dieser Quellen [...] ein neues Profil der aschkenasischen messianischen Haltung

entwerfen“ werde. Ich habe versucht, da anzusetzen, wo sie damals aufgehört hat. Ich danke ihr sehr herzlich für dieses unverzichtbare Fundament, für ihren scharfen, kritischen Blick und erhellende Gespräche, wenn ich drohte, im jüdisch-christlichen Sumpf der Endzeiterwartung zu versinken.

Meine Arbeit maßgeblich geprägt hat außerdem Anselm Schubert, der mir mit seiner Habilitationsschrift zu Augustin Bader die Welt des Anderen, der christlichen Apokalyptik des Reformationsjahrhunderts, eröffnet hat. Ich danke ihm für hochinteressante und fruchtbare Streitgespräche über die Messiasfrage. Für anregende Diskussionen zu unterschiedlichen Aspekten sei an dieser Stelle außerdem Jeremy Dauber, Yaacov Deutsch, Micha Perry, Lucia Raspe, Ursula Reuter, Wolfgang Treue und Israel Yuval gedankt. Weitere wertvolle Hinweise verdanke ich u.a. Moti Benmelech, Dagmar Börner-Klein, Stephen Burnett, Abraham David, Jonah Fraenkel, Yaacov Guggenheim, Elisabeth Hollender, Birgit Klein, Stefan Lang, Tamar Lewinsky, Gianfranco Miletto, Rotraud Ries, Elisheva Schönfeld, Renata Segre, Bernard Septimus, Erika Timm und Sara Zfatman sowie den Teilnehmern der Tagungen, Symposien und Seminare, auf denen ich meine Thesen präsentiert und getestet habe. Weiterhin danke ich den Mitarbeitern der Bibliotheken und Archive, deren Bestände ich benutzt habe.

Unterschiedliche Stipendien haben es mir ermöglicht, mich für einige Jahre ganz auf die Erstellung der Dissertation zu konzentrieren und relevante Quellenbestände in Israel, den USA und Europa zu sichten. Ohne die finanzielle Unterstützung der Studienstiftung des deutschen Volkes, der Gerda Henkel Stiftung und der Rothschild Foundation (Europe) wäre dieses Buch nicht entstanden. Ein Harry Starr Fellowship in Judaica der Harvard University im Jahr 2008/09 gab mir schließlich die nötige Zeit, im beschaulichen Cambridge damit zu beginnen, die Doktorarbeit zum Buch zu überarbeiten.

Die Drucklegung dieses Buches wurde durch den großzügigen drupa-Preis ermöglicht, den die Messe Düsseldorf jährlich einer herausragenden geisteswissenschaftlichen Dissertation an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf verleiht und der 2008 meiner Arbeit zugesprochen wurde. Ich danke den Herausgebern Michael Brenner und Stefan Rohrbacher für die Aufnahme des Buches in ihre Reihe *Jüdische Religion, Geschichte und Kultur*. Bei Vandenhoeck & Ruprecht wurde das Buch kompetent von Jörg Persch, Tina Grummel und Christoph Spill betreut. Ich stehe in der Schuld von Elisheva Carlebach, Yaacov Deutsch, Ursula Reuter, Anselm Schubert und Wolfgang Treue, die wertvolle Zeit geopfert und die kritische Lektüre des Manuskripts in unterschiedlichen Stadien übernommen haben. Ursula Reuter danke ich außerdem für ein beispielhaftes Lektorat, Felix John, Daniel von Recklinghausen, Zepiur Aziz Khani Mamooreh und Jakob Müller für Korrekturarbeiten. Viele andere Personen – Familie, Freunde und Kolle-

gen, die ich nicht alle namentlich nennen kann – haben mich in der einen oder anderen Weise bei der Abfassung der Arbeit unterstützt – und zeitweise davon abgelenkt, was mindestens ebenso wichtig war. Für verbleibende Fehler und Ungenauigkeiten bin ich selbstverständlich allein verantwortlich.

Mein Mann Robert hat sich wahrscheinlich so manches Mal gewünscht, dass der Messias schon im Mittelalter gekommen wäre. Trotzdem hat er mich und meine Messiasse auf den Forschungsaufenthalten im Ausland die letzten Jahre hindurch geduldig begleitet; er hat großen Anteil am Gelingen dieses Buches. Dieses Buch ist dann aber doch für meine Eltern und Großeltern.

Frankfurt am Main,  
im September 2010

Rebekka Voß



## Einleitung

Das 16. Jahrhundert mit seinen umwälzenden Ereignissen und einschneidenden politischen und sozialen, religiösen und kulturellen Veränderungen bot Europa einen fruchtbaren Boden für die apokalyptische Erwartung. Türkenkriege und Reformation, die großen geographischen Entdeckungen, *anni mirabiles* von astrologischer und naturphänomenologischer Bedeutung – sie alle schienen Anzeichen des nahen Endes der Welt zu sein. So hatten die Lehre von den Letzten Tagen und ihre zeitaktuellen Deutungen Hochkonjunktur. Klassiker der Apokalyptik wurden abgeschrieben, kommentiert und gedruckt, neue Zukunftsprognosen waren internationale Bestseller. Endzeitpropheten und messianische Prätendenten fanden insbesondere in der ersten Hälfte des Jahrhunderts ein aufmerksames Publikum für ihre ebenso furchtbare wie hoffnungsfrohe Botschaft vom baldigen Weltende.

Juden und Christen, die die historischen Ereignisse und Himmelszeichen häufig ähnlich interpretierten und sich überdies gegenseitig eine kosmische Rolle in ihren Endzeitszenarien zuwiesen, erwarteten ihren jeweiligen Erlöser. Endlich würde der Messias die Mächte des Bösen, die die Gläubigen bedrängten, überwinden. Hatte er Antichrist und Armilus besiegt, die Schrecken der endzeitlichen Kriege von Gog und Magog beendet, würde auf Erden zuletzt ein goldenes Zeitalter des Friedens und der Gerechtigkeit, des Wohlstands und des Glücks anbrechen. Nach diesem fulminanten Schlussakt der Geschichte würde die Ordnung aller Dinge eine völlig neue sein, eine unvorstellbar herrliche Wirklichkeit, wie sie kein menschliches Auge je gesehen hatte. Wer an der künftigen Welt, dem neuen Himmel und der neuen Erde, teilhaben durfte, würde das Jüngste Gericht bestimmen, das über alle Menschen, auch die zuvor zu neuem Leben auferstandenen Toten, zu richten hatte.<sup>1</sup>

Im Christentum, das von der endzeitlichen Wiederkehr des bereits erschienenen Messias, des Gottessohnes Jesus von Nazareth, ausgeht, fand die Atmosphäre jener Jahrzehnte der beginnenden Neuzeit ihren stärksten Ausdruck in Deutschland<sup>2</sup>. Martin Luthers reformatorisches Wirken und das

---

<sup>1</sup> Grundlegend zur jüdisch-christlichen Apokalyptik McGinn/Collins/Stein, *Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. 1. Zum christlichen Chiliasmus im 16. Jahrhundert siehe den Überblick bei Bauckham, *Chiliasmus*. Zum zeitgleichen jüdischen Messianismus Aescoly, *Messianic Movements*, Kap. 6; Lenowitz, *Jewish Messiahs*, Kap. 5–6; Silver, *Messianic Speculation*, Kap. 6.

<sup>2</sup> Mit Rücksicht auf eine bessere Lesbarkeit wird die anachronistische Bezeichnung Deutschland synonym für den deutschen Sprach- und Kulturraum verwendet, der im Untersuchungszeit-

Luthertum in seiner Nachfolge sind kaum von ihrer apokalyptischen Perspektive zu trennen, die den Papst als Antichrist und die korrumpierte römisch-katholische Kirche als sein satanisches Werk entlarvte.<sup>3</sup> Zwar lehnte die offizielle Doktrin über Konfessionsgrenzen hinweg die buchstäbliche Erfüllung der chiliastischen Schriftprophezeiungen über die tausendjährige Herrschaft Jesu Christi auf Erden *in persona* ab und verstand das Millennium vielmehr als ein geistiges Reich, das bereits mit Christi Auferstehung begonnen hatte,<sup>4</sup> doch blühte der Millenarismus mit seiner Erwartung eines irdischen Gottesreiches besonders im linken Flügel der Reformation. Spektakulär war der revolutionäre Chiliasmus von Gruppen wie den Täufern, die 1534 in Münster in Westfalen kurzzeitig ein neues Reich Zion errichteten.<sup>5</sup>

Während Christen die Parusie, das zweite Kommen des Messias, spätestens zum Jüngsten Gericht erwarteten und vor dem Tag des Herrn zitterten, ersehnten zur gleichen Zeit die Juden im deutschen Raum nicht minder inbrünstig die Ankunft ihres Messias. Dieser sollte ein König sein, der aus dem Geschlecht des biblischen Monarchen David hervorgehen und im messianischen Zeitalter ein unabhängiges jüdisches Königreich Israel neu errichten würde. Er würde den Tempel wieder aufbauen und die Juden in aller Welt aus dem Exil in das Land ihrer Väter zurückrufen.<sup>6</sup> In die Zeit der protestantischen Reformation fielen zwei der großen jüdischen messianischen Bewegungen der Frühneuzeit, die in Deutschland der Aufregung um den bekannten Messias Schabtai Zvi im folgenden Jahrhundert in Intensität und Verbreitung in nichts nachstanden. Um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert zogen der Endzeitprophet Ascher Lemlein und kurz darauf die schillernden Gestalten David Re'uvevi und Salomo Molcho die jüdische Gesellschaft in ihren Bann.<sup>7</sup>

---

raum im Wesentlichen mit dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation identisch war.

<sup>3</sup> Zu Luthers Antichristdeutung Leppin, Antichrist und Jüngster Tag, 214–220, zu seinen Endzeiterwartungen Hofmann, Luther. Moeller, Frühzeit der Reformation, setzt Luthers Position in den Kontext der eschatologischen Ausrichtung frühreformatorischer Predigt allgemein. Zum apokalyptischen Einfluss des Luthertums Barnes, Prophecy and Gnosis; Leppin, Antichrist und Jüngster Tag; Roettig, Reformation als Apokalypse; Kaufmann, Ende der Reformation.

<sup>4</sup> Einführend Lerner, Millennialism. Siehe auch Wilken, Restoration of Israel.

<sup>5</sup> Klaassen, Living at the End; List, Chiliastische Utopie; Patschovsky, Chiliasmus. Siehe auch Williams, Radical Reformation.

<sup>6</sup> Zu Ursprung und Entwicklung der jüdischen messianischen Idee siehe Charlesworth, Messiah; Neusner/Green/Frerichs, Judaism; Oegema, Der Gesalbte. Siehe weiterhin außerdem die klassischen Studien von Klausner, Messianic Idea; Mowinkel, He That Cometh; Zobel, Gottes Gesalbter.

<sup>7</sup> Kap. II bietet eine ausführliche Darstellung der messianischen Bewegung Lemleins. Zu Re'uvevi und Molcho siehe Kap. III.2 und III.5.

Während Deutschland in der Forschung schon lange als Zentrum des christlichen apokalyptisch-chiliasmatischen Denkens der Reformationszeit gilt, ist die jüdische Endzeiterwartung dort bislang kaum erforscht.<sup>8</sup> Für dieses Forschungsdefizit gibt es (wissenschafts-) historische Gründe: Im 19. Jahrhundert hatten die Vertreter der entstehenden Wissenschaft des Judentums das apokalyptische Element bewusst marginalisiert. Zum einem war dies eine Folge ihrer rationalen Sichtweise auf das Judentum, zum anderen dem Bemühen geschuldet, die jüdische Geschichte als eine unpolitische zu schreiben, weshalb insbesondere die historische Triebkraft der Hoffnung auf eine endzeitliche Rückkehr ins Land Israel kleingeschrieben wurde.<sup>9</sup> Wo die messianische „Schwärmerei“ nicht ignoriert werden konnte, wurde sie mit der spezifisch defizitären Situation der aschkenasischen Juden in Deutschland und Polen-Litauen erklärt. Heinrich Graetz urteilte streng, die aschkenasischen Juden seien „durch die Leiden und den kabbalistischen Dusel für solche krampfhaftige Erwartungen empfänglich“ gewesen,<sup>10</sup> die spanischen und portugiesischen Juden hingegen wurden als weniger anfällig dargestellt.<sup>11</sup> Angesichts der Katastrophe ihrer landesweiten Ausweisung 1492/97 hätten zwar auch sie im Stillen gehofft, dass dies die Geburtswehen des Messias seien. Sie hätten aber der Sehnsucht nach einer baldigen Ankunft des Erlösers keine irrationalen Taten folgen lassen.<sup>12</sup> Als exemplarischen Beleg für seine These, dass der aktive Messianismus allein das Metier der Aschkenasim gewesen sei, führte Isaak Markus Jost den „deutschen Rabbiner“ Ascher Lemlein an. Diesen hätten die theoretischen Überlegungen, die sein sefardischer Zeitgenosse Isaak Abravanel zum Anbruch der messianischen Zeit angestellt hatte, dazu verleitet, zur aktiven Vorbereitung auf das Ende zur Buße aufzurufen. Seine Botschaft habe „ohne Zweifel nur bei Aschkenasim“ Anklang gefunden.<sup>13</sup> Nach dieser Ge-

<sup>8</sup> Seit den Arbeiten von Bloch, Thomas Münzer, und Cohn, Sehnsucht nach dem Millennium, die Ende der 1950er Jahre erschienen, ist ein florierendes Forschungsfeld zum Chiliasmus der radikalen Reformation entstanden. Dem jüdischen Messianismus im deutschen Sprachraum jener Zeit ist hingegen nur wenig Beachtung geschenkt worden, so v.a. von Elisheva Carlebach (s.u.) und Zimmer, Collaboration. Zum Messianismus des R. Juda Löw b. Bezalel von Prag außerdem Gross, Messianisme juif, ders., Netzah Yisrael; Schatz Uffenheimer, Maharal's Doctrine; Sherwin, Mystical Theology, bes. 142–160. Die zahlreichen Forschungen zur sabbatianischen Bewegung des 17. Jahrhunderts decken, wenn auch in geringerem Maße, auch den deutschen Raum ab; z.B. das Standardwerk von Scholem, Sabbatai Zwi, 607–647. Siehe auch Carlebach, Divided Souls, 76–85. Vergleichsweise gut erforscht ist die Emden-Eibesbüsch-Kontroverse; neuerdings Hayoun, Emdens Autobiographie; Oron, Gehalei Esh.

<sup>9</sup> Zur Frage der jüdischen messianischen Hoffnung in der Emanzipationsdebatte siehe Roemer, Colliding Visions, bes. 272–277.

<sup>10</sup> Graetz, Geschichte der Juden, 205.

<sup>11</sup> Zur kulturellen Vorbildfunktion der Sefardim im deutsch-jüdischen Denken des 19. Jahrhunderts Schorsch, Sephardi Supremacy; Marcus, Sephardi Mystique.

<sup>12</sup> Vgl. Jost, Geschichte des Judentums, Bd. 3, 214, 217.

<sup>13</sup> Ebd., 215. Vgl. Graetz, Geschichte der Juden, 205.

schichtskonzeption musste auch der mysteriöse David Re'uvani, der sich als ein Prinz von den verlorenen zehn Stämmen Israels ausgab, in Wirklichkeit deutscher Herkunft sein.<sup>14</sup>

Das 20. Jahrhundert interpretierte die vermeintlichen messianischen Mentalitäten von Aschkenasim und Sefardim umgekehrt. In Abgrenzung von seinen Vorgängern bemühte sich Gershom Scholem in seinen Pionierstudien zur jüdischen Mystik, dem irrationalen Element im Judentum einen Platz in der modernen jüdischen Historiographie zu erobern. Durch seine Arbeiten zum Sabbatianismus, der nach Scholem in der Lurianischen Kabbala fußt, wurde endlich auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Messianismus salonfähig. Aber die zentrale Bedeutung, die die Scholem-Schule und, unabhängig von ihr, Jerusalemer Historiker wie Fritz Baer dabei der Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel beimaßen, führte faktisch dazu, dass nun den sefardischen Exulanten in Italien, im Land Israel und im weiteren Osmanischen Reich die Hauptrolle im frühneuzeitlichen Messianismus zugewiesen wurde. Aus dieser Perspektive wurden die messianischen Bewegungen Lemleins und Re'uvanis unter einem sefardischen, von der Vertreibung geprägten Messianismus subsumiert.<sup>15</sup>

Die Verbannung der Aschkenasim in die messianische Bedeutungslosigkeit wurde von dem Historiker Gerson Cohen nachhaltig festgeschrieben. In der historiographischen Tradition, die das mittelalterliche Aschkenas mit einem rabbinischen Fundamentalismus identifiziert, der im Gegensatz zu einer angeblich offeneren Weltanschauung der Sefardim steht, charakterisiert Cohen in einer einflussreichen Folge von Typologien die beiden großen jüdischen Kulturgemeinschaften anhand ihrer jeweils eigenen Art und Weise, wie sie der traditionellen Hoffnung auf Erlösung Ausdruck verliehen. Dies allerdings im Vergleich zu Graetz und Jost mit vertauschten Vorzeichen: Laut Cohen waren es die Aschkenasim, deren messianische Haltung quietistisch, zurückhaltend und passiv gewesen sei. Dagegen lasse sich der sefardische Messianismus als aktiv, dynamisch und revolutionär beschreiben. Cohen postuliert, dass alle messianischen Bewegungen des Mittelalters und der Frühneuzeit, sämtliche Messiasse und Propheten ebenso wie ihre Anhänger dem sefardischen Bereich zuzuordnen seien. Ironischerweise müssen auch für seine Interpretation die altbekannten Belege erhalten. Denn sogar Lemlein, die einzige messianische Figur aus den

<sup>14</sup> So Neubauer, *Where Are the Ten Tribes*, 408; Aescoly, *David Reubeni*; ders., *Story*, 195–220.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Scholem, *Jüdische Mystik*, Kap. 7–8; Elior, *Messianic Expectation*; Schatz Uffenheimer, *Outline*; Tishby, *Messianism* (englische Teilübersetzung in Saperstein, *Essential Papers*, 259–286; wenn nicht anders angegeben, beziehe ich mich auf den englischen Text). Siehe auch Aescoly, *Messianic Movements*, 253–302, bes. 260f; Baer, *Messianic Movement*; Ben-Sasson, *Exile and Redemption*; ders., *Generation*.

Reihen der Aschkenasim, die Cohen zur Kenntnis nimmt, sei doch ganz eindeutig vom sefardischen Denken geprägt gewesen. Die messianische Passivität der einen und der geistige und physische Aktivismus der anderen sind laut Cohen Ausdruck einer spezifischen Glaubenseinstellung und damit distinktive Elemente der historisch-kulturellen Identitätsgebilde Aschkenas und Sefarad.<sup>16</sup>

Bis heute ist die These allgemein verbreitet, dass die messianische Erwartung für die Geschichte der Juden in Aschkenas keine wesentliche Rolle gespielt hat. So erkennt Shlomo Eidelberg in den Lebensumständen der deutschen Juden die Ursache ihrer vorgeblichen messianischen Passivität. Die prekären Existenzbedingungen im Alten Reich hätten sie zu „besonders realistischer Nüchternheit“ gezwungen. Der Versuch, das Ende zu beschleunigen, sei für sie angesichts ihrer pragmatischen Bemühungen, größtmögliche politische und wirtschaftliche Stabilität für die Gemeinden zu gewährleisten, schlichtweg illusionär gewesen.<sup>17</sup> Marc Saperstein wiederum sieht Cohens Typologie durch die Ergebnisse des Soziologen Stephen Sharot bestätigt, der den Schock der Sefardim über den Verlust einer im Vergleich zu den aschkenasischen Juden relativ größeren gesellschaftlichen und kulturellen Integration durch ihre Vertreibung untersucht hat.<sup>18</sup>

Wie im Folgenden anhand der Untersuchung des Messianismus der aschkenasischen Juden in Deutschland gezeigt wird, ist die Rolle der Aschkenasim in der Historiographie des Messianismus bislang verkannt worden. Tatsächlich war eine akute Messiaserwartung und -begeisterung im 16. Jahrhundert zumindest unter den deutschen Juden nicht weniger verbreitet als unter zeitgenössischen Sefardim. Unterschiedlich ist allerdings die Quellenüberlieferung. Anhand der Berichte über die messianischen Bewegungen Lemleins und Re'uenis hat Elisheva Carlebach gezeigt, dass sich jüdische Endzeiterwartungen in Deutschland in der Regel nur indirekt und verzerrt in den Quellen niedergeschlagen haben und sich daher leicht dem Blick des Historikers entziehen.<sup>19</sup> Diese spezifische Quellenlage, verbunden mit einer

<sup>16</sup> Cohen, *Messianic Postures*, 206 und bes. 219. Der einflussreiche Aufsatz, der in der Messianismusforschung ein Klassiker ist, ist bislang insgesamt vier Mal im Druck erschienen, zweimal 1967, 1991 und 1992.

<sup>17</sup> Eidelberg, *Permutations*, 25. Ebd., 33, behauptet Eidelberg, dass unter den aschkenasischen Juden in Deutschland selbst die sabbatianische Bewegung kaum mehr als eine flüchtige Episode gewesen sei.

<sup>18</sup> Einleitung zu Saperstein, *Essential Papers*, 20. Vgl. Sharot, *Messianism, Mysticism, and Magic*, Kap. 5, bes. 71, 75. Von der messianischen Passivität der aschkenasischen Juden gehen weiterhin aus z.B. Schäfer, *Idea of Piety*, 15f; Cohen, *Under Crescent and Cross*, 175, 188; Necker, *Brennende Landschaft*, 50, 61f; Detmers, *Reformation und Judentum*, 82.

<sup>19</sup> Carlebach, *Between History and Hope*. Siehe auch dies., *Sabbatian Posture*, 9–20; dies., *Messianische Haltung. Zu der Forschungskontroverse zwischen Cohen und Carlebach jetzt Berger, Sephardic and Ashkenazic Messianism*.

eklektischen Auswahl scheinbar eindeutiger Dokumente,<sup>20</sup> hat der Auffassung vom messianischen Quietismus in ganz Aschkenas Vorschub geleistet – nicht eine tatsächlich fehlende apokalyptische Erwartung und Aktivität aschkenasischer Juden.

Kritik am vorherrschenden Forschungsbild wird auch von Moshe Idel geübt, der ebenfalls die positive Rezeption messianischer Ideen in den aschkenasischen Gemeinden Mitteleuropas und Norditaliens hervorhebt. Im Unterschied zu Carlebach verbindet Idel damit die Relativierung der Bedeutung des sefardischen Elements für den jüdischen Messianismus in der Frühneuzeit. Seine Interpretation hängt eng mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit Scholems Werk zusammen. In seinem Bemühen, dessen These zu widerlegen, die Vertreibung aus Spanien sei der Wendepunkt in der Geschichte der Kabbala und des jüdischen Messianismus gewesen, zieht auch Idel seine Schlüsse unter anderem aus dem Fall Lemlein. Der erste messianische Prophet nach der Vertreibung von der Iberischen Halbinsel war eben kein Sefarde, sondern ein aschkenasischer Jude, und Zurspruch fand er vorwiegend in Deutschland und Italien – also gerade nicht dort, wo die Mehrheit der iberischen Exulanten Asyl gefunden hatte.<sup>21</sup>

Während sich viele spanische und portugiesische Flüchtlinge nach ihrer Vertreibung im Osmanischen Reich unter muslimischer Herrschaft niederließen, lebten die Juden Europas weiterhin in einem christlichen Kontext. Die Bedeutung der jüdischen Messias Hoffnung war damit für beide Gruppen verschieden. Für die islamischen Herrscher war der jüdische Messianismus mit seinem Potenzial für Aufruhr und soziale Unruhe vor allem ein Ausdruck politischer Unbotmäßigkeit. Im christlichen Abendland hingegen kam eine religiöse Komponente hinzu. Dass die Juden einen anderen Erlöser als Jesus herbeisehnten, war Blasphemie, ein inakzeptabler Angriff auf die Grundfesten christlichen Glaubens und Lebens. Die jüdische messianische Sehnsucht war mit der christlichen Gesellschaftsordnung also grundsätzlich unvereinbar. Entsprechend den unterschiedlichen Reaktionen und dem Druck der umgebenden Mehrheitskultur differierte die Art und Weise des Ausdrucks jüdischer messianischer Sehnsucht.<sup>22</sup> Um die scheinbare Dichotomie der akuten messianischen Hoffnung und Aktivität von Aschkenasim und Sefardim zu verstehen bzw. zu widerlegen, müssen

<sup>20</sup> Vgl. Cohen, *Messianic Postures*, 229, Anm. 11. Dennoch schloss Cohen sefardische messianische Bewegungen in seine Betrachtungen ein, deren Quellenüberlieferung nach seinen eigenen Kriterien ebenfalls fragwürdig ist; vgl. ebd., 205.

<sup>21</sup> Idel, *Messianic Mystics*, Kap. 4, bes. 141, 152f mit Anm. 77. Siehe auch ders., *Einleitung*, 16–28; ders., *Particularism*, 335ff; ders., *Religion, Thought and Attitudes*. So neuerdings auch die noch unveröffentlichte Dissertation von Moti Benmelech, Shlomo Molkho, 16f, dem ich an dieser Stelle für das Überlassen des Manuskripts danken möchte.

<sup>22</sup> Carlebach, *Sabbatian Posture*, 2f, 9.

daher die Rahmenbedingungen jüdischen Lebens in den unterschiedlichen kulturellen Zentren beachtet werden. Dabei bestanden zwischen den einzelnen muslimischen respektive christlichen Ländern freilich Unterschiede. Italiens Sonderrolle als Zentrum apokalyptischer Spekulation ist bereits zur Kenntnis genommen worden.<sup>23</sup> Für die aschkenasischen Juden, die in Osteuropa lebten, ist anzunehmen, dass sie ebenso wie ihre Brüder und Schwestern in Deutschland als messianisch Handelnde auftraten. Dies kritisch zu überprüfen, muss jedoch Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein, die der spezifischen Situation der polnischen Juden angemessen Rechnung trägt.

In der deutschen Kultur hatte sich seit dem Mittelalter eine besonders feindselige Haltung zum jüdischen Messianismus entwickelt (Kapitel I). Hier wurden die Juden zum einen gescholten, blind gegenüber der christlichen Wahrheit in der Messiasfrage zu sein, betrogen von den irrigen Schriftauslegungen ihrer Rabbiner und den Verführungskünsten falscher Messiasse. Zum anderen wurde ihnen unterstellt, dass sie das Warten auf die Ankunft des Messias mit der lang ersehnten Rache an den christlichen Unterdrückern verbanden. Diese Einschätzung scheint im Reformationsjahrhundert im Allgemeinen konfessionsübergreifend übernommen worden zu sein. Während christliche Texte in polemischer Weise das Scheitern eines jüdischen Messiasprätendenten oder Propheten und die Gefahr des jüdischen Messianismus in den Vordergrund rückten, verschwiegen jüdische Autoren aus Furcht vor genau dieser Art christlicher Polemik dieselben Ereignisse oder bewahrten ihre Erinnerung nur in verschleierte Form.<sup>24</sup> Mit einem sensiblen Blick für den historischen Kontext hat neben Carlebach auch Israel Yuval die Angst der Juden in Deutschland vor der negativen Bewertung ihrer messianischen Hoffnung durch die Christen erkannt. Er führt in seinen Studien zum Mittelalter den gehemmten öffentlichen Ausdruck ihrer messianischen Sehnsucht vor allem auf die sehr reale Angst vor antijüdischen Maßnahmen und politischen Verfolgungen zurück, die diese auslösen konnte.<sup>25</sup>

Die Ausprägung des jüdischen Messianismus im vormodernen Deutschland lässt sich nur im Spannungsfeld der christlichen Umgebungsgesellschaft, wie es von Carlebach und Yuval umrissen worden ist, verstehen. Da

<sup>23</sup> Yerushalmi, *Messianic Impulses*, 468. Vgl. Roth, *History*, 179; Shulvass, *Rome*, 41–67. Auch Idel, *Messianic Mystics*, 20f, 380, Anm. 8, schlägt eine Einteilung in Ost und West vor, wobei Italien besondere Signifikanz zukomme.

<sup>24</sup> Carlebach, *Sabbatian Posture*, 18f. Auf eine Selbstzensur aus Rücksicht auf die negative christliche Wahrnehmung hat im Zusammenhang der sabbatianischen Bewegung bereits Scholem hingewiesen; Scholem, *Sabbatai Zwi*, 16, 27, bes. 847f mit Anm. 205. Cohen, *Messianic Postures*, 209, sieht in der indirekten Überlieferung messianischer Berechnungen in Aschkenas hingegen seine Typologie bestätigt.

<sup>25</sup> Yuval, *Zwei Völker*, 286.

die christliche Wahrnehmung der jüdischen messianischen Hoffnung von den antijüdischen Vorstellungen der eigenen Eschatologie gespeist wurde,<sup>26</sup> ist insbesondere die zeitgenössische christliche Apokalyptik in die Untersuchung der jüdischen Messias Hoffnung im Deutschland des 16. Jahrhunderts einzubeziehen. Hier ist der Schlüssel zu finden, der den Zugang zum jüdischen messianischen Denken und Handeln gewährt – einer Sphäre, die vor der polemischen Feder des christlichen Beobachters verborgen werden sollte. Die Einbeziehung der christlichen Endzeiterwartung in ihren chilias-tischen, reformatorischen und katholischen Ausprägungen ist auch deswegen so interessant, weil sie in ihrer Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gegenüber eine vergessene Vitalität des deutsch-jüdischen Messianismus lebendig werden lässt. Der Reformation kommt dabei eine zentrale Rolle zu, denn zum einen griffen der jüdisch-christliche Diskurs über die Messiasfrage und die innerchristliche Auseinandersetzung zwischen den widerstreitenden Konfessionen mitunter ineinander und zum anderen fand der jüdische Messianismus durch den Zusammenbruch der Einheit des Christentums unterschiedliche Gesprächspartner und neue Anknüpfungspunkte.<sup>27</sup>

Mit dem neueren Forschungsansatz, der seit den späten 1980er Jahren die apokalyptische Erwartung in ihren breiteren historischen Kontext einordnet, ist auch die Frage nach dem Kontakt mit den eschatologischen Traditionen anderer Religionsgemeinschaften in den Vordergrund gerückt.<sup>28</sup> Vertreter unterschiedlicher Disziplinen haben gezeigt, dass jüdische und christliche apokalyptische Spekulation und Aktivität in der Frühneuzeit – einer Epoche intensiver sozio-kultureller Kontakte von Juden und Christen in Europa – nicht voneinander zu trennen sind. Obwohl sich die jüdische und die christliche Endzeithoffnung dem Prinzip nach ausschließen, entsprachen sich die Erwartungen, welche Juden und Christen an die eschato-

<sup>26</sup> Vgl. Gow, *Red Jews*, bes. 288f.

<sup>27</sup> Protestantische Theologen maßen dem apokalyptischen Denken gemeinhin einen größeren Stellenwert bei als ihre katholischen Kollegen. Dies ist durch neuere Studien erwiesen worden, allerdings ist die katholische Apokalyptik bislang wenig erforscht. Vgl. Smolinsky, *Deutungen der Zeit*; Pohlig, *Konfessionskulturelle Deutungsmuster*; Kaufmann, *Jubeljahr 1600*; Holzem, *Zeitenwende*.

<sup>28</sup> Siehe z.B. die Beiträge in Goldish/Popkin, *Jewish Messianism*, und Elior, *Sabbatian Movement*. Obwohl Aaron Aescoly sich darum bereits in den 1930er und 1940er Jahren bemüht hatte (*Aescoly, Messianic Movements*; ders., *Story*), setzte sich zunächst die Tendenz durch, jüdischen Messianismus weitgehend losgelöst von seiner politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umgebung zu betrachten. Vgl. v.a. Scholem, *Sabbatai Zwi*, 110, 118. Zur Relativierung von Scholems immens einflussreicher Katastrophentheorie, die die messianische Erregung bis ins 18. Jahrhundert durch die Verbreitung der Lurianischen Kabbala als eine direkte Reaktion auf die spanische Vertreibung versteht (ebd., 29), v.a. Idel, *Einleitung*; ders., *Messianic Mystics*, Kap. 4. Vgl. Ruderman, *Hope against Hope. Ansätze einer komparativen Herangehensweise* bereits bei Scholem, *Sabbatai Zwi*, 109–118, und Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, Kap. 7, bes. 306–313.

logische Zukunft stellten, wegen der gemeinsamen biblischen Grundlage häufig recht genau. Zwar bestanden ihre Hoffnungen, Ängste und Vorstellungen grundsätzlich eigenständig und existierten parallel nebeneinander.<sup>29</sup> Es ist jedoch auch ein direkter wechselseitiger Einfluss zu beobachten: Juden und Christen sahen in den Sehnsüchten des jeweils Anderen eine Bestätigung ihrer eigenen Erwartungen und tauschten sich darüber aus. Prophezeiungen und Ideen des Anderen wurden übernommen, adaptiert und in die eigenen Konzeptionen vom Weltende integriert.<sup>30</sup> Es gab sogar Strömungen, die danach strebten, das Ende mit vereinten Kräften herbeizuführen.<sup>31</sup> Kurz, es ist hier eine enge Verflechtung erkennbar, wie sie auch für andere Phasen und Bereiche der jüdisch-christlichen Beziehungsgeschichte nachgewiesen worden ist. Wie sich zentrale Aspekte in Judentum und Christentum dialogisch geformt haben, zeigt etwa Yuvals methodisch vorbildhafte Diskussion der Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Kultur im Mittelalter.<sup>32</sup>

Im Deutschland des 16. Jahrhunderts reagierten Juden und Christen in einer Zeit, in der beide Gruppen akute endzeitliche Erwartungen hegten, in vielfältiger Art und Weise auf die messianischen Ansprüche, apokalyptischen Anschauungen und eschatologischen Deutungen des Anderen. Daher trägt eine integrative Betrachtung beider Seiten zu einem nuancierteren Verständnis sowohl des jüdischen Messianismus als auch der christlichen Apokalyptik im Reformationsjahrhundert bei. Methodisch lehnt sich die Studie dabei an das Konzept der *Histoire croisée* („gekreuzte Geschichte“) an, das über Vergleich und Transferanalyse hinausgeht. Da der Ansatz die Interaktionen unterschiedlicher Kulturen, Gesellschaften und Traditionen fokussiert und ihre wechselseitigen Beeinflussungen und Rezeptionsprozesse aus mehreren Perspektiven beleuchtet, ist er der vielschichtigen Verflechtung der Endzeitvorstellungen der beiden Religionsgruppen angemessen.<sup>33</sup> Damit gehört die Untersuchung jüdisch-

<sup>29</sup> Dan, *Ha-sifrut ha-apoqalipit*, 18–25, vergleicht die jüdische und christliche Apokalyptik zur Zeit der Reformation rein phänomenologisch.

<sup>30</sup> Dies belegen v.a. die Studien von Goldish, *Sabbatean Prophets*; Idel, *Messianic Mystics*, bes. 142ff; ders., *Attitude to Christianity*; Popkin, *End of the Career*; ders., *Christian Interest*; ders., *Jewish-Christian Relations*; ders., *Unused Sources*; Ruderman, *Hope against Hope*; Schubert, *Täuferum und Kabbalah*; van der Wall, *Petrus Serrarius*; dies., *Precursor of Christ*. Vgl. auch Sharot, *Jewish Millennial-Messianic Movements*, 71f.

<sup>31</sup> Z.B. die Wiederzulassung der Juden in England im 17. Jahrhundert, die für Juden wie Christen messianische Bedeutung besaß; Katz, *Philosemitism*; Popkin, *Jewish Messianism*; Fisch, *Messianic Politics*.

<sup>32</sup> Yuval, *Zwei Völker*, bes. Kap. V, zur Ausbildung der Pessach- und Osterzeremonien.

<sup>33</sup> Das Konzept der *Histoire croisée* wurde von Bénédicte Zimmermann und Michael Werner entwickelt; Werner/Zimmermann, *Beyond Comparison*; dies., *Vergleich, Transfer, Verflechtung*. In der jüdischen Geschichte gehen neuere Arbeiten ebenfalls in eine entsprechende Richtung, so

christlicher Apokalyptik zu den neueren Forschungen, die eine enge, dynamische Interaktion von Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit belegen, die das alltägliche Miteinander ebenso wie Religion und Ritus betraf.<sup>34</sup>

Ein instruktives Beispiel dafür ist die bedeutende, dennoch bislang kaum erforschte messianische Bewegung des Ascher Lemlein, die hier erstmals im Detail umfassend dargestellt wird (Kapitel II). Die Mechanismen der jüdisch-christlichen Wahrnehmung der Lemleinschen Bußbewegung und ihrer Darstellung im Wechselspiel von Polemik und Apologie zeigen, dass die eschatologische Konkurrenz dem Ausdruck der eigenen messianischen Hoffnungen der Juden vielfach im Weg stand. Indem die einen ihre Sicht der letzten Dinge und die notwendigen Vorbereitungen auf das erwartete Weltende den Hoffnungen und Ängsten der anderen anpassten, befruchteten jüdische und christliche Apokalyptik sich aber in bemerkenswerter Weise gegenseitig, wie Kapitel III belegt. Hier stellen fünf teils voneinander abhängige Fallstudien den dynamischen Kontakt jüdischer und christlicher Endzeiterwartungen in den 1520er und 30er Jahren in unterschiedlichen konfessionellen Spielarten in den Mittelpunkt. Jüdische Erwartungen, die Konzepte christlicher Apokalyptik veränderten, christliche Weissagungen, die jüdische Prophetien prägten, und populäre Legenden, die aus dem Diskurs auf beiden Seiten hervorgingen, belegen einen erstaunlichen Ideentransfer und zeigen darüber hinaus, welche weitreichende politische Implikationen das Aufeinandertreffen der beiden Vorstellungswelten haben konnte. Zusammenfassend beschäftigt sich Kapitel IV zuletzt mit dem scheinbaren Paradox, das die Beziehung von jüdischem Messianismus und christlicher Apokalyptik immer wieder prägte: ihre gegenseitige Ablehnung und gleichzeitige wechselseitige Befruchtung.

Das Bild jüdischer messianischer Hoffnung im Deutschland der Reformationszeit, das es neu zu entwerfen gilt, fügt sich zusammen zu einem vielfarbigen Mosaik der apokalyptischen Vorstellungen, Ideen und Visionen unterschiedlicher Gruppen, der jeweiligen religiösen und politischen Motive und schließlich des konkreten Verhaltens in einer Zeit, die als Endzeit wahrgenommen wurde. Über Religions- und Konfessionsgrenzen hin-

---

z.B. Schäfer, *Mirror of His Beauty*, 229–235; Myers, *Resisting History*, 163–170; insbesondere zuletzt Perry, *Imaginary War*.

<sup>34</sup> Den Wendepunkt und die Abkehr von der traditionellen Sicht jüdischer Isolation und Passivität und der Opferrolle der Juden markieren Mitte der 1990er Jahre die Arbeiten von Israel Yuval und Ivan Marcus; Yuval, *Zwei Völker*; Marcus, *Rituals of Childhood*. Siehe neuerdings auch Baumgarten, *Mothers and Children*; Perry, *Transmission*; Kaplan/Teter, *Out of the (Historiographic) Ghetto*. Eine nützliche Diskussion des neueren Forschungstrends bieten Rosman, *Jewish History*; Berger, *Generation of Scholarship*. Siehe auch den Forschungsüberblick zur Frühneuzeit von Diemling, *Jewish-Christian Relations*. Eine Betrachtung jüdischer Geschichte in ihrem breiteren Kontext geschieht in ähnlicher Weise für die Antike.

weg waren Juden, Katholiken, Lutheraner und Täufer beteiligt. Unter den Akteuren finden sich Männer, Frauen und Kinder. Einfache Leute, Handwerker, Kaufleute und Pfarrer redeten bei Entwurf, Rationalisierung und Verwirklichung des endzeitlichen Szenarios mit, genauso wie Gelehrte, Herrscher und andere gesellschaftliche Funktionsträger. Unter ihnen waren namhafte Figuren aus Politik und Gesellschaft des 16. Jahrhunderts wie Martin Luther, Wolfgang Capito und Josel von Rosheim, während viele andere namenlos blieben.

Einblick in das komplexe jüdisch-christliche Beziehungsgeflecht messianischer Ideologie und Politik gibt ein, wie der disparate Forschungsstand nahelegt, zum großen Teil unerschlossenes Quellenkorpus. Dabei sind neben hebräischen und jiddischen Texten gerade Quellen christlicher Provenienz von unschätzbarem Wert. Denn diese sprechen nicht nur für die christliche Seite des Diskurses, sondern verraten aufgrund der besonderen Kontextsituation außerdem, was die internen jüdischen Aufzeichnungen per Selbstzensur auszublenden oder zu verkleinern suchen. Zwar sind die christlichen Darstellungen für gewöhnlich feindlich und tendenziös, doch bewahren sie, verborgen unter einer Schicht polemisch-theologischer Stilisierung und antijüdischer Topoi, tatsächliche jüdische Erwartungen und beleuchten genau die Aspekte des Messianismus, über die die jüdischen Quellen tendenziell schweigen oder die sie bis zur Unkenntlichkeit verschleiern.

Bei der Untersuchung des jüdischen Messianismus in Deutschland müssen die Indizien, die auf akute jüdische apokalyptische Erwartungen und messianische Aktivitäten hindeuten, aufgrund ihres Entstehungskontextes besonders sorgfältig beachtet und wertgeschätzt werden. Wenige der hier benutzten Quellen sind auf den ersten Blick messianisch und daher bis jetzt weitgehend übersehen worden. Aufgrund der verstreuten und häufig zufällig überlieferten Hinweise ist das Quellenkorpus sehr breit und umfasst unterschiedliche Genres, Überlieferungsformen und Sprachen. Mosaiksteine finden sich in den bekannten hebräischen Chroniken der großen jüdischen Historiographen des 16. Jahrhunderts, in Josef ha-Kohens *Emeq ha-bakha* (Tal der Tränen), Gedalja ibn Jachjas *Schalschelet ha-qabbala* (Kette der Tradition) und *Zemach David* (Spross Davids) von David Gans, aber auch in deutschen Flugblättern, in denen anonyme Autoren die Öffentlichkeit über den Vormarsch der zehn verlorenen Stämme Israels aufklärten. Briefe, die Privatpersonen und Diplomaten in Damaskus und Venedig, Krakau und Frankfurt am Main austauschten, enthalten ebenso wichtige Informationen wie christliche polemische Schriften aller Art, missionarische Traktate und Ethnographien, die Konvertiten wie Victor von Carben, Johannes Pfefferkorn und Antonius Margaritha und nach ihnen christliche Hebraisten seit dem beginnenden 16. Jahrhundert über die Praxis

der zeitgenössischen Juden vorlegten. Der jüdische Messianismus war sogar Thema in dem reichsweit für Aufsehen sorgenden Prozess, der zu Beginn des Jahres 1530 gegen den Augsburger Täufer Augustin Bader geführt wurde, wie die erhaltenen Zeugenaussagen in erstaunlicher Weise dokumentieren. Der Diskurs zwischen Juden und Christen um das Weltende wurde zudem in der ethischen Erbauungsliteratur geführt, in lateinischen Bibelkommentaren und populären jiddischen Volkslegenden und schlug sich in bildlichen Darstellungen und Realia nieder, die in Museen, Archiven und Bibliotheken zwischen Prag und Paris erhalten sind.

## I.

# Die christliche Wahrnehmung jüdischer Messias Hoffnung

Dieses dem modernen Bewußtsein so schwer zugängliche Ineinander von Religiösem und Sozialem, von theologischer und politischer Reflexion charakterisiert die allgemeinste Struktur des Selbstverständnisses [...].

– Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution*, 1977

Die Messiasfrage bildete seit der Entstehung des Christentums einen Streitpunkt zwischen Juden und Christen. Es ging nicht darum, ob die einen früher, die anderen später in dem einen oder einem anderen Hoffnungsträger ihre Erlösung finden würden. Sowohl das jüdische als auch das christliche Erlösungsverständnis erheben einen Absolutheitsanspruch, der eine alternative eschatologische Identität grundsätzlich ausschließt. Während die christliche Anerkennung der Messianität Jesu das gesamte nachchristliche Judentum zum Fossil erklärt, zieht das jüdische Warten auf die zukünftige Erfüllung der messianischen Hoffnung eben diese christologische Basis des Christentums in Zweifel.

Der messianische Irrtum der Juden war für die Christen offenkundig. Die Weigerung zu sehen, dass der Messias bereits erschienen und die Erwartung eines anderen daher vergeblich sei, zeugte von Blindheit und Verstocktheit. Daher waren die Widerlegung der absurden jüdischen Messias Hoffnung und der Beweis der Wahrheit der christlichen Heilsgeschichte im Mittelalter bedeutende Themen der Theologie.<sup>1</sup> Die Polemik gegen jüdische Messiasvorstellungen besaß insbesondere in Deutschland eine große Dynamik und Vielfalt. Sie erfuhr hier in volkssprachlichen Texten zahllose Variationen, die in anderen europäischen Landessprachen zum Teil entweder gar nicht

---

<sup>1</sup> Zur Polemik in Antike und Mittelalter siehe den Überblick von Williams, *Adversus Judaeos*, und Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*.

existierten oder deren Äquivalent nicht so stark antijüdisch aufgeladen war.<sup>2</sup> So identifizierten ausschließlich deutsche Quellen die zehn verlorenen Stämme Israels, deren Rückkehr die Juden am Ende der Zeiten erwarteten, mit den sogenannten roten Juden. Diese seien in Wirklichkeit die Helfershelfer des Antichrist, der dämonischen Gestalt, die die Christenheit vor dem Jüngsten Gericht heimsuchen werde. Die Legende von den roten Juden, die seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert in religiösen wie literarischen Texten tradiert wurde, stellte einen integralen Bestandteil christlicher Apokalyptik in Deutschland dar.<sup>3</sup> Tatsächlich hatte die christliche Beobachtung des jüdischen Messianismus ihr Spiegelbild in der eigenen apokalyptischen Tradition. Diese Zweiseitigkeit findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Identifizierung des jüdischen Messias mit dem Antichrist, dem letzten Widersacher Christi.

Die charakteristische Rolle der Juden im eschatologischen Drama war durch die volkstümliche Überlieferung des Mittelalters im deutschen Sprachraum tief im Denken der Menschen verankert. Dazu trugen bildliche Darstellungen wie das monumentale Antichristfenster der Marienkirche in Frankfurt an der Oder aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bei.<sup>4</sup> Die prachtvolle Glasmalerei setzt die Biographie des jüdischen „Widerchrist“ um und bietet unter anderem eine auch für Analphabeten unmissverständliche Darstellung der roten Juden (Abb. 1): Jenseits des Flusses warten diese Wilden, die durch den spitzen Judenhut als Juden gekennzeichnet sind, darauf, dass der Antichrist sie holen wird, um sein zerstörerisches Werk zu beginnen.<sup>5</sup> Das wohl effektivste Propagandamittel des Spätmittelalters waren jedoch öffentliche Schauspielaufführungen, deren antijüdische Tendenz auch bei der Darstellung endzeitlicher Ängste zum Tragen kam.<sup>6</sup>

Die Themen und Motive des Mittelalters waren noch im 16. Jahrhundert ungebrochen wirksam und wurden teilweise durch dieselben Medien vermittelt.<sup>7</sup> So war das Genre der religiösen Bühnenstücke weiterhin sehr beliebt und behielt seinen großen Einfluss bei der Verbreitung negativer jü-

<sup>2</sup> Vgl. Carlebach, *Messianische Haltung*, 246–250. Siehe auch dies., *Divided Souls*, Kap. 4; dies., *Last Deception. Zur deutschsprachigen Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts* Niesner, *Wer mit juden well disputiren*.

<sup>3</sup> Zu den roten Juden s.u., Kap. III.1.

<sup>4</sup> Mangelsdorf, *Der gläserne Schatz*. Siehe z.B. auch das wiederholt aufgelegte Bildbuch *Der Antichrist* (zuerst Straßburg 1480), in dem die Juden die ersten sind, die dem Antichrist huldigen; Boveland/Burger/Steffen, *Antichrist*, Bd. 1, 5.2.

<sup>5</sup> Gow, *Gefolge des Antichristen*, 107. Siehe auch Weber, *Antichristfenster*, 85–88.

<sup>6</sup> Gow, *Jewish Antichrist*, 278–282. Zum Antijudaismus im spätmittelalterlichen Drama siehe Wenzel, *Do worden die Juden alle geschant*; Bartoldus, *We dennen menschen. Zur Rolle der Juden insbesondere in den Antichristspielen Aichele*, *Antichristdrama*, 140–148. Aichele stellt fest, dass sich die antijüdische Tendenz in den deutschen Spielen Ende des 15. Jahrhunderts in auffälliger Weise verschärfte; ebd., 147.

<sup>7</sup> Vgl. Wenzel, *Representation of Jews*, 395.

discher Stereotypen.<sup>8</sup> Das 16. Jahrhundert brachte aber auch Veränderungen mit sich. So hatte die Erfindung des Buchdrucks die Revolutionierung der publizistischen Landschaft eingeleitet. Gedruckte Texte erschlossen ein immer breiteres Publikum, insbesondere Flugschriften erreichten weite Kreise von Lesern.<sup>9</sup> Zum einen waren sie zumeist in der Landessprache verfasst. Zum anderen kamen neue Formen der Illustration auf, so dass die Botschaft eines Textes nun häufig durch die effektvolle Kombination mit Bildern verstärkt wurde. Die neuartige drastische Bildersprache ermöglichte auch der ungebildeten Mehrheit der Bevölkerung, am öffentlichen Diskurs teilzunehmen.<sup>10</sup>

Vor allem aber nahmen Christen im 16. Jahrhundert die Juden aus einem neuen Blickwinkel wahr. Statt der Beschäftigung mit einschlägigen, vorrangig biblischen Texten und der abstrakten Diskussion und Widerlegung jüdischer Glaubensdoktrin rückte die Kritik an der zeitgenössischen Praxis der Juden in den Vordergrund.<sup>11</sup> Neben die Beobachtung des Judentums trat das Studium der Juden und ihres tatsächlichen Verhaltens. Dieser Perspektivenwechsel hängt eng mit einer neuen Literaturgattung zusammen, die im 16. Jahrhundert in Deutschland entstand: den polemischen Ethnographien von Juden und Judentum.<sup>12</sup> Diese Schriften beanspruchten, eine realistische Beschreibung des Lebens, des Brauchtums und der Religion der zeitgenössischen Juden zu bieten. Im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts bemühten sich zunächst die Konvertiten Johannes Pfefferkorn und Victor von Carben, dem christlichen Leser ein detailliertes Bild der gegenwärtigen religiösen Praxis ihrer ehemaligen Glaubensgenossen zu vermitteln.<sup>13</sup> Der Untertitel von Pfefferkorns *Juden veindt* (Augsburg 1509) kündigt an, „ir schalckhait sag ich vnnd wil mich des nit schamenn die lang zeyt verborgen

<sup>8</sup> Ebd., 399f.

<sup>9</sup> Vgl. den Überblick über die Anfänge des Buchdrucks bei Müller, Formen literarischer Kommunikation. Siehe auch Hirsch, Printing; Febvre/Martin, Coming of the Book. Zum Medium der deutschsprachigen Flugschriften siehe Köhler, Massenmedium, darin bes. Cole, Reformation Pamphlet. Siehe außerdem Ozment, Pamphlet Literature. Edwards, Printing, untersucht, wie Druckpresse und insbesondere Flugschriften die Reformation zu einer Massenbewegung machten.

<sup>10</sup> Siehe zur visuellen Propaganda bei der Verbreitung der Reformation Scribner, Simple Folk. In einer Gesellschaft, in der nur ein Bruchteil des Lesens mächtig war, wurde Schriftliches außerdem mündlich verbreitet; Ozment, Pamphlet Literature, 89f. Zur Lesekultur des gemeinen Mannes siehe auch Chartier, Reading Matter.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. den Antijudaismus deutscher Theologen des 15. Jahrhunderts, der sich mehrheitlich nicht mit dem tatsächlichen jüdischen Gegenüber auseinandersetzte, sondern sich auf eine routinemäßige Bibelauslegung beschränkte; Ocker, German Theologians.

<sup>12</sup> Zu diesem Genre maßgeblich Diemling, Christliche Ethnographien; dies., Anthonius Margaritha; Deutsch, Judaism in Christian Eyes; ders., Polemical Ethnographies; ders., View of the Jewish Religion; ders., Von der Iuden Ceremonien.

<sup>13</sup> Zu Pfefferkorn Kirn, Bild vom Juden, Kap. 4.1–4.2; zu seinen Schriften auch Martin, Johannes Pfefferkorn. Zu Victor von Carben Diemling, Christliche Ethnographien.

Die Reformationszeit ist für ihre Endzeitstimmung bekannt. Rebekka Voß zeigt die enge Verflechtung von jüdischem und christlichem apokalyptischen Denken und Aktivität in dieser Epoche. Die Autorin setzt die jüdische Messiasoffnung in Deutschland zu ihren kultur-, gesellschafts- und religionsgeschichtlichen Kontexten in Bezug und fördert so das Verständnis ihrer Ausprägung. Im Mittelpunkt steht die Verortung in der christlichen Umgebungsgesellschaft in einer Hochphase endzeitlicher Erwartungen. Ausgehend von der negativen Wahrnehmung des jüdischen Messianismus durch die Christen stellt Voß die Beziehungen zwischen jüdischen messianischen Ideen, Erwartungen und populären Bewegungen sowie der zeitgenössischen christlichen Apokalyptik im Reformationsjahrhundert in den Fokus ihrer Darstellung.

### **Die Autorin**

Dr. phil. Rebekka Voß ist Juniorprofessorin für Geschichte des deutschen und europäischen Judentums am Seminar für Judaistik der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

ISBN 978-3-525-56900-9



9 783525 569009

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)