

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 20 (1964)

Artikel: Die messianische Erwartung im Judentum seit der talmudischen Zeit
Autor: Maier, Johann
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960627>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE MESSIANISCHE ERWARTUNG IM JUDENTUM SEIT DER TALMUDISCHEN ZEIT¹

Von JOHANN MAIER, Wien

Einleitung

1. Die folgende Darstellung beschäftigt sich nicht in erster Linie mit dem Inhalt der jüdischen Endzeiterwartung oder mit dem Bild, das man sich von dem kommenden Messias im Judentum machte. Diese Fragen werden in den gleichzeitig erscheinenden Beiträgen von K. Hruby behandelt und sind hier sachlich vorausgesetzt. Nur soweit sich im Verlauf der Zeit die Messiasvorstellung wesentlich wandelte, soll darauf näher eingegangen werden. Man darf nämlich nicht übersehen, daß die messianische Erwartung im Judentum in lehrhafter Hinsicht kaum von Bedeutung war, sondern im Unterschied zum Christentum weit mehr als *geschichtsbestimmender Faktor* wirkt². Der Grundzug der jüdischen Endzeiterwartung ist nämlich *restaurativ*, das heißt, man erwartete vor allem die Wiederherstellung der Verhältnisse, die man aus der Überlieferung über die Glanzzeit der Eigenstaatlichkeit (besonders unter dem König David) kannte. Gewiß wird dieser Aspekt meist sehr stark durch andere Elemente bereichert und zum Teil sogar weit überboten, was immer blieb, ist die *Erwartung eines wirklichen Wandels der Verhältnisse dieser Welt*. Dabei ist mit «Erwartung» aber viel zu wenig gesagt. Aus dem jüdischen Erwählungs- und Sendungsbewußtsein, aus dem Selbstverständnis als Werkzeug Gottes zur Durchführung seines Heilsplanes mit der Welt, ergibt sich notwendigerweise die *Überzeugung, zur Verwirk-*

¹ Dieser Beitrag, der in den folgenden Nummern des Jahrgangs fortgesetzt wird, ist eine erweiterte Wiedergabe der Vorträge, die im September 1963 auf der Tagung am Hasliberg gehalten wurden. Vgl. den Bericht S. 59.

² Zur grundsätzlichen Beurteilung der messianischen Erwartung im Rahmen der jüdischen Religionsgeschichte siehe G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, *Eranos-Jahrbuch* 28, 1960, S. 193—239.

lichung der messianischen Hoffnung verpflichtet zu sein. Der aktivistisch-politische Grundzug beruht also nicht bloß auf der «partikularistisch»-restaurativen Komponente, sondern nicht minder auf der «universalistischen». Jede Enttäuschung, die man dabei erlitt, konnte daher bis zu einem gewissen Grad als eigenes Versagen und als Ansporn zu besserer Verwirklichung gedeutet werden. Die messianische Hoffnung bedeutet für das Judentum also die Verpflichtung zur Verwirklichung einer unerfüllbaren Aufgabe, deren Unerfüllbarkeit aber im Glauben an den Bundesgott als Herrn der Geschichte nicht anerkannt werden kann. Für das Schicksal des Judentums hat dies eine zweifache Bedeutung. Einerseits führte es zu einer aufreibenden Kette von bitteren Enttäuschungen, andererseits erforderte die unerfüllte Aufgabe die Existenz derer, die sich zu ihrer Verwirklichung berufen fühlten. Die messianische Hoffnung garantierte Elend und Tod der einzelnen und gleichzeitig das Weiterleben des Volkes.

Dieses verhängnisvolle Doppelgesicht wurde von vielen Juden jeder Generation auch empfunden und führte nicht selten zur Verzweiflung am jüdischen Glauben und damit zur Konversion, zum Islam oder zum Christentum. Diejenigen jüdischen Kreise, die sich in besonderer Weise auch seelsorgerlich für ihr Volk verantwortlich fühlten, versuchten daher immer wieder, die unvermeidliche Belastung des einzelnen möglichst in Grenzen zu halten und wandten sich unermüdlich gegen die Strömungen, die zu einer akutmessianischen Aktivität (sei es politisch-militärischen oder auch nur spekulativ-rechnerischen Charakters) führten, da die darauf folgende Enttäuschung nicht nur die äußeren Lebensbedingungen, sondern auch die religiöse Problematik ins Unerträgliche steigerte. Diese vorsichtige und zurückhaltende Einstellung ist als Erbe der alten pharisäischen Skepsis gegen das eschatologische Fieber der Jahrhunderte um Christi Geburt vor allem den Gesetzesgelehrten zu eigen geblieben. Sie waren deshalb nicht quietistisch eingestellt. Ihr messianischer Aktivismus sah jedoch in erster Linie in rechter Buße und Gesetzeserfüllung das Mittel zur Verwirklichung und sie schätzten die Möglichkeit zu einer politisch-revolutionären Verwirklichung auf Grund ihrer realistischen Einschätzung der religiösen Lage meist von vornherein negativ ein. Gewöhnlich mußten

diese «Konservativen» mühsam kitten, was die «Revolutionäre» in Scherben geschlagen haben. Dazu trat eine gewisse Gefahr für die Gesetzesfrömmigkeit, und zwar aus der Überzeugung, daß die eschatologische Wende auch einen Wandel hinsichtlich der Geltung der Tora mit sich bringen werde. Kreise, die auf Grund einer akut-messianischen Bewegung der Meinung waren, die Periode der Tora vom Sinai sei vorbei, fanden oft nicht mehr zu ihr zurück. Die messianischen Bewegungen zeigen daher vielfach eine antirabbinische Tendenz.

2. Dieser Zwiespalt zwischen revolutionärer Tendenz und konservativer Skepsis auf der Basis einer gemeinsamen restaurativ-aktivistischen Grundhaltung durchzieht die ganze Geschichte des Judentums seit der Existenz einer messianischen Hoffnung und nicht etwa erst seit dem Entstehen des Christentums³.

Über das erste Scheitern einer messianisch-restaurativen Bestrebung unter der Statthalterschaft des Serubbabel ist nur wenig bekannt. Sicher hat diese Enttäuschung nicht unwesentlich zur Ausbildung der hierokratischen Verfassung des Frühjudentums beigetragen, die in den folgenden Jahrhunderten zwar eine gewisse Stabilität garantierte, mit der teilweisen Hellenisierung der Priesterschaft aber selbst in Frage gestellt wurde. In der Abwehr des Hellenismus flammte die messianische Hoffnung neu auf und einte weite Schichten des Volkes. Der erfolgreiche Aufstand der Makka-bäer ist eines der wenigen Beispiele für eine zunächst allem Anschein nach geglückte messianische Verwirklichung, denn der Hauptbeweis, der äußerlich nachweisbare Erfolg, war ja gegeben. Doch mit der Übernahme der politischen Macht und Verantwortung trat an die Stelle des messianischen Ideals die Kunst des Möglichen, wenn nicht überhaupt der übliche Despotismus jenes Zeitalters. Für jene, die eine echte Verwirklichung des messiani-

³ Umfassendere Darstellungen: J. H. Greenstone, *The Messiah-Idea in Jewish History*, Philadelphia 1960; W. O. E. Oesterley, *The Evolution of the Messianic Idea: A study in comparative religion*, London 1908; A. Leman, *Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël*, Paris 1909; insbesondere aber A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, Boston 1959² (1927), und A. Z. 'Äškôli, *Hat-tenú'ót ham-mešihijôt bejîsrâel*, I, Jerusalem 1956.

schen Auftrags nicht preisgeben oder ins Ungewisse vertagen wollten, erwies sich das unter der makkabäischen Führung Erreichte daher als wesentlich unmessianisch, wenn nicht antimessianisch. Die Folge war, daß die frühere antihellenistische Front in eine Unzahl oppositioneller Gruppen zerfiel, von denen sich die meisten immer mehr radikalisierten (Zelotismus). Die Kette zelotischer Aktionen gegen die Römer und die großen Aufstandsbewegungen der Jahre 66—70 und 135—138 n. Chr. illustrieren zur Genüge die weite Verbreitung und den aktivistisch-politischen Charakter der messianischen Hoffnung, wie es ja auch später noch zu militärischen Erhebungen kam⁴. Im ersten großen Aufstand (66—73) wurden die (sich noch im belagerten Jerusalem untereinander befehdenden) eschatologisch orientierten Kreise zwar fast aufgerieben. Was davon übrigblieb und im Judentum verbleiben wollte, mußte sich jener Partei anschließen, die dank ihrer realistischen Einstellung in gesetzlichen und geschichtlich-politischen Fragen aus der Katastrophe des Volkes noch halbwegs heil hervorgegangen war. Das war die Partei der Pharisäer, die fortan das Judentum überhaupt darstellten. Dieser Zustrom eschatologisch-revolutionärer Elemente blieb aber nicht ohne Auswirkungen. Gefördert durch die harte Haltung der Römer keimte die revolutionäre Hoffnung nun auch in dem offiziell pharisäischen Judentum auf und erfaßte einen großen Teil des Volkes. In Palästina konnte die Besonnenheit der rabbinischen Kreise den drohenden Sturm noch einige Zeit vermeiden, anders in der ungeduldigeren Diaspora. Kaiser Trajan (98—117 n. Chr.) mußte in der östlichen Hälfte des Reiches eine Serie heftiger Aufstände unterdrücken. Im Jahre 135 n. Chr. brach in Palästina selbst die berühmte Revolte des Bar Kosiba aus⁵, den Rabbi Akiba für den

⁴ Für die talmudische und beginnende gaonäische Zeit siehe N. N. Glatzer, *Geschichte der talmudischen Zeit*, Berlin 1937; G. 'Allôn, *Tól'dót haj-jehûdîm be'äräs jîsrâ'el bitqûfat ham-mîšnâh wehat-talmûd*, 2 Bde., Jerusalem 1958³; M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962; S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Band II—III, New York 1952² ff.

⁵ Neue Quellen über die Ereignisse und Verhältnisse dieser Periode erbrachten die Funde von Murabba'at und in der Wüste Juda. Siehe P. Benoit

Stern von Num 24, 17 und somit zum Messias erklärte⁶. Aber auch diesmal waren auf die Dauer die römischen Waffen die stärkeren. Diese Enttäuschung und nicht zuletzt die schweren Folgen des Krieges veranlaßten viele zu scharfen Absagen gegen alle akut-messianischen Bestrebungen und gegen jede Art der Endzeitberechnung. Grundsätzlich konnte man die Hoffnung auf eine Verwirklichung des messianischen Ideals jedoch nicht preisgeben, und so blieb die Terminfrage auch weiterhin ein latentes und im Falle umstürzender politischer Ereignisse auch ein akutes Problem. Außerdem konnte man die erlittenen Enttäuschungen jederzeit als «Wehen der messianischen Zeit» und somit als Vorstufe für die endgültige Wende deuten.

Die wenig stabile Lage an der Ostgrenze des Reiches verleitete immer wieder zur Hoffnung, die messianische Zeit stehe nahe bevor. Dabei spielte die Dan. 7, 1ff. erwähnte Ansicht von vier Weltreichen eine gewisse Rolle, doch ebenso die Meinung, daß die Dauer der Welt nach der Zahl der Tage der Schöpfungswoche (in Jahrtausenden) festgesetzt sei, wovon ein Teil (oft 1000 Jahre) schon die messianische Zeit sein werde⁷. Je nach der Identifizierung der Danielschen Reiche mit den historischen politischen Mächten

— J. T. Milik — R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at*, Oxford 1961 (DJD II); N. Avigad — Y. Aharoni — P. Bar-Adon — Y. Yadin, *The Expedition to the Judean Desert*, *Isr. Expl. Journal* 11, 1961, S. 3—72; W. Baumgartner, *Die neuen Texte vom Toten Meer*, *Neue Zürcher Zeitung* 128, Morgenausgabe 21. Nov. 1961, Blatt 7; S. Abramski, *Bar Kôkbâh, n'šî' jîsrâ'el*, Tel Aviv 1961 (v. a. S. 234ff.); J. A. Fitzmyer, *The Bar Cochba Period*, in: *The Bible in Current Catholic Thought*, ed. J. L. MacKenzie, New York 1962, S. 133—168; Y. Yadin, *Judean Desert Studies* (hebr.), Jerusalem 1963.

⁶ Der messianische Charakter der Bewegung wird auch durch die Münzaufschriften bezeugt («Im Jahre... der Erlösung Israels», oder: «...der Freiheit Israels»).

⁷ Vgl. schon IV. Esr. XIV, 48. In bSanh 97a—b sind mehrere Beispiele zu finden. Auf 97b wird berichtet, daß ein Mann eine Schrift gefunden habe, in der es heißt, daß die Welt 4291 Jahre nach der Schöpfung zu Ende gehen wird. Dazu gehören noch die endzeitlichen Kriege, der Rest aber sind «die Tage des Messias», denn Gott werde die Welt erst nach 7000 Jahren wieder erneuern.

und je nach der Bemessung der «messianischen Zeit» kam es daher zu immer neuen Terminbestimmungen⁸. Die eschatologische Ungeduld verstärkte sich naturgemäß nach dem Sieg des Christentums und mit der nun einsetzenden anti-jüdischen Gesetzgebung im römischen Reich. Leider wissen wir zuwenig über die Aufstandsbewegungen in dieser Zeit⁹, nicht nur im römischen, sondern auch im persischen Bereich¹⁰. Deutlicher wird die messianische Komponente in den jüdischen Stellungnahmen zu den umwälzenden Ereignissen des 6./7. Jahrhunderts, doch damit ist der Ausgang der talmudischen Periode erreicht. Der Sinn dieser knappen Übersicht war, die grundlegende Bedeutung des revolutionären Aspekts der messianischen Hoffnung aufzuzeigen, der im Bereich des Islams auch weiterhin wirksam bleibt. Nur in der christlichen Machtsphäre erstickte der politische Wille und der Weg zur messianischen Verwirklichung mußte hauptsächlich auf Buße und Gesetzeserfüllung beschränkt werden.

3. Der *Zwiespalt*, der sich bei gemeinsamer restaurativ-aktivistischer Grundhaltung zwischen den revolutionären Tendenzen breiter Kreise und der besonnen-konservativen Haltung der Gesetzesgelehrten ergab, führte dazu, daß sich im rabbinischen Schrifttum (Talmude und alte Midraschim) kaum größere eschatologische Partien finden¹¹. Selbst die ältere Midraschliteratur, in der die Volksfrömmigkeit sich schon stärker bemerkbar machte, enthält eher eine Häufung vereinzelter Aussagen und Motive als eine geschlossene Darstellung der Endzeitereignisse. Bei genauerem Hinsehen gewinnt man allerdings den Eindruck, daß es solche ein-

⁸ S. darüber A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 6ff. und 16ff.

⁹ S. Avi-Yonah, a. a. O. (Anm. 4), S. 169ff.

¹⁰ Unter Peroz (459—486), einem der wenigen judenfeindlichen Sassaniden, brach ein bewaffneter Aufstand unter der Führung des jugendlichen Mar Zutra II. aus, der erst nach sieben Jahren unterdrückt werden konnte. S. darüber H. Graetz, *Geschichte der Juden IV*², 5f. Auch unter Hormuzd IV. (579—589) soll es im Rahmen der Revolte des Bahram zu jüdischen Aufstandsbewegungen gekommen sein. Zur Lage der Juden im persischen Bereich s. G. Widengren, *The status of the Jews in the Sassanide empire*, *Iranica Antiqua I*, 1961, S. 117—162.

¹¹ Vgl. die Gemara zu Sanh. X, ferner bSoṭa 49a—b; bSukka 51a—52b; Cant.r. Ende.

schlägigen Darstellungen gegeben haben muß¹². Dafür gibt es auch eindeutigeren Hinweise.

In den literarischen Zeugnissen der frühen jüdischen *Esoterik*¹³, insbesondere im Rahmen der sogenannten Hekalot-Literatur¹⁴, befinden sich Stücke ausgeprägt apokalyptischen Charakters¹⁵. Die Geheimnisse der Endzeit waren neben den kosmischen Geheimnissen Hauptgegenstand der himmlischen Schau beziehungsweise des Offenbarungsempfanges vor dem Thron Gottes¹⁶, während von einem individuell-soteriologischen Charakter solcher «Himmelsreisen» keine Rede sein kann¹⁷. Auch diese apokalyptischen Fragmente weisen auf die Existenz einer reicheren eschatologischen Literatur hin, von der uns nur deshalb nichts erhalten ist, weil die Rabbinen sie wenigstens zeitweilig mit Erfolg unterdrücken konnten.

Das einleuchtendste Argument für die genannte Annahme ist aber die tatsächliche Existenz einer richtigen *apokalyptischen Literatur* aus der Zeit des Übergangs von der talmudischen zur gao-näischen Periode und aus den Jahrhunderten darnach¹⁸. — Man

¹² Vgl. auch die oben (Anm. 7) erwähnte Nachricht über einen Schriftenfund.

¹³ S. darüber G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957; ders., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960; J. Maier, *Bundeslade, Gottesthron und Märkabah*, Salzburg 1964.

¹⁴ S. dazu G. Scholem, «Die jüdische Mystik...» (Anm. 13), S. 41 ff.; und in «*Jewish Gnosticism...*» (Anm. 13), S. 5 ff.

¹⁵ Hebr. Henoah (ed. Odeberg), Kap. 45 (himmlischer Geschichtsplan, darin auch Messias b. Josef, die Kriege Gogs und Magogs, Davidmessias etc.) und 48; s. ferner Hekalot rabb. (ed. Wertheimer) XXXII, 5; Alphabet des R. Akiba (Wertheimer) Aleph, Resch und Schin. Aus späterer Zeit die *ʿŌtôt ham-māšīʿah* (Jellinek, *Bet ha-Midrash* II, 58—63) und die *ʿAggadat māšīʿah* (ibid. III, 141 ff.).

¹⁶ G. Scholem, *Die jüdische Mystik...* (Anm. 13), S. 78.

¹⁷ J. Maier, *Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und «Gnosis»*, Kairos 1963, S. 18—40, und a. a. O. (Anm. 13).

¹⁸ Jehûdah ʿĀbān-Šemûʿel, *Midreše geʿullāh*, Jerusalem-Tel Aviv 1954³. So gut wie keine dieser Schriften ist jedoch in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen, und ihre historische Auswertung bleibt wegen der noch nicht genügend durchgeführten literarkritischen und überlieferungsge-

darf nach all dem wohl annehmen, daß ein Traditionszusammenhang zwischen der frühjüdischen Apokalyptik und dieser Literatur besteht¹⁹. Nur ist zu beachten, daß es sich dabei um keine festgelegte Lehre handelt, sondern um jeweilige Anpassung traditioneller Vorstellungen an die Zeitverhältnisse. Kaum einer dieser mittelalterlichen Apokalypsen ist uns daher in ihrer Urgestalt erhalten, ein weiteres Zeugnis für die Lebendigkeit der messianischen Hoffnung.

Wie stark die Volksfrömmigkeit durch die messianische Erwartung bestimmt worden ist, zeigt auch ein Blick auf die *synagogale Liturgie*. In talmudischer und nachtalmudischer Zeit wurden die alten Gebete sehr oft mit stereotypen Phrasen eschatologischen Inhalts ausgeschmückt²⁰. Der Einfluß dieser «eschatologisierten» Gebete auf das religiöse Empfinden und auf die Lebenseinstellung der kommenden Generationen kann kaum hoch genug veranschlagt werden. Als Brennpunkt messianischer Erwartung in diesem Rahmen sei noch das Passahfest erwähnt, insbesondere der Seder-Abend, an dem die stark messianisch bestimmte Passah-Haggada verlesen wird.

Die *synagogale Poesie* schließlich, die gegen Ende der talmudischen Periode, zur Zeit des byzantinischen antijüdischen Druckes, entstanden ist²¹, trägt weithin akut-messianischen Charakter, und

schichtlichen Arbeit ungesichert. Man vergleiche die verschiedenen Auffassungen bei 'Äbän-Šemú'el, a. a. O. (Einleitung), A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 37ff., und die Bemerkungen S. W. Barons, a. a. O. (Anm. 4) im Band III.

¹⁹ Vgl. G. Scholem, *Die jüd. Mystik...* (Anm. 13), S. 45; M. Smith, *Observations on Hekalot Rabbati*, *Studies and Texts I*, ed. A. Altmann, Harvard Univ. Press 1963, S. 142—160.

²⁰ I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1931³; ders., *Die messianische Idee in den altjüdischen Gebeten*, «Judaica» (Festschrift H. Cohen), Berlin 1912; A. Mišheon, *The Origin of 'ät šamaḥ Dāvid and its Place in the 'Amidah*, *Jew. Quart. Rev.* 1927, S. 37—43.

²¹ Siehe L. Ginzberg, *Genizah Studies II, Geonic and Early Karaite Halakah*, New York 1929, S. XIV; weiters R. Edelmann, *Bestimmung, Heimat und Alter der synagogalen Poesie*, *Oriens Christianus III/7*, 1932, S. 16—31; ders., *Zur Frühgeschichte des Maḥzor*, *Bonner Or. Stud.* 6, 1934; P. Kahle, *Die Kairoer Genisa*, Berlin 1962, S. 36ff.

auch die spätere mittelalterliche Poesie bringt das Golah-Bewußtsein²² und die Erlösungssehnsucht immer wieder leidenschaftlich zum Ausdruck. Da viele dieser Gedichte (Pijjutim) ins Gebetbuch Eingang fanden, sind sie nicht bloß als Ausdruck, sondern auch als Anregung zu messianischer Stimmung zu werten. Auch die jüdische synagogale Kunst entbehrte nicht einer weitgehenden messianischen Symbolik²³.

So war am Ende der talmudischen Periode genügend Nährstoff für die messianische Erwartung vorhanden. Selbst die verhältnismäßig geringen eschatologischen Aussagen in der offiziell anerkannten rabbinischen Literatur konnten zudem ja als Legitimation für eine akute Enderwartung oder für eine spekulative Darstellung verwendet werden, während die besonnenen rabbinischen Kreise ihren Standpunkt unter Anerkennung der grundsätzlichen Berechtigung der messianischen Hoffnung²⁴ und ihrer Verwirklichung als der Aufgabe Israels verteidigen mußten. Allen gemeinsam war ja auch das Gefühl der Verbannung (Golah-Bewußtsein), und dies allein bedingte schon die Unausweichlichkeit der messianischen Erwartung samt ihrer zeitlichen Auswegslosigkeit.

Das kollektiv-messianische Sendungsbewußtsein Israels beziehungsweise das Verständnis der messianischen Hoffnung als der zu verwirklichenden Aufgabe brachte es mit sich, *daß die Person des Messias²⁵ gegenüber dem endzeitlichen Geschehen in den Hintergrund rückt*. Der Messias spielt eher eine *repräsentative* als eine soteriolo-

²² Treffend herausgearbeitet durch Ch. H. Šašon, *Perāqîm betôledôt haj-jehûdîm bîmê hab-benajim*, Tel Aviv 1958, S. 255 ff.

²³ R. Wischnitzer-Bernstein, *Gestalten und Symbole der jüdischen Kunst*, Berlin-Schöneberg 1935; R. Wischnitzer, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago 1948; C. Roth, *Messianic Symbols in Palestinian Archaeology*, Pal. Expl. Quart. 87, 1955, S. 151—164.

²⁴ Die Pflege und Weiterbildung halachischer Überlieferungen über Gebiete, die seit der Tempelzerstörung gar nicht mehr aktuell waren, erklärt sich unter anderm aus dem Bestreben, jederzeit für den neuen, messianischen Tempel bereit zu sein. Vgl. H. Zucker, *Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum*, Berlin 1934, S. 94 f., 144.

²⁵ Siehe M. Rabinsohn, *Le Messianisme dans le Talmud et les Midrashim*, Paris 1907; M. Zobel, *Gottes Gesalbter, der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*, Berlin 1938.

gische (oder gar individuell-soteriologische) Rolle, und auch dies nur in Hinblick auf die Wende zur messianischen Restauration und die darauf folgende (begrenzte) «messianische Zeit». Nach dieser Zeit stirbt der Messias nach manchen Aussagen, ist also nur der erste in der restaurierten davidischen Thronfolge. Daher kann man, von den traditionellen Zügen des Idealherrschers abgesehen, auch kaum von einer bestimmten Vorstellung von der Persönlichkeit des Messias sprechen. Bedeutend wichtiger sind die überlieferten *Vorzeichen der messianischen Erlösung*, die man immer neu mit den Zeitereignissen in Einklang zu bringen versuchte. Dazu gehören vor allem die Vorstellungen von den «messianischen Wehen», von den endzeitlichen Bedrängnissen und Kriegen (Gog und Magog), vom Messias ben Josef (oder Efraim), vom (Vorläufer) Elias usw., oft verbunden mit traditionellen und neuen Mitteln zur terminmäßigen Bestimmung dieser Ereignisse.

Vom Ausgang der talmudischen Periode bis zum Ende der gaonäischen Zeit

I. Der Osten (Byzanz, Perser und Araber)

1. Gegen Ende der talmudischen Periode bot der zunehmende Verfall des Römischen Reiches²⁶ reichlich Anlaß zu eschatologischer Spekulation²⁷. Überlieferte Ansichten, wie jene vom 1200-jährigen Bestand Roms oder von der 400jährigen Dauer des Exils (gleich lang wie der ägyptische Aufenthalt)²⁸ trugen das ihre dazu bei. Es gab offenbar auch Kreise, die sich mit der Zerstörung Jerusalems überhaupt nicht abfinden konnten und die Meinung vertraten, man müßte ständig in Trauer und mit Fasten in Jeru-

²⁶ Vgl. M. Avi-Yonah, a. a. O. (Anm. 4), S. 252ff.

²⁷ Vgl. Gen.r. 42, 7; 63, 13.

²⁸ Aus einer Kombination von Gen. 15, 13 und Ps. 90, 15 erschlossen in bSanh. 99a, vgl. bAZ 9b. Ähnliche Berechnungen Midr. Ps. (ed. Buber) 90, 17 (354). Etwa auf dieselbe Zeit führt die Jubiläenrechnung, vgl. bSanh. 97b, und die Spekulationen auf Grund der Weltdauer, vgl. bSanh. 97a—b; bAZ 9a und öfter.

salem beten und klagen, bis sich der Herr über Zion wieder erbarmt. Diese «Trauernden um Zion» könnten sehr wohl ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Apokalyptik des Frühjudentums und der gaonäischen Zeit gewesen sein, da sie sich durch viele Jahrhunderte hindurch behaupten konnten. Ein Teil von ihnen ging dann in der karäischen Bewegung auf, aber noch im 12. Jahrhundert²⁹ wird ihre Existenz bezeugt.

Um 500 wird in einer christlichen Quelle³⁰ das Scheitern einer messianischen Bewegung auf Kreta als Grund für Übertritte von Juden zum Christentum angegeben. Die historische Glaubwürdigkeit des ziemlich tendenziösen Berichts mag im einzelnen fragwürdig sein, doch gewisse Charakteristika einer messianischen Bewegung sind auch hier zu erkennen. Ein Mann namens Mose (!) gab vor, von Gott dazu ausgesandt worden zu sein, um die Juden der Insel durch das Meer ins Land der Verheißung zu führen, so wie er (Mose!) einst Israel durch das Rote Meer geführt habe. Auf seine Aufforderung hin ließen viele ihr Hab und Gut im Stich und versammelten sich am vereinbarten Tag an der Küste, wo ihnen Mose befahl, sich ins Meer zu stürzen, denn so hätte man es auch damals gemacht. Viele sollen daraufhin auf den Klippen der Steilküste oder in der Tiefe den Tod gefunden haben, ein Teil soll aber durch Christen, die «durch Gottes Vorsehung» in Booten hinzukamen, gerettet worden sein. Der Verführer freilich war verschwunden, und das gab zur Meinung Anlaß, daß er überhaupt ein Dämon in Menschengestalt gewesen sei.

Wie immer man den Wert dieser Nachricht einschätzt, sie illustriert die ganze Problematik, die sich für die Juden aus dem Auftreten eines solchen messianischen Prätendenten ergab. Die geforderte Entscheidung für oder gegen ihn ist eine eschatologische, das heißt eine endgültige und erfordert ein totales Risiko. Da man

²⁹ Benjamin von Tudela und Megillat 'Achimaaz. S. dazu J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimide Caliphs*, New York 1922, I, S. 47f.; S. D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York 1955, S. 170, 173f. (der auch einen Einfluß auf die Bewegung des Abu 'Isa — s. u. — annimmt).

³⁰ Socrates Schol., *Ecc. Hist.* VII, 38, ed. R. Hussey, Oxford 1853, II, S. 822—824; vgl. Cassidor, *Hist. eccl. trip.* XII, 9, ed. R. Hanslik, Wien 1957 (CSEL 71), S. 677f.

standen, wurden sie von der nichtchristlichen Bevölkerung als Befreier begrüßt. Die Juden nahmen die Chance wahr und trafen mit den Invasoren ein militärisch-politisches Übereinkommen, das ihnen für ihre Waffenhilfe den Besitz Jerusalems und eine weitgehende Autonomie zusicherte. 614 wurde Jerusalem tatsächlich der jüdischen Herrschaft unterstellt, der Opferdienst scheint auf dem Tempelplatz wiederaufgenommen worden zu sein, und die Stadt wurde von den nichtjüdischen Kultstätten radikal gesäubert. Spuren des messianischen Hochgefühls jener Tage finden sich in dem «Buch Serubbabels³⁴», von dem später (Abs. 4) noch die Rede sein wird. Das harte Vorgehen der Juden versteifte jedoch den christlichen Widerstand, und nach der Eroberung von Akko verließ das Kriegsglück die jüdischen Waffen. Bei der Belagerung von Tyrus kam es zu einer derartigen Niederlage, daß die Perser ihre Palästinapolitik radikal umstellten und die christliche Mehrheit zu gewinnen suchten. Etwa 617, also nach drei Jahren jüdischer Autonomie, wurde Jerusalem den Christen zurückgegeben. Dieser Rückschlag mußte um so härter empfunden werden, als die Byzantiner unter Heraclius die Perser durch ein tollkühnes kriegerisches Unternehmen zur Zeit innerer Uneinigkeit von Norden her angriffen und daraufhin den Vorderen Orient und 629 auch Palästina wiedereroberten. Die führenden Kreise der Juden, vor allem die Tiberienser, brachten es immerhin zustande, von Heraclius unter Eid die Zusage einer Amnestie zu erhalten, aber die grundsätzliche Enttäuschung war so tiefgehend, daß einer der Angesehensten, Benjamin von Tiberias, die Taufe annahm. Die Lage wurde noch unerträglicher, als sich Heraclius der Forderung der palästinensischen Christen, seinen Eid zu brechen, beugte und eine Woge von Vergeltungsmaßnahmen über die Juden herein-

³⁴ Text: A. Jellinek, *Bet ha-Midrasc̄h* II, S. 54—57; J. D. Eisenstein, *’Ôṣar Midrāschîm* I, S. 159—161; vgl. S. A. Wertheimer, *Battê Midrāšôt* II, Jerusalem 1959² (A. J. Wertheimer), S. 497—505: *J’chûdāh ’Ābān-Š’emû’el*, a. a. O. (Anm. 18), S. 71—88. Auch diese Schrift ist nur überarbeitet erhalten, vgl. A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 49. Zur historischen Auswertung s. I. Lévi, *L’apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Sirois*, *Rev. Etudes Juives* 68, 1914, S. 129ff.; 69, 1915, S. 108ff.; 71, 1920, S. 57ff., und H. Graetz, *Gesch. d. J.* V², S. 393ff.

die messianische Hoffnung grundsätzlich teilte, war das Nein nicht weniger schwerwiegend als das Ja, zumal damit die Preisgabe eines Teiles der eigenen Volks- und Religionsgemeinschaft verbunden war. Andererseits hatte man schon genug bittere Enttäuschungen erlebt und wußte auch um die verheerenden Folgen solcher Erscheinungen. Nur zu oft waren blutige Verfolgungen durch die Umwelt das Ergebnis, und so mancher verzweifelte an der Zukunft des erwählten Volkes und konvertierte zur herrschenden Religion.

2. Die seit Justinian zunehmende Verschlechterung der rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im byzantinischen Reich blieb nicht ohne politische Folgen. In Südarabien³¹ war der jüdische Einfluß durch die Konversion des Himjarenkönigs eine Zeitlang stark genug, um den byzantinischen Handel, der wegen der persischen Blockade auf den Seeweg angewiesen war, empfindlich zu treffen, wobei der Einfluß der Palästinenser eine gewisse Rolle gespielt haben dürfte³². Viel schwerwiegender war aber der steigende persische Druck gegen die Ostgrenze des Reiches zu Beginn des 7. Jahrhunderts³³. Als die Perser 613 an den Grenzen Palästinas

³¹ Die ersten jüdischen Siedlungen in Arabien dürften schon unter Nabonid im 6. Jahrhundert v. Chr. gegründet worden sein, vgl. E. Vogt, *Novae inscriptiones Nabonidi*, *Biblica* 40, 1959, S. 88—102; I. Ben-Zvi, *The Origin of the Settlements of Jewish Tribes in Arabia* (hebr.), *Eretz Jisrael* VI, 1960, S. 130—148. Für die spätere Zeit s. R. Dozy, *Die Israeliten zu Mekka*, Leiden 1864; R. Leszynski, *Die Juden in Arabien*, Berlin 1910; D. S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, London 1924; W. H. Hirschberg, *Jiśrā'el ba-'arāb*, Jerusalem 1947; S. D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York 1955, S. 46ff.

³² Darstellung und Diskussion der Quellen bei M. Avi-Yonah, a. a. O. (Anm. 4), S. 262ff.

³³ Aus der Zeit des pers. Vormarsches könnte das «Buch des Elias» stammen. Text: M. Buttenwieser, *Eine hebräische Eliasapokalypse*, Leipzig 1897; A. Jellinek, *Bet ha-Midrasc̄h* III, 65—68; J. D. Eisenstein, *'Ôṣar Midrāsc̄hîm* I, 26f.; *Jehûdāh 'Ābān-Šemû'el*, a. a. O. (Anm. 18), S. 41—48. Mit A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 42f., ist diese Datierung (gegen Buttenwieser und S. Krauß, *Jew. Quart. Rev.* 14, 1914) vorzuziehen, soweit es die anzunehmende Grundschrift betrifft. Vgl. auch M. Waxmann, *Gālūt ūge'ullāh besifrūt jiśrā'el*, New York 1952, S. 301ff.; *Jehûdāh 'Ābān-Šemû'el*, a. a. O. (Anm. 18), S. 60f., und M. Avi-Yonah, a. a. O. (Anm. 4), S. 261f.

brach. Das Verbot, die jüdischen Hauptgebete ihrem Wortlaut nach zu rezitieren, führte, wie schon frühere ähnliche Verordnungen bezüglich des Gesetzesstudiums, zur Ausbildung der synagogalen Poesie³⁵, deren vielfach gekünstelter und gezwungener Stil zum Teil eben von daher zu erklären ist, daß es sich um Gebrauchsdichtung zum Lehrersatz handelte. Auch die in diesen Dichtungen vehement zum Ausdruck kommende Ungeduld über die Verzögerung der Endzeit entspricht der Situation.

3. Es ist nach all dem verständlich, daß die Juden im byzantinischen Bereich den Siegeszug des Islams mit wachsender Anteilnahme verfolgten, und dies um so mehr, als Heraclius angesichts der wachsenden Bedrohung immer schärfere religionspolitische Maßnahmen ergriff. Nicht daß die Juden den Arabern eine unmittelbare messianische Bedeutung beigemessen hätten, denn das Verhältnis zwischen Mohammed und den Juden war seit den Auseinandersetzungen in Medina eher feindlich zu nennen, wenngleich grundsätzlich Juden wie Christen als «Leute der Schrift» (ahl al-kitāb) gegen Entrichtung einer Kopfsteuer (ǧizja) in gleicher Weise als Vertragsschützlinge (ahl ad-dimma) galten und die Juden damit im Vergleich zum Westen wenigstens gewisse Mindestrechte besaßen. Diese Verbesserung der rechtlichen Lage hat man natürlich begrüßt, die eschatologische Bedeutung der islamischen Eroberung sah man aber in ihrer Auswirkung auf «Edom», die christliche Bedrückermacht, mit der wieder eines von Daniels Weltreichen zu Ende zu gehen schien. Dies veranlaßte zur Hoffnung, daß die nun folgende Periode der arabischen Herrschaft die letzte vor der endgültigen messianischen Wende sein würde³⁶. Zu dieser Zeit dürfte Heraclius in der apokalyptischen Literatur die Züge eines Antichrist erhalten haben und hinter der Figur des sogenannten «Armilius» (s. u.) stehen.

³⁵ S. o. Anm. 20 und 21.

³⁶ Zur arab. Eroberung s. M. Avi-Yonah, a. a. O. (Anm. 4), S. 274 ff. Er unterschätzt aber wohl die messianischen Aspekte wegen einer einseitigen Überbewertung politisch-aktiver Äußerungen. Vgl. z. B. das Gedicht 'Ōtôt haj-jôm bei J'ehūdāh 'Ābān-Šemū'el, a. a. O. (Anm. 18), S. 158—160, das vielleicht von El'azar haq-Qalir stammt.

4. Einen Widerhall des so ereignisreichen ersten Drittels des 7. Jahrhunderts finden wir in einer apokalyptischen Schrift, die auf die spätere Literatur großen Einfluß ausgeübt hat. Es ist das sogenannte «Buch Serubbabels³⁷», dessen Grundschrift zwischen 633 und 639 verfaßt worden sein dürfte. Wegen ihrer beispielhaften Bedeutung sei diese Apokalypse etwas eingehender beschrieben³⁸. Der Seher, Serubbabel³⁹, berichtet von einem Gesicht, verbunden mit einer Entrückung:

...da hob mich der Geist empor zwischen Himmel und Erde und brachte mich nach 'Ninive', der großen Stadt, das ist die Blutstadt⁴⁰. ...Und ich sah einen verwahrlosten und verwundeten⁴¹ Mann. Da sprach zu mir der verwundete und verwahrloste Mann: «Serubbabel, was suchst du da?» Ich antwortete und sprach: «Der Geist des Herrn hob mich unversehens auf und brachte mich an diesen Ort.» Er sagte zu mir: «Fürchte dich nicht, denn um dir Gesichte zu zeigen, wurdest du hierhergebracht.» Als ich seine Worte hörte, war ich getröstet und fragte ihn: «Wie heißt dieser Ort?» Er sprach zu mir: «Das hier ist Groß-Rom!» Und ich sprach zu ihm: «Wer bist du, wie ist dein Name, und was tust du an diesem Ort?» Da sagte er zu mir: «Ich bin der Gesalbte des Herrn und bin hier im Kerker gefangen bis zur Zeit des Endes⁴².» Nachdem ich dies vernommen hatte, verstummte ich und verdeckte mein Antlitz vor ihm. Doch da entbrannte meine Sehnsucht und ich versuchte, ihn wieder zu schauen, verbarg mich jedoch abermals, weil ich mich fürchtete. Er aber sagte zu mir: «Tritt heran zu mir, fürchte dich nicht und erschrick nicht; warum schweigst du?» Da sprach ich: «Weil ich gehört habe, daß du der Gesalbte Gottes bist, der Knecht des Herrn und Israels Licht.» Sofort erschien er mir wie

³⁷ S. o. Anm. 34.

³⁸ U. zw. nach dem Text bei 'Äbän-Šemû'el, ohne daß hier auf die Kritik der Schrift näher eingegangen werden kann.

³⁹ Wie in der frühjüdischen Apokalyptik die Offenbarung einer Gestalt der Vergangenheit (meist Henoch, Elias, Moses, Baruk, Esra) in den Mund gelegt wird, so hier dem davidischen Statthalter Persiens im Palästina der nachexilischen Zeit, der selbst wegen messianischer Aspirationen zu Fall kam.

⁴⁰ Symbolisch für die römische Weltmacht, wie einige Zeilen weiter deutlich wird. Vgl. «Babylon» in Apk. Joh. 17.

⁴¹ Andere Lesart: «einen niedergedrückten und mit Schmerzen wohlvertrauten».

⁴² Eine Abwandlung der Überlieferung bSanh. 98a, nach der Josua b. Levi in einem Gesicht den Messias als verwundeten Bettler vor einem Tore Roms antraf.

ein Jüngling von vollendeter Schönheit und Anmut. Und ich sagte zu ihm: «Wann wird Israels Licht erstrahlen?» Während ich zu ihm diese Worte sprach, kam ein geflügelter Mann auf mich zu und sprach zu mir: «Serubbabel, was fragst du den Gesalbten des Herrn?» Ich antwortete und sagte zu ihm: «Ich frage, wann die Endzeit der Erlösung kommt.» Da sagte er: «Frage mich, ich werde es dir kundtun...»

Da fragte ich ihn und sprach: «Wie heißt dieser Gesalbte des Herrn, und was ist seine Aufgabe an diesem Ort?» Er sprach zu mir: «Dieser ist der Messias, Davids Sohn, und seine Name ist M^enaḥem b. ʿAmmîʿel⁴³. Er wurde dem Hause Davids, des Königs von Israel, geboren, als Nebukadnezar gegen Jerusalem zog⁴⁴, und der Herr hat ihn dazu bestimmt, Bundesführer für das Volk zu sein. Ich aber habe ihn durch den Geist des Herrn entrückt und verbarg ihn an diesem Ort⁴⁵, bis zur Zeit des Endes... (Zitat Jes. 27, 6)...» Da fragte ich und sprach: «Wann wird sich dies ereignen?»

Der Engel erklärt nun den Geschichtsverlauf von Serubbabels Zeit an. 420 Jahre nach dem Bau des zweiten Tempels zerstört der zehnte von den 70 Königen Roms (also Titus) diesen wiederum. Nach 990 Jahren (also Mitte des 7. Jahrhunderts) werde der Messias kommen. Wichtiger als diese Terminangaben erscheinen dem Seher aber die *Zeichen der Endzeit*, auf die der Engel aber nur zögernd und zunächst nur in verhüllter Form eingeht. Gott werde der Mutter des Davidmessias, Ḥäfsîbāh⁴⁶, den Stab des Heils geben, der mit dem Wunderstab des Mose und mit dem blühenden Stab Arons identisch ist. Und zwar wird ihn der Prophet Elia aus einem Versteck im Stammesgebiet Naftalis holen und dem N^eḥämjāh b. Ḥûšîʿel b. ʿEfrajim b. Jôsef⁴⁷ geben, der ihn dann der Mutter des M^enaḥem b. ʿAmmîʿel überreicht. Der Seher drängt aber nochmals auf die Beantwortung des «Wann?».

⁴³ «Tröster, Sohn des Gottesvolkes.» Über die Messiasnamen s. im Beitrag K. Hrubys. *Mnḥm* hat übrigens denselben Zahlenwert (138) wie *šmḥ*, eine ältere Messiasbezeichnung (vgl. Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12).

⁴⁴ Für später vgl. Jehudah Liva b. Beṣalʿel, *Näsaḥ Jiśrāʿel*, Prag 1959, Kap. 25 und 50 (fol. 38c, 57c).

⁴⁵ Das Motiv vom Messias in Rom (vgl. Targ. Ex. 12, 42) hatte später eine gewisse Bedeutung in den jüd.-christl. Religionsdisputationen.

⁴⁶ So heißt im AT (II Kön. 21, 1) die Frau Hiskias, Manasses Mutter. Sie soll in der Apokalypse wohl das davidische Juda repräsentieren, wie der Messias b. Josef das Nordreich (s. auch Anm. 53).

⁴⁷ S. unten und Anm. 53.

Da sprach er zu mir: «Nehämjäh b. Hûšî'el wird kommen und ganz Israel wie einen Mann nach Jerusalem versammeln, wie jemand seine Familie versammelt. Und sie werden dort bleiben, Opfer darbringen, und es wird dem Herrn angenehm sein, und die Israeliten werden sich nach ihren Familien registrieren lassen⁴⁸. Im fünften Jahr des Nehämjäh b. Hûšî'el und der Sammlung des Volkes der Heiligen wird der König von Persien⁴⁹ gegen Nehämjäh und gegen Israel heraufziehen, und eine große Bedrängnis wird über Israel kommen. Da wird Häfsibāh, die Mutter des Menaḥem b. 'Ammî'el, ausziehen mit dem Stab, den ihr Nehämjäh b. Hûšî'el gegeben hatte, und der Abendstern vor ihr her, und wird zwei Könige töten. Der Name des einen ist Nof, König von Teman, und der Name des anderen ist Sargon, König von Antiochia.

Als Serubbabel auf weitere Einzelheiten drängt, zeigt ihm der Engel eine wunderschöne weibliche Marmorstatue⁵⁰. Ein Satan hat sich in sie verliebt und mit ihr den «Armilius» gezeugt, den endzeitlichen Gewaltherrscher mit dem steinernen Herzen und dem totalen Machtanspruch («Jeden, der nicht an ihn glaubt, tötet er mit seinem harten Schwert»). Er, hinter dem die historische Gestalt des Heraclius zu vermuten ist, wird mit 10 Unterregenten⁵¹ gegen das Volk der Heiligen kämpfen. Nehämjäh b. Hûšî'el wird getötet und mit ihm 16 Gerechte. Nur Häfsibāh bleibt unangefochten beim östlichen Tor, damit Sach. 14, 2 erfüllt würde. Armilius führt überall den Götzendienst ein und errichtet seiner steinernen Mutter viele Altäre. An dieser Stelle bricht der Seher in Klagen aus, seine Frage nach dem «Wann» blieb noch immer offen. Der Engel fährt fort:

Plötzlich wird Menaḥem b. 'Ammî'el kommen und sich in der Ebene von Arbel⁵², die dem Jôšua' b. Nîsrāf gehört, hinstellen. Die übriggeblie-

⁴⁸ Zum Nachweis der Zugehörigkeit zum erwählten Volk, vgl. die Rolle solcher Register schon in Esr. 2; Qumran 1QM III—IV; Dam. II, 11ff.; IV, 5; XIV, 3f.

⁴⁹ Andere Lesart: SJRWJ, der König von Persien. Verballhornt aus Chosroes?

⁵⁰ Möglicherweise wurde der Verfasser durch Marienstatuen zu diesem Einfall angeregt, evtl. auch mit durch die hoftheologische Deutung der Stellung des Kaisers als Vertreter des Christus (als Weltherrscher).

⁵¹ Diese 10 mußte der Verf. neben Heraclius unterbringen, um mit Heraclius die Zahl der römischen Kaiser (70) abschließen zu können.

⁵² Auf dem fruchtbaren Plateau nordwestlich von Tiberias, das damals ein Zentrum des Judentums in Pal war. Arbel war eine bekannte Siedlung

benen Gelehrten Israels werden zu ihm hinausziehen. . . , und M^enaḥem b. 'Ammi'el sagt zu den Ältesten und Gelehrten: «Ich bin der Gesalbte des Herrn, der mich gesandt hat, euch zu erlösen und zu erretten aus der Hand dieser Bedränger.» Wie ihn die Ältesten und Gelehrten anschauen und sehen, daß er ein verwahrloster Mann ist und seine Gewänder Lumpen sind, achten sie ihn gering, wie du ihn gering geachtet hattest. Darauf wird in ihm sein Zorn entbrennen, er wird als Gewand Kleider der Rache anziehen und sich Eifer als Mantel umhüllen. Dann kommt er vor die Tore Jerusalems, wo ihm seine Mutter Hāfsibāh entgegenkommen und ihm den Stab übergeben wird, mit dem die Wunder vollbracht worden sind. Mit ihr wird Elia kommen und sie werden Neḥāmjah b. Hūšī'el auferwecken. Nachdem alle Ältesten Israels hingegangen sind und gesehen haben, daß Neḥāmjah lebt und auferstanden ist, glauben auch sie sofort an M^enaḥem b. 'Ammi'el. Friedliches Einvernehmen wird zwischen ihnen herrschen, entsprechend der Prophetie des Jesaja: «Efraim wird über Juda nicht mehr eifersüchtig sein, und Juda wird Efraim nicht bedrängen» (Jes. 11, 13).

Darauf wird in Jerusalem der Opferdienst wieder eingeführt, und Gott selbst erscheint vor den Augen des ganzen Volkes auf dem Ölberg. Die Stadt wird neu gebaut und mit Feuermauern umgeben, der Tempel ruht auf den fünf Gipfeln des Libanon, Morija, Tabor, Karmel und Hermon, so gewaltige Ausmaße wird die neue Gottesstadt haben. Der Schlußteil der Apokalypse bringt nochmals eine genauer datierte Aufzählung der einzelnen Stadien dieser Heilsgeschichte. Hier wird noch erwähnt, daß M^enaḥem b. 'Ammi'el den Frevler Armilius besiegt und ihn «mit seinem Hauch» tötet. Auch Got und Magog unterliegen in einer Schlacht in der Ebene von Arbel. Was dabei entrinnt, wird durch Neḥāmjah und Elia vernichtet.

Die Zeit der persisch-byzantinischen Kriege am Anfang des 7. Jahrhunderts spiegelt sich hier im Schicksal des Neḥāmjah b. Hūšī'el, der im Kampf gegen Armilius unterliegt. Ob man dahinter außer der schon bekannten Figur des Messias b. Josef (bzw. Ef-

und hatte eine schöne Synagoge der üblichen galiläischen Art, deren Reste noch heute gut sichtbar sind. Auffallende Beziehungen dieser Gegend zu eschatologischen Überlieferungen bezeugt auch jBer. II, 4 und jTa'anit 4, 8, so daß man den Ort als Sitz eines Apokalyptikerkreises betrachten darf. Im Westen wird das Plateau durch die «Hörner von Hattin» begrenzt, von wo sich nach Süden eine Ebene erstreckt, auf der 1187 n. Chr. Saladin die Kreuzritter vernichtend schlug.

rain)⁵³ auch eine historische Gestalt mit messianischen Ansprüchen vermuten darf? Das kurze Intermezzo der jüdischen Autonomie kommt immerhin deutlich genug zum Ausdruck, doch zugleich erscheint mit der Mutter des Davidmessias (Ḥāfṣībāh) eine ausgesprochen symbolische Figur⁵⁴. Am ehesten handelt es sich um eine *typologische* Ausdeutung der Geschehnisse nach dem Muster der alten Geschichte Israels. Wie das Nordreich (gern Josef oder Efraim genannt) 722 v. Chr. im Kampf gegen die Assyrer unterlag, während sich Juda 701 unter Hiskia erfolgreich behaupten konnte⁵⁵, so wird auch für die Endzeit eine entsprechende Geschichte erwartet. Dafür spricht ja auch die betonte Aussage, daß zwischen den beiden, Menahem und Neḥämjāh, schließlich volles Einvernehmen herrschen werde (s. o), und das charakteristische Zitat (Jes. 11, 13⁵⁶). Auf diese Weise wurde das Scheitern des politisch-messianischen Experiments von 613—617 als heilsgeschichtlich notwendige Vorstufe für die kommende Heilszeit gedeutet, deren Vorzeichen man in den umstürzenden Ereignissen der arabischen Eroberungsperiode zu erblicken glaubte.

5. In den folgenden Jahren stabilisierte sich die politische Lage im Vorderen Orient und bot für eschatologische Kombinationen wenig Anlaß. Für die Apokalyptik war diese unvorhergesehene Beruhigung der Weltgeschichte ein Problem und bedurfte einer Erklärung. Aus dieser Situation dürfte die Schrift *Pirqê Māšīah*⁵⁷ stammen, in der die Eroberung Jerusalems und Alexandriens so-

⁵³ Siehe bSukka 51b—52b und dazu P. de Benedetti, *Una pagina messianica del Talmud*, *Ricerche Religiose* (Milano) 1, 1953, S. 241—245. Auch die spätere Ansicht, daß der Messias b. Josef zur Sühne für die «Sünde Jerobeams», des ersten Königs des Nordreiches, sterben muß, spricht für die typologische Bedeutung (vgl. Jalqûṭ ḥādaš 141, Nr. 21; 143, Nr. 52).

⁵⁴ S. o. Anm. 46.

⁵⁵ Man darf hier natürlich nicht nach unserem historischen Empfinden bewerten, sondern nach dem Eindruck, den dieses Ereignis in der jüdischen Überlieferung gemacht hat. In bSanh. 94a wird Hiskia sogar als Messias bezeichnet.

⁵⁶ S. o. Anm. 53.

⁵⁷ Text: A. Jellinek, *Bet ha-Midrash III*, 68—78; J. D. Eisenstein, *ʿOṣar Midrašim I*, 392—394; vgl. dazu A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 43.

wie die Seekriege mit Byzanz nach 650 mehr oder weniger deutlich erwähnt werden. Das messianische Ende wird nunmehr zum Ausgang des 7. Jahrhunderts erwartet.

Eine gewisse Erregung ergriff das Volk am Anfang des 8. Jahrhunderts, als den Arabern eine neuerliche Siegesserie beschieden war. Die erfolglose Belagerung Konstantinopels 717 dämpfte die Erwartung eines weltweiten Umschwungs aber wieder, brachte sogar allerlei Unannehmlichkeiten mit sich. Im Westen versuchte Kaiser Leo III. (der Isaurier), die Einheit seines Reiches durch religionspolitische Zwangsmaßnahmen zu verstärken, während der Kalif Omar II. seinen militärischen Mißerfolg innenpolitisch abreagierte, wodurch sich die Position der religiösen Minderheiten erheblich verschlechterte.

Um 720 trat in Mesopotamien ein gewisser *Severus* (fälschlich auch Serene oder ähnlich genannt⁵⁸) auf, der sich als Vorläufer des Messias ausgab und versprach, die Araber zu besiegen und Jerusalem wieder aufzubauen. Seine Anhängerschaft soll beträchtlich gewesen sein⁵⁹. Angeblich⁶⁰ handelte es sich um einen Proselyten, der in Samaria wegen Verführung eines jüdischen Mädchens arg mißhandelt worden war und daher den Juden Rache geschworen hatte. Als er schließlich gefangen und vor den Kalifen geführt wurde, verantwortete er sich jedenfalls damit, daß er bloß die Juden irreführen wollte. Der weise Kalif ließ sich davon nicht beeindrucken und lieferte ihn denen zur Bestrafung aus, die er getäuscht hatte.

6. Die abbasidische Bewegung, die um 750 zum Wechsel im Kalifat führte, regte die eschatologische Phantasie der Juden von neuem an. Ältere Schriften wurden in dieser Zeit überarbeitet und

⁵⁸ Siehe J. Starr, *Le mouvement messianique au début du VIII^e siècle*, *Rev. Et. Juives* 102, 1937, S. 81—92: der Name Serene bei Natronaj (*Ša'arē sādāq* VII, 7; VI, 10; fol. 24a–b) ist Suryani («Syrer») zu lesen, was seinerseits zu «Zonaria» entstellt worden ist. Zur Sache s. auch H. Graetz, *Gesch. d. J.* V², S. 434—438.

⁵⁹ Zur Nachricht, daß sogar Juden aus Spanien und Frankreich herbeieilten (Isidor v. Pacensis), s. J. Starr, a. a. O. (Anm. 58), der sie auf eine spätere Interpolation zurückführt.

⁶⁰ Pseudo-Dionysius (CSCO Ser. Syr. IV, 33).

den neuen Umständen angepaßt, aber auch neue wurden verfaßt, wie die sogenannte «Offenbarungen Simon b. Jochajs» (*Nistarôt Rašbi*)⁶¹. Die letztgenannte Schrift hat später einen starken Einfluß ausgeübt. In ihr wird der Islam als Werkzeug Gottes zur Vernichtung «Edoms» (des Römischen Reiches) angesehen und der messianische Umbruch mit dem Fall der Omajjaden angesetzt. Die Geschichtsdarstellung reicht bis Merwan II. Nach seiner Zeit folgt drei Monate lang die Herrschaft eines grausamen Königs (die Herrschaft Edoms soll noch neun Monate währen). Darnach erscheint der Messias b. Josef und versammelt die Zerstreuten nach Jerusalem, wo der Tempel wieder errichtet wird. Armilius bekämpft das Gottesvolk, das für 45 Jahre in die Wüste verdrängt wird, und der Messias b. Josef fällt im Kampf. Dann erscheint der Davidmessias. Aber die Enttäuschten meinen, der Messias sei schon umgekommen und wollen ihm keinen Glauben schenken, bis sie endlich durch seine wunderbaren Siege überzeugt werden. Nachdem Armilius besiegt ist, lebt Israel 2000 Jahre lang in Freuden im vom Himmel kommenden neuen Jerusalem, und zu ihrer Speise dienen die Fabelwesen Leviathan, Behemoth und Ziz. Am Ende dieser messianischen Zeit findet im Tal Jehosaphat das große Gericht statt. Der Rest der Schrift ist wohl späteren Ursprungs.

Um die Mitte des 8. Jahrhunderts gab sich in Persien ein Mann als letzter Vorläufer des Messias aus⁶², sein Name war angeblich Abu 'Isa, nach anderen Zeugnissen aber «Obadja⁶³». Er traf regelrechte militärische Vorbereitungen zur Befreiung Palästinas und verfügte auch religiöse Anordnungen, obwohl er selber ein unge-

⁶¹ Text: A. Jellinek, *Bet ha-Midrash III*, S. 78—82; J. D. Eisenstein, *’Ôsar Midrāschīm II*, S. 555—557; *Jehûdāh ’Ābān-Šemû’el*, a. a. O. (Anm. 18), S. 187—198. Jellinek setzte die Abfassung in der Kreuzzugszeit fest, s. aber H. Graetz, *Gesch. d. J. V²*, S. 441—449; A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 43ff., und *’Ābān-Šemû’el*. S. D. Goitein findet hier (Mohammed als Prophet für die Araber anerkannt) Einfluß der Bewegung Abu 'Isas, s. a. a. O. (Anm. 31), S. 170.

⁶² H. Graetz, *Gesch. d. J. V²*, S. 438—441; A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 55; S. W. Baron, a. a. O. (Anm. 4), S. 191f.; S. D. Goitein, a. a. O. (Anm. 31), S. 168ff.

⁶³ Tatsächlich wohl *Jiṣḥaq b. Ja’aqôb*.

bildeter Schneider war. Das Recht dazu leitete er aus seiner prophetischen Gabe ab, die er (in geringerem Ausmaß) auch den Rabbinen zugestand, wahrscheinlich, um ihnen zu schmeicheln. Er verbot den Genuß von Fleisch und berausenden Getränken, auch die Scheidung, und verordnete sieben tägliche Gebete⁶⁴, vielleicht auch Änderungen im Kultkalender. Jesus und Mohammed soll er (nach Kirkisani) als Propheten für ihre Anhänger anerkannt haben⁶⁵. Unter dem Kalifen Mansur (754—775) erlitt Abu 'Isa aber eine vernichtende Niederlage und floh nach Norden in die Berge, angeblich um sich mit den verlorenen zehn Stämmen⁶⁶ zu vereinigen. Im Bunde mit räuberischen Bergstämmen vermochte er sich noch kurze Zeit zu halten, fiel aber schließlich 755 im Kampf. Seine Anhänger sollen eine Sekte gebildet haben (Isawiten) und erwarteten seine Wiederkehr. Auch als messianischer Aspirant fand er Nachfolger (Muschkha, Yudgan). Genaueres darüber ist jedoch nicht bekannt⁶⁷.

7. Das zehnte Jahrhundert.

a) Im Bereich des Islams erlebte das Judentum um das 10. Jahrhundert in jeder Hinsicht eine Blütezeit und hinsichtlich der religiösen Minderheiten war die mohammedanische Praxis in dieser Zeit im Vergleich zu den juristischen Normen ziemlich großzügig⁶⁸. Messianische Bewegungen revolutionären Charakters sind daher auch kaum zu verzeichnen, wohl aber mehren sich Anzeichen eines anwachsenden antirabbinischen Ressentiments⁶⁹. Die Sekte der Karäer, die ihren Ursprung in einem politischen Konflikt um die Nachfolge im Amt des Exilarchen hatte, vereinigte die unzufriedenen Elemente, die an der herkömmlichen Geltung der rabbini-

⁶⁴ S. D. Goitein, a. a. O. (Anm. 62), führt dies wohl mit Recht auf christliche Vorbilder zurück.

⁶⁵ Was vielleicht die «*Nistārôt Rašbi*» einwirkte, s. o. Anm. 62.

⁶⁶ Das Gerücht, das später Eldad had-Dānī über die Existenz der 10 Stämme verbreitete, hat allgemein Aufsehen und auch Glauben gefunden. Siehe H. Graetz, *Gesch. d. J.* V², S. 472ff.

⁶⁷ S. darüber A. E. Harkavy, *Leqôrôt hak-kittôt bejśrā'el*, ed. Hebr. H. Graetz, III, S. 501f.

⁶⁸ J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*, London 1937.

⁶⁹ Vgl. schon die Haltung des Abu 'Isa.

schen Autoritäten etwas auszusetzen hatten. Die karäische Bewegung war daher von Anfang an ein komplexes Gebilde ohne festes Programm, da sich ihr Widerstand weniger gegen die Tradition als gegen die autoritative Geltung der Tradenten richtete. Die Überzeugungskraft der Bewegung war infolge dieser inneren Inkonsequenz auf die Dauer auch nur gering⁷⁰. Ein gewisses Element steuerte bei der Entstehung der karäischen Partei auch die apokalyptische Strömung bei, die ja von rabbinischer Seite immer mit Mißtrauen verfolgt wurde. Ein Teil der sogenannten «Trauernenden um Zion» (s. o.) ging im frühen Karäertum auf und brachte eine gewisse eschatologisch-asketische Note mit hinein⁷¹. Vielleicht ist es bis zu einem gewissen Grad darauf zurückzuführen, daß man nun auch rabbinischerseits sich eingehender für die Eschatologie interessierte, wie die rabbinische Verteidigung ja auch die von den Karäern in der Polemik angewendeten arabischen religionsphilosophischen Mittel (Kalam) übernahm. Doch muß man beachten, daß die eschatologischen Interessen zu jener Zeit überhaupt in der Luft lagen und sich nicht minder im Islam (Schia) bemerkbar machten⁷². Bedeutsam ist nun, daß dieses neue rabbinische Interesse zu einer gewissen Sammlung und Systematisierung der Überlieferungen führte, wodurch für die Spekulation der folgenden Jahrhunderte eine offiziell legitimierte Grundlage geschaffen wurde. Von weitreichender Auswirkung waren in dieser Hinsicht die Schriften R. Saadjas.

b) R. Saadja (882—942), Gaon von Sura, war auf dem Gebiet der Gesetzesgelehrsamkeit eine anerkannte Autorität und hat auch zur inneren Reorganisation des mesopotamischen Judentums seiner Zeit viel beigetragen. Nicht minder bedeutsam war seine exegetische Tätigkeit⁷³. Sein Danielkommentar ist eine Fundgrube

⁷⁰ Vgl. S. D. Goitein, a. a. O. (Anm. 31, S. 172ff.

⁷¹ Näheres bei A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 54f.

⁷² Für eventuelle jüdische Einflüsse s. H. Z. Hirschberg, *ʿIqbôt ham-māšīʿah beʿārūš ʿarāb be meʿāh hā-hāmišit wehaš-šiššit ʿaharé hōrban hab-bajit haš-šenī*, in: *Sefār haz-zikkārōn lebêt ham-midrāš ʿerabbānīm beWīnāh*, Jerusalem 1946, S. 112—124; ders., *Jiśrāʿel ba-ʿarāb*, Jerusalem 1947, S. 175ff.; S. D. Goitein, a. a. O. (Anm. 31), S. 168ff.; S. W. Baron, a. a. O. (Anm. 4), V, S. 168ff.

⁷³ H. T. Malter, *Saadia Gaon. His Life and Works*, Philadelphia 1922; J. Unna, *Der Gaon Saadia*, Nürnberg 1926.

für apokalyptische Motive talmudischer und außertalmudischer Herkunft. Eine Zusammenfassung und systematische Anordnung der eschatologischen Überlieferungen bot er im Teil VIII seines religionsphilosophischen Werkes «Glaubenssätze und Vernunftansichten⁷⁴», der ein Kompendium der Apokalyptik darstellt und auf spätere Zeiten nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat⁷⁵.

Grundsätzlich könne das Ende von menschlicher Seite nur durch Buße herbeigeführt werden, doch Saadja nimmt darüber hinaus auch einen gottbestimmten Termin an, was die Möglichkeit zur Berechnung bietet. Dafür stützt er sich auf drei Zahlenangaben im Danielbuch. In Dan. 12, 6f. 12 werden eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit genannt, und zwar im Sinne von dreieinhalb Jahren, also 1335 Tagen. Letztere deutet Saadja als Jahre. In Dan. 12, 11 ist von 1290 Tagen nach der Abschaffung des Opfers die Rede; Saadja deutet sie als Jahre, gerechnet ab einem Zeitpunkt 45 Jahre nach Daniels Prophetie, und erhält so (1290 + 45) wieder 1335. Dan. 8, 14 schließlich spricht von 2300 Abenden und Morgen, das sind 1150 Tage, die als Jahre zu verstehen sind, bezogen auf ein Ereignis 185 Jahre nach Daniels Prophetie, und 1150 + 185 ergibt wiederum 1335 Jahre, die bis zur Ankunft des Messias noch vergehen müßten. Doch Saadja nennt nirgends den genauen Zeitpunkt, von dem ab diese 1335 Jahre zu zählen sind. Man kann aber auf Grund von Hinweisen auch aus zeitgenössischer Literatur⁷⁶ vermuten, daß er das 3. Jahr des Cyrus im Auge hatte, das nach damaliger Zeitrechnung⁷⁷ auf 367 v. Chr. fällt.

⁷⁴ *Kitāb al-Amanat wa'l-I'tiqadat*, ed. S. Landauer, Leiden 1880; hebr. Übers. von J^ehūdāh ibn Tībbōn, ed. Jerusalem («Māqōr») 1962 (Sa'adjāh b. Jōsef al-Fajjūmī, *Sefār hā-'āmūnōt wehad-de'ōt*), Text des Kap. VIII auch bei Jeh. 'Ābān-Šēmū'el, a. a. O. (Anm. 18), S. 121—128.

⁷⁵ Oft separat gedruckt als *Sefār hap-pēdūt wehap-purqān*.

⁷⁶ Belege bei A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 50. Interessant ist auch die Nachricht beim persischen Chronisten Abbiruni (zitiert bei C. E. Sachau, *The Chronology of Ancient Nations*, London 1879, S. 18), daß Juden den messianischen Termin 1335 Jahre nach Alexander (d. h. 325 v. Chr.) ansetzten, also 1010 n. Chr. Der Tempelbau beginnt aber schon 45 Jahre früher (965), was in etwa mit dem vermutlichen Datum Saadjas übereinkommt.

⁷⁷ S. darüber die vorhergehende Anm. genannte Arbeit von C. E. Sachau.

Der messianische Termin Saadjas wäre demnach 968 n. Chr. gewesen⁷⁸.

Der Ablauf der eschatologischen Ereignisse ist nach dem Kap. VIII des «Sefār hā-'^amûnôt w^ehad-de'ôt» folgender: Jerusalem wird noch einmal unter christliche Herrschaft geraten (dieser merkwürdige Gedanke hatte verhängnisvolle Folgen für die messianische Erwartung in der Kreuzzugszeit), worauf «ein Mann von den Söhnen Josefs» im Gebirge Galiläas auftreten und gegen Jerusalem ziehen wird. Er fällt aber im Kampf gegen Armilius, der nach seinem Sieg eine harte Verfolgungszeit über Israel bringt, wodurch das Volk von unzuverlässigen Elementen geläutert wird, da viele abfallen. Darnach tritt der Prophet Elias auf. Diese Geschehnisse um den ben Josef treten aber nur ein, wenn Israel nicht recht Buße getan hat. Schließlich kommt der Davidmessias, der Armilius und Gog und Magog besiegt. In diesen Kriegen bleiben nur die bekehrungswilligen Völker verschont, die dann in Zukunft freiwillig jährlich Tribut zahlen und zum Laubhüttenfest jeweils nach Jerusalem pilgern, da sonst über ihren Gebieten kein Regen fallen würde⁷⁹. Nach dieser kriegerischen Wende findet die Auferstehung statt, an welcher der ben Josef als erster teilhat. Der Tempel wird wieder errichtet, und das ganze Land wird kultiviert. Über dem Tempel lagert das Licht der Schekinah⁸⁰, für alle Welt sichtbar und ein untrügliches Wegzeichen für die Pilger aus der Ferne. Ganz Israel wird die Gabe der Prophetie besitzen, so daß die Nichtjuden sich wegen jeder Auskunft an die Israeliten wenden werden. Krankheit, Trauer und Haß werden nicht mehr sein, als ob die Welt neu erschaffen worden wäre.

c) Spuren messianischer Bewegungen sind für diese Periode nur am Rande der großen jüdischen Zentren zu verspüren. In Persien

⁷⁸ So S. Poznanski, Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja, Berlin 1901, und A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 50ff.

⁷⁹ Der kausale Zusammenhang zwischen geregelter Kult und kosmischer Ordnung bzw. Fruchtbarkeit ist allgemeinorientalische Ansicht. Für das Sukkotfest und seine Bedeutung für den Regen vgl. in der jüd. Überlieferung etwa bJoma 21b (vgl. bBB 25b und 147a); Tanḥuma (ed. Buber) Lev. 60; Lev. r. 20, 4; Pesiqta rabb. 190b; Midrasch Tadše (A. Jellinek, Bet ha-Midrasch III, S. 164ff.); Jalqut Sim'oni I, § 185.

⁸⁰ *šekīnāh*: die göttliche Gegenwart, eine fast hypostasierte Umschreibung.

dürfte gegen 940 die Grundschrift der «Geschichte Daniels» (Ma'āšeh Dani'el⁸¹) verfaßt worden sein, die dann zur Zeit der Kreuzzüge stark überarbeitet worden ist. Sie lehnt sich bei der Bestimmung der Endzeit an die Königsliste der «Nistarot Rašbi» an und erwartet die «messianische Zeit» in der Dauer von 1300 Jahren ab dem Jahr 4700 nach der Schöpfung, das heißt ab 940 n. Chr.

Ziemliches Aufsehen und eine gewisse eschatologische Spannung erregte die Kunde von der Existenz eines jüdischen Königreiches in der östlichen Schwarzmeergegend. Hier hatte das Königshaus der Chazaren den jüdischen Glauben angenommen, und ein großer Teil des Volkes folgte nach und nach diesem Beispiel. In Griechenland verbreitete sich daraufhin die Meinung, die verlorenen 10 Stämme Israels hätten sich wieder gefunden, was als Voraussetzung für die endzeitliche Sammlung Gesamtisraels galt. Spuren dieser messianischen Welle sind im sogenannten «Gesicht Daniels» (H^āzôn Dani'el)⁸² zu finden⁸³. Auch in einem Brief des Hasdaj ibn Šaprūt an den Chazarenkönig Josef⁸⁴ tauchte die Frage des «Wann?» auf. König Josef antwortete, daß es allein von der Buße des Volkes abhängig sei. Die messianische Erregung in Griechenland wurde anscheinend auch in Teilen der übrigen Diaspora bekannt, da ein Brief rheinländischer Juden erhalten ist⁸⁵, in dem sie ihre griechischen Glaubensgenossen um genauere Auskunft bitten.

⁸¹ Text: A. Jellinek, *Bet ha-Midrash V*, S. 117—130; J. D. Eisenstein, *Ōšar Midrāšhīm I*, S. 97—103; J^{eh}ūdāh 'Ābān-Š^{em}ū'el, a. a. O. (Anm. 18), S. 209—228. Zur Ansetzung und Beurteilung vgl. außer dem Letztgenannten (S. 201 ff.) auch A. H. Silver, a. a. O. (Anm. 3), S. 48.

⁸² Text: L. Ginzberg, *Ginzē Šeḥter*, Sefār I, 1928, S. 311—323; J^{eh}ūdāh 'Ābān-Š^{em}ū'el, a. a. O. (Anm. 18), S. 249—252.

⁸³ S. Krauß, *Un nouveau texte pour l'histoire judéo-byzantine*, *Rev. Et. Juives* 87, 1937, S. 1—27, datierte die Schrift allerdings in die Kreuzzugszeit, dagegen s. 'Ābān-Š^{em}ū'el, a. a. O. (Anm. 18), S. 232 ff., und S. W. Baron, a. a. O. (Anm. 4), III, S. 314 f.

⁸⁴ Nunmehr zugänglich in der wissenschaftlichen Neuausgabe der Sammlung durch P. Kokovcov, *Eurebska-chazarskaja prepiska v X veke*, Leningrad 1932.

⁸⁵ *Rev. Et. Juives* 44, 1885, S. 238 ff.

II. Der Westen

1. In Spanien hatten sich seit dem Übertritt des westgotischen Königshauses zum römischen Katholizismus die Lebensbedingungen der Juden zunehmend verschlechtert⁸⁶. Die arabischen Eroberer⁸⁷ am Anfang des 8. Jahrhunderts fanden daher in der zahlenmäßig nicht geringen⁸⁸ jüdischen Bevölkerung willige Waffengefährten, was die spätere Stellung des Judentums im maurischen Spanien bis ins 12. Jahrhundert äußerst günstig gestaltete⁸⁹. Die Folge war auch eine entsprechende kulturelle Blüte, so daß Spanien die mesopotamischen Zentren an Bedeutung bald überholte. Über messianische Bewegungen ist in diesem Zeitraum nichts bekannt, da die vereinzelt militärischen Unternehmungen von jüdischer Seite eher auf die in diesem Gebiet eben stärker hervortretende politische Aktivität zurückzuführen sind. Wie stark aber selbst in dieser glücklichen Periode die Erlösungssehnsucht und das Golah-Bewußtsein waren⁹⁰, zeigt sich in der religiösen Lyrik, aus der im folgenden Abschnitt (III) einige Proben geboten werden. Auch der schon erwähnte Briefwechsel zwischen Hasdaj ibn Šaprūt und dem Chazarenkönig Josef ist ein eindruckliches Beispiel dafür.

Im Frankenreich⁹¹ gewannen die Juden als Nachfolger der christlichen Syrer das Außenhandelsmonopol⁹², was ihnen könig-

⁸⁶ S. Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, Cambridge/Mass. 1937.

⁸⁷ R. P. A. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalusie par les Almoravides (711—1110)*, ed. E. Lévi-Provençal, 3 Bde., Paris 1932; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 Bde., Paris 1950—1953.

⁸⁸ Nach 'E. 'Aštôr, *Mispar haj-j'ehûdîm bisfârâd ham-mûslâmît*, Zion 28, 1963, S. 34—56, waren es im 11. Jh. etwa 50 000—55 000 (allerdings in Gesamtspanien).

⁸⁹ A. A. Neumann, *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, 2 vls., Philadelphia 1942; 'E. 'Aštôr, *Qôrôt haj-j'ehûdîm bisfârâd ham-mûslâmît*, Jerusalem 1960.

⁹⁰ S. o. Anm. 22.

⁹¹ S. o. Anm. 86, ferner A. Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter*, Berlin 1900.

⁹² Vgl. dazu, insbesondere für die unerhörten internationalen Verbindungen (bis China) der Radaniten, S. D. Goitein, a. a. O. (Anm. 31), S. 106.

lichen Schutz und mancherlei Privilegien einbrachte. Hier beginnt sich schon deutlich das verhängnisvolle Verhältnis der abendländischen Juden zu den christlichen Herrschern abzuzeichnen. Von Königen und Kaisern aus wirtschaftspolitischen Erwägungen geschützt und privilegiert⁹³, erregten sie Neid und Mißgunst der christlichen Umwelt. Ihr Schicksal war mit dem der höchsten Landesgewalt gekoppelt. Auch der Zerfall des Frankenreiches lieferte die Juden der Willkür des Pöbels oder örtlicher Potentaten aus. Als der Kalif El-Hakim⁹⁴ zu Beginn des 11. Jahrhunderts entgegen der sonstigen fatimidischen Praxis⁹⁵ die religiösen Minderheiten arg bedrängte und in diesem Zusammenhang auch die Grabeskirche in Jerusalem zerstört wurde, kam es im Frankenreich zu heftigen Ausschreitungen gegen die Juden, die dem Gerücht nach als Anstifter hinter dieser Maßnahme standen⁹⁶. In Wirklichkeit hatten die Juden unter El-Hakim nicht minder zu leiden als die Christen. Mit dem Anwachsen der äußeren Unsicherheit wuchs natürlich auch die Bereitschaft zu überspannten Endzeithoffnungen. Im christlichen Bereich war aber der revolutionär-politische Wille des Judentums schon so gut wie erstickt, und die akut-messianische Erwartung drückte sich in erster Linie in Form von Spekulationen und Berechnungen aus.

III. Die messianische Hoffnung im Spiegel der frühen hebräischen Poesie

1. Die älteste synagogale Poesie, die sich in Palästina unter dem Druck der byzantinischen Religionsbeschränkungen entwickelte⁹⁷, ist naturgemäß von der Sehnsucht nach Erlösung durchdrungen. Hier sei nur auf einige bekannte Beispiele hingewiesen, da eine ausführlichere Darstellung den Rahmen sprengen würde.

⁹³ M. Hoffmann, *Der Geldhandel der deutschen Juden im Mittelalter*, Leipzig 1910.

⁹⁴ Siehe S. D. Goitein, a. a. O. (Anm. 31), S. 83f.

⁹⁵ S. dazu J. Mann, a. a. O. (Anm. 29); W. Fischel, a. a. O. (Anm. 68), S. 45ff., und S. D. Goitein, a. a. O. (Anm. 31), S. 82ff.

⁹⁶ S. W. Baron, a. a. O. (Anm. 4), IV 54.

⁹⁷ S. o. Anm. 21.

Von dem gegen Ende der talmudischen Zeit in Palästina lebenden Dichter Jannaj⁹⁸, seinerzeit sehr berühmt, später fast vergessen, hat ein stark messianisch bestimmtes Gedicht auch Aufnahme in die Passah-Haggada gefunden, nämlich das Lied Wajjehî bā-h^ašî hal-lājlah⁹⁹. Es enthält eine Aufzählung traditioneller heilsgeschichtlicher Daten mit dem Refrain «Und es geschah zu mitten der Nacht». Die letzte Strophe enthält die Bitte:

«Bring doch herbei den Tag,
 der weder Tag noch Nacht...
 ...
 erhelle gleich dem Tageslicht
 die Finsternis der Nacht —
 Und es wird geschehen zu mitten der Nacht!»

Ebenfalls berühmt ist El'azar Qalirs Gedicht Baj-jāmîm' hā-hām ūbā'et hā-hî', eine Apokalypse in poetischer Gestalt, in welcher die einzelnen Ereignisse, die zum größten Teil der Tradition des «Buches Serubbabels» entstammen, genau nach Monaten und Tagen festgelegt werden. Das Gedicht hat demnach 12 Strophen. Die erste lautet¹⁰⁰:

«In diesen Tagen, ja zu jener Zeit,
 im ersten Mond, das ist der Monat Nisan,
 da kommt am vierzehnten Tage
 plötzlich M^enaḥem b. 'Ammî'el.
 Im Tal von Arbel sprießt auf sein Heil,
 Rachekleider zieht er an als Gewand.»

Die folgenden Strophen schildern die Auferstehung, kosmische Erschütterungen und das Auftreten des feindlichen Weltherrschers. Strophe fünf und sechs:

⁹⁸ M. Zulay, Piyyute Yannai. Liturgical Poems of Yannai, Collected from Genizah-Manuscripts and other Sources, Berlin 1938.

⁹⁹ Übersetzt nach dem Text bei H. Brody-M. Wiener, Anthologia Hebraica, Leipzig 1922, S. 36f.

¹⁰⁰ Übersetzt nach dem Text bei J^ehūdāh 'Ābān-Š^emū'el, a. a. O. (Anm. 18), S. 113—116.

«In diesen Tagen, ja zu jener Zeit,
im fünften Mond, das ist der Monat Ab,
da hüllt der Reine sich in seine Rachekleider
und der Ölberg spaltet sich vor seinem Schelten,
der Gesalbte zieht hervor in seiner Größe
wie die Sonn' in ihrer Macht.»
In diesen Tagen, ja zu jener Zeit,
im sechsten Mond, das ist Monat Ellul,
ruft er als seinen Fürsten aus den Sohn Sche'alti'els
und es steigen Michael und Gabriel herab,
um den Krieg der Gottesrache zu vollstrecken,
daß keiner von den Feinden Gottes übrigbleibt.

Die restlichen Strophen schildern die furchtbaren Ereignisse vor der endgültigen Wende zum Guten, deren Ausgang die 12. Strophe schildert:

In diesen Tagen, ja zu jener Zeit,
im zwölften Mond, das ist der Monat Adar,
weilen einträchtig in der erbauten (Stadt) die drei:
Tischbite¹⁰¹, Menaḥem und Nehemija¹⁰².
«Pracht» wird ihnen zugeteilt zum heil'gen Dienst,
dort, wo den Herren jede Seele preist!

2. Um die Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert n. Chr. wirkte im Rheinland R. Gerschom b. Jehudah, «Licht der Golah», dessen Einfluß das Wesen des abendländischen Judentums entscheidend mitgeprägt hat. Auch er hat seinem religiösen Bewußtsein poetischen Ausdruck gegeben, wofür hier das Gedicht «Zekôr berît Ja'aqôb wa'aqedat Jiṣḥāq» angeführt werden soll¹⁰³.

Gedenk Abrahams Bund und Isaaks Opferung,
wende das Geschick der Zelte Jakobs
und rette uns um deines Namens willen!

Aus dem guten Lande wurden wir vertrieben,
die Zeit verstreicht — die Prophezeiung auch.

¹⁰¹ Elias.

¹⁰² Vgl. oben zum «Buch Serubbabels». Die Abhängigkeit des Dichters von traditionellem Material verrät sich hier deutlich durch die an sich unmotivierte Erwähnung des Neḥämjäh.

¹⁰³ Übersetzt nach dem Text in Brody-Wiener (s. Anm. 99), S. 62—64.

Kein freies Volk lebt mehr in Israel¹⁰⁴,
und der Schwund kam über seine Frucht¹⁰⁵.
Kehre in Erbarmen um zum Reste Israels
und rette uns um deines Namens willen!

Verbannung auf Verbannung
ist ganz Judas Los,
täglich schwindet es dahin
und keiner frägt und sucht darnach.
Ach wende das Geschick der Zelte Jakobs
und rette uns um deines Namens willen!

...

Länger als des dritten Volkes Unterdrückung
zieht sich hinaus und dauert die des vierten¹⁰⁶,
das auf die Unglückselige ihr Joch gelegt
zu Klage und Betrübniß.
Kehre in Erbarmen um zum Reste Israels
und rette uns um deines Namens willen!

...

An den Bund der Väter, der Mütter und der Stämme,
an dein gnädiges Erbarmen zu so mancher Zeit,
denke, Herr, zugunsten der Geschlagenen, Entblößten,
die den ganzen Tag um deinetwillen hingeschlachtet werden!
Kehre in . . . usw.

Der du die Blutschuld heimsuchst, führe unsern Streit,
vergilt du siebenfältig unsern Peinigern
und kauf uns, die umsonst Verkauften, nicht um Silber los!
Richte dein zerstörtes Heiligtum wieder auf vor unsern Augen
und wende das Geschick der Zelte Jakobs
und rette uns um deines Namens willen!

3. Einer der frühesten und doch größten Dichter der Juden in Spanien war Salomo b. Jehudah ibn Gabirol (etwa 1022—1052)¹⁰⁷. Abgesehen von seinem persönlichen Geschick — er war von jung an durch eine tödliche Krankheit gezeichnet — beklagt er in er-

¹⁰⁴ Ri. 5, 7.

¹⁰⁵ Jes. 10, 16.

¹⁰⁶ Entsprechend der Vierzahl der Danielschen Weltreiche: Babylon, Perser, Griechen, Römer (und Christen), s. Deu. 7, 1 ff.

¹⁰⁷ Zur Information s. Judaica 18, 1962, S. 1 ff.

greifender Weise auch das Schicksal seines Volkes. Dies ist hier um so mehr bemerkenswert, da die Lage der Juden zu seiner Zeit (im maurischen Spanien) im Vergleich zu den sonst gewohnten Verhältnissen außergewöhnlich gut war. Aus der reichen Fülle seiner Schöpfungen können hier nur einige Beispiele angeführt werden, sie genügen aber, um das ausgeprägte Golah-Bewußtsein und die brennende Erlösungssehnsucht des Dichters ermessen zu können.

a) ¹⁰⁸ Unglückliche Gefangene,
in fremdem Land,
zur Sklavin gegeben
der ägyptischen Magd ¹⁰⁹.
Seit du sie verlassen,
hofft sie auf dich.
Wende ihr Schicksal,
du Großer von Tat ¹¹⁰,
und es werde «das Zehntel ¹¹¹»
zum «dritten Volk ¹¹²»!
Eile rasch und schnell
und verkünde ihr durch Elia:
«Juble, Tochter Zion,
siehe, unser Messias!»
Warum willst du für immer uns vergessen?

Alles hat ein Ende,
nur mein Unglück nicht,
meine Jahre schwinden,
doch meine Wunde bleibt.
In der Verbannung sitze ich,
festgefahren im Morast,
und keiner greift zum Ruder,
um das Schiff zu bergen.
Wie lang noch, Herr,
verzieht sich meine Zeit?

¹⁰⁸ Übersetzt nach dem Text bei H. Schirmann, *Haš-šîrâh hâ-ibrît bisfârâd ûb^e Provence I*, Jerusalem-Tel Aviv 1959², S. 247—249.

¹⁰⁹ Hagar, Gen. 16, 1.

¹¹⁰ Jer. 32, 19.

¹¹¹ Jes. 6, 13; der Rest Israels.

¹¹² Jes. 19, 24: Israel gleichwertig als drittes Volk neben den Großmächten Ägypten und Assyrien.

Wann wird der Taube Ruf¹¹³
in meinem Lande laut?
Es ist dein Name über uns genannt,
darum verlaß uns nicht!
Warum willst du für immer uns vergessen?

Geschlagen, bedrückt,
mit Mühsal beladen,
geplündert, beraubt
und getreten
Wie lange noch, Herr,
muß ich schreien: «Gewalt!»,
zerfließt in mir
mein Herz?
So viele Jahre schon
im Frondienst,
Ismael¹¹⁴, ein Löwe,
und Esau¹¹⁵, ein Aar,
läßt uns der eine,
packt uns der!
Warum willst du für immer uns vergessen?

¹¹⁶Ist dies deine Stimme,
Verbannung «Ariel¹¹⁷»?
Frohlocke nur und jauchze,
du Tochter Israel,
zur Stunde, die geschrieben
im Buche Daniel¹¹⁸,
zu eben dieser Zeit
erhebt sich Michael,
auf den Bergen schallt der Ruf,
und nach Zion kommt der Retter!

¹¹³ Hohel. 2, 12 allegorisch gedeutet. Schirmann verweist auf das Targum zu St.: «die Stimme des Geistes der Heiligkeit und der Erlösung».

¹¹⁴ Ismael, Hagars Sohn, Stammvater der Araber, ist Repräsentant der islamischen Herrschaft.

¹¹⁵ «Esau» oder «Edom» bezeichnet das römische und römisch-christliche Reich.

¹¹⁶ Die ersten 5 Verse sind Gottes Antwort.

¹¹⁷ «Ariel»: vgl. Jes. 29, 1. Eigentlich ein kultischer Terminus im Zusammenhang mit dem Altar, später meist nicht mehr verstanden und umgedeutet. Hier symbolische Bezeichnung der Gottesstadt bzw. des Gottesvolkes.

¹¹⁸ Dan. 12, 11f.

Amen, Amen,
so tue Gott!
Solange wie du uns gebeugt,
schenk uns dann Freude!
Warum willst du für immer uns vergessen?

b)¹¹⁹ Mach auf das Tor, Geliebter,
steh auf, öffne die Tür,
denn meiner Seele ist so bang,
und ein Sturm hat sich erhoben.
Meiner Mutter Magd¹²⁰ verspottet mich,
überheblich ward ihr Herz,
weil Gott damals das Geschrei
des Knaben hat erhört.
Seit der halben Nacht
jagt mich ein wilder Esel¹²¹,
vorher trat auf mich
ein wildes Schwein¹²².
Die versiegelte Endzeit¹²³
vermehrt meinen Schmerz,
keiner gibt mir Kunde,
ratlos bleibe ich.

...
...

Ein Löwe¹²⁴ stieß auf mich,
nach ihm ein Panther¹²⁵,
und ich floh vor ihnen
fort aus meinem Garten.
Kaum war dies geschehn,
da kam ein wilder Esel¹²⁶,

¹¹⁹ Übersetzt nach dem Text bei H. Schirmann, a. a. O. (Anm. 108), S. 243. Die Nachahmung des allegorisch gedeuteten Hohenliedes zur Beschreibung des Verhältnisses Gott-Volk spielt in der mittelalterlichen hebräischen Poesie eine große Rolle.

¹²⁰ Hagar, s. Gen. 16 und 21, 17.

¹²¹ Gen. 26, 12 von Ismael: «Er wird ein Mensch sein wie ein Wildesel. . .»

¹²² Der «Eber aus dem Walde» von Ps. 80, 14 wurde auf «Edom» gedeutet, das dann zur Bezeichnung der römischen und römisch-christlichen Weltmacht wurde.

¹²³ Dan. 12, 9. Vgl. den Schluß des unter d angeführten Gedichts.

¹²⁴ Das babylonische Reich.

¹²⁵ Die hellenistisch-römische Herrschaft.

¹²⁶ S. o. Anm. 121.

erhob sich zu der halben Nacht
 und lagert sich an meiner Stätte.
 Ach Gott, rufe ihm zu,
 so wie du seiner Mutter riefst:
 «Steh auf und kehre um
 zu deiner Herrin und gehorche^{127!}!»

c)¹²⁸ Unsere Jahre verflossen in Armut und Schmach,
 wir hofften auf Licht, es kam Schande und Not.
 Knechte spotten unser, und wir sind verbannt,
 so hilf doch, Herr, dein ist die Macht!
 Um deines Namens willen gib ein gutes Zeichen,
 Herr, wann kommt das wunderbare Ende^{129?}

d)¹³⁰ O Wurzel, Isais Sohn, bis wann bleibst du verborgen?
 Erblühe doch, der Winter ist vorbei!
 Soll denn ein Knecht über den Sohn von Fürsten herrschen^{131?}
 Statt daß der Jüng're herrscht, ist der «Behaarte¹³²» stark!
 Nun bin ich über tausend Jahre schon geknechtet,
 verstoßen, wie ein Vogel in der Wüste!
 Ist keiner da im Linnenkleid¹³³, daß man ihn frage:
 Wann wird das Ende offenbar?
 Doch Gott befahl: Verschließe und versiegle dieses Wort^{134!}

Abraham ibn Ezra hat in seinem Kommentar zu Daniel 11, 30 auch zu einer angeblichen Endzeitberechnung Ibn Gabirols Stellung genommen. Demnach hätte er für die große Konjunktion von Jupiter und Saturn 1058 die messianische Wende erwartet. Dies wäre nach dem Tenor seiner Gedichte durchaus glaubwürdig und darf vielleicht dahingehend ausgelegt werden, daß Ibn Gabirol

¹²⁷ Gen. 16, 9 der Engel zur fliehenden Hagar.

¹²⁸ Nach dem Text bei Schirmann, a. a. O. (Anm. 108), S. 244.

¹²⁹ Dan. 12, 6.

¹³⁰ Nach dem Text bei Schirmann, a. a. O. (Anm. 108), S. 242.

¹³¹ Der Sohn der Hagar über den Sohn Saras; vgl. die Argumentation Gal. 4, 22ff.

¹³² *šā'îr* (haarig) — *šā'îr* (jung, klein), ein Wortspiel, beruht auf Gen. 27, 11, wo eine Volksetymologie für den Landschaftsnamen Se'ir, der für das Gebiet der Edomiter auch gebräuchlich war, vorliegt.

¹³³ Dan. 10, 5; 12, 6, der Engel, der dem Daniel die Offenbarung vermittelte.

¹³⁴ Dan. 12, 4.

mehrere Terminbestimmungen versucht hat. Man vergleiche zum Beispiel die deutlich ausgedrückte Enttäuschung im folgenden Gedicht¹³⁵:

Israel: Du hast mir eine Zeit bestimmt,
für die ich meine Lauten sammeln sollte¹³⁶,
doch nehme ich kein Zeichen wahr
für den Erbauer meines Heiligtums,
und kein Friedensbote¹³⁷ kam zu meinen Heiligen.
Warum erscheint der Sohn des Isai nicht?

Gott: Sieh, ich habe bei mir selbst geschworen,
meine Unterdrückten zu versammeln.
Werden dann die Könige
dir nicht Tribut darbringen¹³⁸?
Zu Zeugen für die Nationen¹³⁹
hab ich meine Heiligen bestimmt,
und sieh! Ich habe schon ersehen
einen Sohn für Isai!

Die Enttäuschung der messianischen Hoffnung ist unausweichlich. Und es bleibt nur die Wahl zwischen Verzweiflung oder erneuertem Vertrauen auf die Verheißung. So spiegeln die beiden Strophen dieses letzten Gedichts die beiden Seiten der messianischen Hoffnung Israels als eines geschichtsbestimmenden Faktors wider, eine verheerende und eine bewahrende Seite.

¹³⁵ Die 6. Strophe aus «Šebijjāh, bat Šijjōn», nach dem Text bei Schirmann, a. a. O. (Anm. 108), S. 247.

¹³⁶ I Sam. 18, 6, wo die Siegesfeier für David geschildert wird. Die genaue Bedeutung des Wortes im Bibeltext ist zwar nicht gesichert, doch dürfte es sich um ein Musikinstrument handeln, vgl. Targum, Raši und David Qimḥi z. St. Anders Schirmann: Häupter des Volkes, von šālīš, «der Dritte (auf dem Streitwagen?)», «Offizier».

¹³⁷ Jes. 52, 7.

¹³⁸ Ps. 68, 30.

¹³⁹ Jes. 55, 4, beim Gericht.