

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 60 (2004)  
  
**Artikel:** Jüdische Kryptochristen im 18. Jahrhundert? : Dokumente aus dem Archiv der Evangelischen Brüderunität in Herrnhut (Teil II)  
**Autor:** Greisiger, Lutz  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961010>

### **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:** 25.01.2026

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

# Jüdische Kryptochristen im 18. Jahrhundert?

## Dokumente aus dem Archiv der Evangelischen Brüderunität in Herrnhut (Teil II)

von *Lutz Greisiger*\*

### Die Frage nach den Hintergründen

In der Frage nach der Echtheit der beschriebenen Dokumente sind sowohl Dalman als auch Liebes optimistisch. Dalman hält es für nicht mehr mit Sicherheit feststellbar, wie weit das Christentum dieser Sekte im einzelnen wirklich ging; insgesamt sei er jedoch davon überzeugt, „daß der Schreiber der hier veröffentlichten Schriftstücke wirklich selbst einem im Stillen dem Christentum anhängenden Kreise angehörte“.<sup>74</sup> Wie bereits deutlich wurde, hält auch Liebes die Briefe für echt. Sie dokumentierten, so sein Fazit, die „tiefe innere Überzeugung des Briefeschreibers von der Existenz der Sekte und ihren ideologischen Grundsätzen“.<sup>75</sup>

Maciejko kommt in seiner bereits erwähnten Studie zu vollkommen gegensätzlichen Schlussfolgerungen und glaubt, man habe es in den Briefen mit einer „contemporary 18th-century forgery“ protestantisch-judenmissionarischer Kreise zu tun.<sup>76</sup>

Bei einem Teil der Dokumente handelt es sich, wie gesagt, um Übersetzungen beziehungsweise Rückübersetzungen aus dem Englischen. In einigen

---

\* *Lutz Greisiger*, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Seminar für Judaistik, Franckeplatz 1, Haus 26, D-06110 Halle/Saale. – Der erste Teil dieses Beitrages ist im letzten Heft erschienen: *Judaica* 60 (2004), S. 204–223.

<sup>74</sup> G. DALMAN, Dokumente, S. 20.

<sup>75</sup> Y. LIEBES, *סוד האמונה השבתאית*, S. 217.

<sup>76</sup> Leider lag mir die abschliessende Fassung von P. MACIEJKO, *Christian Elements*, nicht rechtzeitig vor, so dass seine Argumente hier nur sehr pauschal diskutiert werden können. Wörtliche Zitate entstammen einer Rohfassung.

Fällen hatte La Trobe auch deutsche Abschriften anfertigen lassen.<sup>77</sup> Drei der Briefe können schliesslich mit Sicherheit als Originale gelten. Sie weisen in ihrem materiellen Zustand und – besonders auffallend – in den Spracheigentümlichkeiten, Gemeinsamkeiten auf, die sie zugleich von allen anderen Dokumenten unterscheiden.<sup>78</sup> Tatsächlich schreibt La Trobe in seinem letzten Brief an die UAC:

„The 3 Letters you now receive are all the originals which I have been in Possession of, and of which you have already Extracts from me. What has come to my hands by way of Simon P. are not originals, but translations, as he always destroys his Letters from them“.<sup>79</sup>

Dass die Briefe kaum von Burgmann oder La Trobe verfasst worden sein dürften, ist deutlich geworden. Die Frage, ob und inwiefern sie die Kenntnis des häretischen Judentums und das Missionsprogramm der Brüdergemeine (Moravian Church) oder anderer Kreise widerspiegeln und so als eine ‚Erfindung‘ solcher Kreise entlarvt werden können, soll im folgenden erörtert werden.

Seit dem Ende der 20er Jahre hatten deutsche Pietisten begonnen, die bis dahin lebhaft, aber nur theoretisch diskutierte Bekehrung Israels in die missionarische Praxis umzusetzen. 1728 wurde in Halle durch Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) das *Institutum Judaicum* gegründet, von dem aus zahllose erbauliche Schriften, Missionstraktate und neutestamentliche Texte in jiddischer und hebräischer Sprache in den jüdischen Gemeinden Ost-, Mittel- und Westeuropas verbreitet wurden. Neben der Traktatmission beschäftigte das Institut bis zu seiner Auflösung 1792 mindestens je zwei *Studiosi Theologiae*, die als Missionare zu Fuss von Gemeinde zu Gemeinde zogen und, meist in persönlichen Gesprächen, Juden für das Christentum zu

<sup>77</sup> So finden sich in einigen Dokumenten Nachträge von La Trobes Hand. In UA R.16.6.4 & 5 hat er etwa die Daten der Briefe angegeben; in UA R.16.6.5 findet sich am Ende die Anmerkung „N[ot]e. there is a hebrew text at the top of each of these Letters but having no hebrew writer it is omitted“.

<sup>78</sup> Das mit Abstand umfangreichste und inhaltlich wichtigste Dokument UA R.16.6.2 ist ohne Zweifel ein an Burgmann mit der Post versandter Brief: Er ist gefaltet, versiegelt und mit der Adresse „To | The Reverend Mons[ieu]r Burgmann | Minister of the German Congregation | in the Savoy at | 6/8 London“. Vom Empfänger wurden die Siegel erbrochen und der Brief recht unsanft geöffnet. UA R.16.1 und 7 weisen nach den genannten Kriterien starke Ähnlichkeiten auf.

<sup>79</sup> UA R.16.6.28.

gewinnen suchten.<sup>80</sup> Auch in Herrnhut bemühte man sich seit den 30er Jahren um die Judenmission. Wenn die Brüdergemeine auch nie Institutionen zu diesem Zweck ausbildete, wurden doch auch hier regelmässig Missionare wie Leonhard Dober (1706–1766) und Samuel Lieberkühn (1710–1777) ausgesandt und eine Reihe von liturgischen Neuerungen wie das „Sabbatliebesmahl“, die Feier des Versöhnungstages oder ein ‚judenchristliches‘ Trauungszeremoniell eingeführt.<sup>81</sup>

Liebes machte in den Briefen (soweit sie ihm bekannt waren) eine „antimissionarische Tendenz“ aus, die gegen eine ‚Erfindung‘ der Sekte durch christliche Missionare spreche.<sup>82</sup> Tatsächlich lehnten ja die Briefschreiber jeden öffentlichen Übertritt zu einer der Konfessionskirchen vehement ab. Selbst der briefliche Kontakt mit dem ehemaligen Missionar Burgmann war alles andere als unproblematisch:

„wo es immer möglich seyn wird von unsere Brüder erlaubnis zu erhalten mit Jhnen weiter zu crospondiren [sic!] so soll es uns recht lieb seyen. die schwierigkeit warum mann es als Jezt nicht erlauben will ist, weill Sie als missionarie [sic!] bey den Juden geweyset [= bewiesen, hier wohl im Sinne von „notorisch“] Sind, wir wollen wenigsten darauf arbeiten, in zwischen bitten wir Jhnen [. . .], daß Sie unter der addresse Jsrael Heillwunsch schreiben möchten“.<sup>83</sup>

Gleich im Anschluss kommen die Briefschreiber jedoch auf ein Anliegen zu sprechen, das dieser antimissionarischen Tendenz völlig zuwiderzulaufen scheint. Man sehe „die gestiftete Societaet in London als Ein wink der gnaden“ an, als ein Unternehmen, das „grosse fruchten in das reich Jesus tragen könnte“. Die Rede ist ganz offenbar von der *Society for the Furtherance*

<sup>80</sup> Die bislang besten Darstellungen der verschiedenen Aspekte der Halleschen Judenmission finden sich in E. GOODMAN-THAU / W. BELTZ (ed.), *Von Halle nach Jerusalem*; W. BELTZ (ed.), *Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J.H. Callenbergs. Internationales Kolloquium in Halle (Saale) vom 22. – 24. Mai 1995*, Halle 1995 (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 19) und W. BELTZ (ed.), *Biographie und Religion*. Die Veröffentlichung der theologischen Dissertation von C. RYMATZKI, *Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736)* im Niemeyer Verlag ist für das vierte Quartal 2004 geplant. Vgl. ferner C. M. CLARK, *The Politics of Conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728–1941*, Oxford 1995, S. 1–82.

<sup>81</sup> Vgl. C. DITHMAR, *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung*; A. SCHULZE, Samuel Lieberkühns Leben und Wirken. Allgemein zum Verhältnis des Pietismus zum Judentum vgl. ferner H.-J. SCHRADER, Sulamiths verheißene Wiederkehr; J. WALLMANN, Der alte und der neue Bund. Zur Haltung des Pietismus gegenüber den Juden, in: H. LEHMANN (ed.), *Geschichte des Pietismus*. Band IV: *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004, S. 143–165.

<sup>82</sup> Y. LIEBES, *סוד האמונה השבתאית*, S. 216.

<sup>83</sup> UA R.16.6.2, S. 19.

of the Gospel among the Heathen (SFG), die 1768 unter massgeblicher Beteiligung von Benjamin La Trobe (1728–1786) neu gegründet worden war.<sup>84</sup> Durch La Trobe dürfte Burgmann mit den Aktivitäten der SFG vertraut gewesen sein, vielleicht hatte er auch selbst die Amsterdamer Gruppe darüber informiert. Das Projekt, welches die Briefschreiber Burgmann nun unterbreiten, ist so erstaunlich, dass es ausführlich zitiert zu werden verdient:

„der König von Preussen hat in die neue Provintzen Pohlens unter sein gebiet, alle Juden die unter 1000 th[a]l[er] vermögen auf gebothen, es besteht in 39 Juden gemeinden aus welche bey nahe 2000 areme Juden vertrieben worden. [. . .] unsere meinung war, daß Sich diese gotseelige Societaet ab sonderlich an denen Juden in new Preysen wenden, ein anrede von Sie macht, wir glauben daß es mit leichter mühe geschen kente daß dafür gesorgt würde 100 oder 200 famillien nach die neue colonien in america zu senden, tragen Sie es der Societé for [. . .] diese Juden haben noch Einige monath lange zeit. Sie glauben durch die hiesige und Londensche Juden, durch den Printz von oranie und durch den König von England etwas aus zu richten, die Juden gemeind in Berlin haben darüber an Ein gewissen Juden namens frane nach Londen darüber geschrieben, die Juden hier haben 100,000 gulden da zu samen gelegt [. . .] vielleicht ist es der wille gotes daß sich die Societé Eben in diesem Zeitpunkt der sache so genau an nimt [. . .] wahr ist es daß vielleicht verschiedene famillien sich wegen weltliche absichten zum christenthum öfendlich bekenen mochten allein dieses ungeachtet was für heill mögte nicht von dessen Kindern herauß sprozen, oder wie viele seelen möchten nicht zum wahren heill und seegen gelangen, solte es auch eine einzige seyn“.<sup>85</sup>

Friedrich II. von Preussen hatte unmittelbar nach der Ersten Polnischen Teilung 1772 befohlen, dass alle Juden im neuerworbenen Westpreussen, die kein Vermögen von mindestens 1000 Talern nachweisen konnten, des Landes verwiesen würden. Am 1. März 1773 wurde die Ausweisung zum 1. Mai

<sup>84</sup> Die SFG war 1741 von August Gottlieb Spangenberg (1704–1792), seit 1744 Bischof der Brüdergemeine / Moravian Church, in London gegründet worden, acht Jahre später aber bereits zahlungsunfähig geworden. 1768 gelang die Wiedergründung der SFG, nachdem Benjamin La Trobe als erster Engländer zum „provincial helper“ der Brüdergemeine in England ernannt worden war. Hauptaufgabe der SFG war die Organisation und Finanzierung der Labrador-Mission der Brüdergemeine – J. C. S. MASON, *The Moravian Church and the Missionary Awakening in England 1760–1800*, Woodbridge 2001 (Nachdruck 2002), S. 44–47; zu La Trobe vgl. dort S. 63–64 passim sowie J. MASON / C. J. PODMORE, La Trobe, Benjamin, in: D. M. LEWIS (ed.), *The Blackwell Dictionary of Evangelical Biography. 1730–1860*, Oxford et al. 1995, S. 63–64.

<sup>85</sup> UA R.16.6.2, S. 19.

desselben Jahres öffentlich bekanntgemacht.<sup>86</sup> Dass Burgmann nun von der Sekte gebeten wird, ausgerechnet auf eine Missionsgesellschaft dahingehend einzuwirken, dass sie sich an den Rettungsmassnahmen der Berliner, Amsterdamer und Londoner Juden beteiligen und Hunderte von Vertriebenen in die Neue Welt verschiffen lasse, widerspricht offensichtlich der sonstigen Ablehnung von Mission und Konversion.

Dass in den Briefen eine antimissionarische Tendenz vorherrsche, so Maciejko zu Liebes' Ausführungen, sei nur teilweise richtig, denn das Hauptziel der Judenmission sei es nicht gewesen, einzelne Juden zu bekehren, sondern „to Evangelize Jewry as a whole“.<sup>87</sup> Dies wiederum ist ebenfalls nur teilweise richtig; typisch für den Pietismus ist vielmehr seit Philipp Jakob Spener die Hoffnung oder Erwartung einer künftigen Bekehrung ganz Israels. Diese Bekehrung war ein zentrales Ereignis der herbeigesehnten eschatologischen Wende und lag letztlich einzig in der Macht Gottes. Der einzelne Mensch konnte hierbei bestenfalls als ein Werkzeug seinen bescheidenen Beitrag leisten.<sup>88</sup> Massenbekehrungen lagen ohnehin ausserhalb der Möglichkeiten der Missionare und waren auch nicht intendiert. Adressat der Bekehrungsbemühungen war der einzelne Jude – nur auf ausdrücklichen Wunsch, so etwa Spener, und bei untrüglichen Zeichen einer vorangegangenen Wiedergeburt solle die Taufe vollzogen werden.<sup>89</sup> Auch in der Herrnhuter Brüdergemeine stand der einzelne im Mittelpunkt der Missionsbemühungen, was seinen sinnfälligen Ausdruck in dem Programm des „Erstlinge Sammelns“ gefunden hat.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Die Ausführung dieser königlichen Order wurde von der Verwaltung nur sehr zögerlich ausgeführt, da sie eine Entvölkerung ganzer Landstriche und Städte bedeutet und unabsehbare ökonomische Folgen gezeitigt hätte. Trotz der Verschleppungstaktik der Beamten wurden aus den ehemals polnischen Gebieten Preussens bis 1785 schliesslich 13.000 Juden vertrieben – S. STERN, *Der preussische Staat und die Juden*. Band III,1: *Die Zeit Friedrichs des Grossen*, Tübingen 1971, S. 95–99.

<sup>87</sup> P. MACIEJKO, *Christian Elements*. Er verweist auf C.M. CLARK, *The Politics of Conversion*, S. 7.

<sup>88</sup> Vgl. H.-J. SCHRADER, *Sulamiths verheißene Wiederkehr*, S. 83–90; M. SCHMIDT, *Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: K. H. RENGSTORF/S. VON KORTZFLEISCH (ed.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. Band II, Stuttgart 1970, S. 93–96; C. RYMATZKI, *Frömmigkeitsgeschichtliche Motive zur Unterstützung der Judenmission. Eine Theologische Analyse der Institutskorrespondenz*, in: W. BELTZ (ed.), *Biographie und Religion*, S. 45–59.

<sup>89</sup> M. SCHMIDT, *Judentum und Christentum*, S. 101–102.

<sup>90</sup> Vgl. C. DITHMAR, *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung*, S. 151–152 passim.



Nichtsdestotrotz dachte man sowohl in Halle als auch in Herrnhut weiter. Wie sollte man mit den grossen Gruppen von Konvertiten umgehen, die sich gemäss göttlichem Willen bald sammeln mussten? Auf diese Frage fand man in beiden Kreisen – offenbar unabhängig voneinander – eine ähnliche Antwort: die „Juden-Colonie“ beziehungsweise die „Judenkehille“.

Schon Johann Müller (1649–1727), mit dessen Traktat *’Or le-’et ’erev* („Ein Licht am Abend“)<sup>91</sup> 1728 die Publikationstätigkeit des *Institutum Judaicum* begann, hatte in einem Brief vorgeschlagen, den Konvertiten die Beibehaltung von Beschneidung und Gesetzesobservanz zuzugestehen – „die Juden“ sollten „in rechtem Verstand nicht aufhören, Juden [. . .] zu seyn“.<sup>92</sup> Der Missionar Johann Georg Widmann hatte 1730 bei Verhandlungen mit einer Gruppe konversionswilliger polnischer Juden diesen eine solche religiöse Autonomie innerhalb der lutherischen Kirche zugesagt.<sup>93</sup> In der wohl ausführlichsten Form findet sich die Idee der „Juden-Colonie“ in Erörterungen Callenbergs aus dem Jahre 1734. Er schlägt darin vor, dass gesonderte judenchristliche Gemeinden errichtet würden, so dass die Juden „sähen, wie sie bey Annehmung des Christenthums gewissermassen eine von andern Völkern separirte Nation blieben“, was „eine grosse Hinderniß ihrer Bekehrung aus dem Wege räumen“ würde. Solche Gemeinden könnten „an abgesonderten und entlegenen Orten“ eingerichtet werden, wo es „auf eine desto unanstößigere Weise geschehen könnte“, dass man ihnen „die Observation einiger jüdischen Gebräuche“ gestattete.<sup>94</sup>

In der Brüdergemeinde entstand um 1740 der Plan zu einer „Judenkehille“ (von *gehilla*, „Gemeinde“), die, so stellte es sich ihr Urheber, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) zunächst vor, eine gesonderte judenchristliche Gruppe innerhalb der Brüdergemeinde bilden sollte. Zehn Jahre später modifizierte er diese Idee: Die Judenkehille sollte nun als weitgehend autonome judenchristliche Gemeinde *innerhalb* des Judentums ge-

<sup>91</sup> *’Or le-’et ’erev lehe’ir ’ene Yisra’el*. – C. RYMATZKI, Johann Müllers „Licht am Abend“. Ein Beitrag zur Charakterisierung der theologischen und geistesgeschichtlichen Ausrichtung des Instituts anhand seiner bedeutendsten Missionsschrift, in: E. GOODMAN-THAU / W. BELTZ (ed.), *Von Halle nach Jerusalem*, S. 70 Anm. 33. Eine deutsche Ausgabe erschien 1736 unter dem Titel *Das Licht gegen Abend, zu erleuchten die Augen Israelis, daß es sehe den Trost Zions . . .*

<sup>92</sup> C. RYMATZKI, Johann Müllers „Licht am Abend“, S. 76.

<sup>93</sup> J. DOKTÓR, Kryptochiliasten und Kryptosabbatianer. Eine verborgene Seite der Halleschen Missionartätigkeit, in: W. BELTZ (ed.), *Biographie und Religion*, S. 71–72.

<sup>94</sup> J. H. CALLENBERG, *Sechste Fortsetzung seines Berichts Von einem Versuch das arme Jüdische Volck zur Erkänntniß der christlichen Wahrheit anzuleiten*, Halle 1734, S. 106–109.

schaffen werden. Obwohl die Brüder diesen Plan zumindest bis zu Zinzendorfs Lebensende weiterverfolgten, kam man, auch aufgrund von Widerständen in der Brüdergemeinde selbst, über Ansätze zu seiner Realisierung nie hinaus.<sup>95</sup> Äusserst bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang ein Brief Lieberkühns vom 8. Mai 1773, in dem diese Idee der „Judenkehille“ innerhalb des Judentums gleichsam in radikalisierte Form erscheint. Lieberkühn war um ein Gutachten betreffend die Amsterdamer Sekte gebeten worden, von der die UAC gerade Nachricht bekommen hatte. Er rät in seinem Brief zu äusserster Zurückhaltung. Man solle in der Sache nichts forcieren und abwarten, ob die Judenchristen von sich aus Kontakt zur Brüdergemeinde aufnehmen würden. Es sei zu begrüssen, dass sie unter sich blieben und sich keiner Kirche, auch nicht der Brüdergemeinde, eingliederten.<sup>96</sup>

Die Idee, die offenbar hinter dem Vorschlag der Amsterdamer Judenchristen steht, aus Westpreussen vertriebene Juden in den amerikanischen Kolonien anzusiedeln, mutet wie eine Mischung der Hallenser und der Herrnhuter Pläne an. Sie konnten wohl schwerlich glauben, dass die SFG sich jener Juden auf eigene Kosten annehmen würde, ohne irgendeine ‚Gegenleistung‘ zu erwarten. Zugleich machen sie jedoch Burgmann nicht ausdrücklich Hoffnung auf eine Konversion dieser Juden. Offenbar wollen sie suggerieren, dass sich der christliche Glaube in der geplanten jüdischen Kolonie von selbst ausbreiten werde: „wie vielle seelen möchten nicht zum wahren heill und seegen gelangen, solte es auch eine eintzige seyn“.<sup>97</sup>

Maciejko vermutet den oder die Fälscher im Umfeld der Brüdergemeinde. So sei etwa festzustellen, dass die „gradual initiation [. . .] into the Christian mysteries strangely overlaps with the method of proselytising designed by Samuel Lieberkühn“. Lieberkühn, der, nebenbei bemerkt, 1739/40 selbst im Amsterdamer Judenviertel gelebt und bei einem Rabbiner Unterricht ge-

<sup>95</sup> C. DITHMAR, *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung*, S. 172–198.

<sup>96</sup> UA R.16.6.6. Vgl. A. SCHULZE, Lieberkühns Leben, S. 76.90.

<sup>97</sup> Eine Passage, in der sich die Briefschreiber explizit zum Stellenwert des Gesetzes in der „Kirche in Israel“ äussern, ist geeignet, zusätzliche Verwirrung zu stiften: „wir begehren kein vor recht [. . .] Ja selbst keine freyheit des Cermonialischen [sic!] gesetzes, kein bürger recht, und folglich theurester Freund ist kein betrug in der sache“ – UA R.16.6.1, S. 5 [7]. Der Sinn dieser Ausführungen ist wohl: Die Sekte verbleibt im Judentum und verlangt daher auch keine Zugeständnisse im Hinblick auf eine religiöse Autonomie innerhalb der Kirche oder den sozialen Status ihrer Mitglieder, wie sie etwa den 1759 zum Katholizismus übergetretenen Frankisten gewährt wurden. – Vgl. dazu G. SCHOLEM, *Kabbalah*, S. 287–309. Bemerkenswert ist, dass die Briefschreiber den Verbleib im Judentum und damit den Verzicht auf eine ‚Belohnung‘ für ihren Glauben als Beweis ihrer Aufrichtigkeit anführen, die damit den Frankisten implizit abgesprochen wird.



nommen hatte, hatte tatsächlich eine ‚sukzessive Bekehrungsstrategie‘ entwickelt, die er in einem Aufsatz von 1764 darstellt.<sup>98</sup> Ausgangspunkt aller Gespräche solle immer die Messianität Jesu von Nazareth sein. Erst wenn der zu bekehrende Jude von dieser überzeugt sei, könne man zu dogmatischen Fragen, wie der Gottheit des Erlösers und schliesslich zur Trinität fortschreiten. Wenn man mit letzterem beginne, stosse man nur auf den erbit-  
 terten Widerstand der Juden und verstricke sich in fruchtlose dogmatische Debatten.<sup>99</sup> Nun ist wiederholt deutlich geworden, dass in der Sekte gerade der Glaube an die Trinität an erster Stelle des Bekehrungsvorgangs steht. So werde bei der Einweihung eines Kandidaten nach einigen (von der Vorsicht diktierten) vorbereitenden Schritten „auf nichts anderst als auf der heilige drey Einigkeit *ferner* auf die vernehmung in Jesus Christus“ gebaut. Bei der Heranführung Simons an den Glauben der Sekte durch Rabbi Jonathan „ziellet“ dieser „immer auf die drey Einigkeit weill dieser das harteste für ein Juden ist“. Die ‚sukzessive Bekehrung‘ verläuft also in genau der umgekehrten Reihenfolge wie die Lieberkühns.<sup>100</sup> Auch von Zinzendorfs *Christozentrismus* ist in den Briefen nichts zu spüren; der in der Brüdergemeine verbreitete „Blut- und Wundenkult“ ist bestenfalls in Spuren nachweisbar.<sup>101</sup>

Für die Frage nach einem möglichen pietistisch-judenmissionarischen Hintergrund der Briefe ist zudem eine Passage von grossem Interesse, die weder von Liebes noch von Maciejko einer genaueren Betrachtung gewürdigt worden ist.

<sup>98</sup> S. LIEBERKÜHN, *Kurtze Nachricht von der Methode welche ich bisher im Umgang mit den Juden gebraucht habe, die Lehre von Jesu Christi ihnen beyzubringen* – UA R.16.3.7; 8.

<sup>99</sup> Vgl. A. SCHULZE, Lieberkühns Leben, S. 80–84

<sup>100</sup> P. MACIEJKO, Christian Elements: Seine Bemerkung, dass „Lieberkühn’s method consisted in avoiding discussing the divinity of Jesus and concentrating instead on demonstrating the truth of the Trinity on the basis of Jewish sources“ beruht offensichtlich auf einem Missverständnis.

<sup>101</sup> Die einzige Stelle in den Briefen, die in Richtung des herrnhutischen „Blut- und Wundenkults“ gedeutet werden könnte, ist UA R.16.6.1, S. 14 [7] (vgl. G. DALMAN, *Dokumente*, S. 36) „die sein bluth vergossen haben, diese hoffen in eben diesem bluth vergebung der sünde, die eine wunde in seiner seite gemacht haben, eben bey diese fangt schon an ervüllet zu werden“. Vgl. D. MEYER, Zinzendorf und Herrnhut, in: M. BRECHT et al. (ed.), *Geschichte des Pietismus*. Band II: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1995, S. 45–51. Zum Christozentrismus bei Zinzendorf vgl. C. DITHMAR, *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung*, S. 234–240; ferner H. SCHNEIDER, Ein ‚Schreiben an die Juden‘ (Freiwillige Nachlese III.4). Hochmann, Zinzendorf und Israel, in: *Unitas Fratrum* 17 (1985), S. 71–72.

„R. Jonatan und mehr unsere berühmte lehrer waren gantz und gar überzeugt auß der schrift daß es sehr nahe zum reich Christi ist, Jsrael müste zum Ersten bekehrt werden, welche eine gemeine für sich selbst aus machen wird und durch Jsrael die aus der bitterste feindschaft Sich den heiland gantz und gar widmen, werden die ubrige Volker der Erden die Jezt so genante christen selbst bekehrt werden“.<sup>102</sup>

Neben dem beinahe geringschätzigen Ton, in dem hier über die „so genante christen“ gesprochen wird und der eine grosse innere Distanz zu den *Gojim* zu verraten scheint, verdient insbesondere das ‚eschatologische Modell‘ höchste Aufmerksamkeit. Israel erscheint hier als die Avantgarde des Reiches Christi, von der die endzeitliche Bekehrung nicht nur der Heiden, sondern auch der Christen ausgehen wird! In dieser Vorstellung liegt offenbar auch der tiefere Grund für die Ablehnung von Mission und dem Übertritt von Juden zu einer der Konfessionskirchen, denn die Juden können diese heilsgeschichtliche Aufgabe nur als abgesonderte Gemeinde erfüllen. Nichts lag wohl den vom Halleschen oder Herrnhutischen Pietismus geprägten Judenmissionaren ferner, als in Israel die Elite der Zukunft schlechthin zu erblicken. Wie gesagt waren die Pietisten im allgemeinen davon überzeugt, dass die Bekehrung ganz Israels noch bevorstehe, und verbanden mit dieser Erwartung die mehr oder weniger „subtil“-chiliastische „Hoffnung besserer Zeiten“, mit denen eine neue Qualität auch der (als jetzt noch mangelhaft wahrgenommenen) Frömmigkeit der Christen einhergehen werde. Dass Israel der Bekehrung von Christen und Heiden aber *vorangehen* müsse, wäre der grossen Mehrheit der Pietisten wohl als höchst abwegig erschienen.<sup>103</sup> Eine vergleichbar elitäre Rolle wurde Israel allerdings von einigen Spirituellen und Radikalpietisten des 17. und 18. Jahrhunderts zugeschrieben. Aufgrund ihrer radikalen Kritik an den bestehenden „Babelkirchen“ und der allgemeinen Gottlosigkeit der „Maulchristen“ kamen nicht wenige von ihnen zu der Auffassung, dass eine Mission an Israel nicht zur Seligkeit der Juden beitragen könne und daher abzulehnen sei. Verschiedentlich begegnet die Auffassung, dass die „Maulchristen“ Christus verworfen hätten, wie einst die Juden, und sich Gott nun seines Volks erinnern und den Juden das „Ewige Evangelium“ offenbaren werde. Israel werde ins Heilige Land heimgeführt und als durch den Alten und den Neuen Bund doppelt legitimates Volk gleichsam den Adel unter den Bewohnern des Reiches Christi ausmachen.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> UA R.16.6.2, S. 10. Vgl. G. DALMAN, Dokumente, S. 27–28.

<sup>103</sup> Vgl. H.-J. SCHRADER, Sulamiths verheißene Wiederkehr, S. 88–92; zu Pietismus und Chiliasmus vgl. J. WALLMANN, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, <sup>2</sup>1986, S. 324–352.

<sup>104</sup> Vgl. H.-J. SCHRADER, Sulamiths verheißene Wiederkehr, S. 94–107; H.-J. SCHOEPS, *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952, S. 18–67; H. SCHNEIDER, Ein ‚Schreiben an die Juden‘.

Aus dem Gesagten dürfte hinreichend deutlich geworden sein, dass diejenigen Elemente in den Briefen, die den Verdacht einer christlichen Fälschung nahelegen, in ihrer Gesamtheit keiner der in Frage kommenden Gruppen eindeutig zuzuordnen sind. Auch die übertrieben häufige Betonung, die Sekte hinge „der reinen lutherischen Lehre“ an, lässt wohl kaum eine solche Zuordnung zu, sondern mutet eher wie der allzu offensichtliche Versuch an, das Wohlwollen des lutherischen Pfarrers zu gewinnen.<sup>105</sup> Die Briefe bezeugen jedoch wiederholt Verbindungen mit christlichen Kreisen. So scheinen die Briefschreiber grossen Wert darauf zu legen, dass Rabbi Jonathan die Taufe durch einen dazu befähigten christlichen Geistlichen, jenen „Herrn Maysinger“, empfängt. Später wird nicht nur seine Lehrautorität, sondern offenbar auch seine Befähigung, das Sakrament des Heiligen Abendmahls zu spenden, auf die theologische Ausbildung durch jenen „Diaconus Stephanus“ und die Ordination durch ihn und zwei weitere Christen begründet. Auch hierbei kann es sich natürlich um eine reine Fiktion handeln, die nur dazu dient, dem Pfarrer Burgmann gegenüber die Legitimität der „Kirche in Israel“ zu erweisen. Die namentliche Erwähnung beteiligter Personen und die Komplexität der Erzählung machen jedoch einen gewissen Bezug zur Realität wahrscheinlich.<sup>106</sup>

Darüber hinaus sind es Johann Gustav Burgmanns Beziehungen zu der Amsterdamer Gruppe selbst, die über das Wechseln von Briefen hinausgehen. So wird in einem Brief berichtet, dass einer der Brüder nach langer Krankheit in der Gewissheit, in Gnade angenommen zu sein, gestorben sei, und es wird Burgmann versichert,

„daß auch Sie ihm keinen geringen seegen verschafft haben, er hat ihnen verschiedene mahlen predigen gehöret, und absonderlich an weyhnachts tage, er hat ihnen bis in die letzte minut auf sein gemüth gehabt, und uns in ihr nahme zu geruffen, Brüder seyet getröst! fröhlich! euch ist ein Heilland gebohren! wie waltet mein bluth für freude (so waren noch seine letzte worte) wenn ich einstens in der Ewigkeit mein geseegneten B[urg]m[an]n sehen werde, und ihm zu ruffen werde, siehe du hast ein heilliches feuer in mich erreget du hast freuden thranen aus meine augen gezogen!, du hast mich getröstet! du hast mir gesaget, dir, mir, und all[en] zu hörer, euch ist Ein Heilland gebohren!“<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Y. LIEBES, *סוד האמונה השבתאית*, S. 218.

<sup>106</sup> Die Identität der genannten Christen ist ungeklärt. Y. LIEBES, *סוד האמונה השבתאית*, S. 229 vermutet, dass sich hinter „Stephanus“ Stephan Schultze verbergen könnte. Er teilt S. 426 Anm. 79 weiter mit, dass Sid Leiman jenen „Michaelus“, mit dem nach der Erzählung Rabbi Jonathan in Hamburg in Verbindung gestanden habe, als den Prediger und Orientalisten Christian Benedikt Michaelis (1680–1764) identifizieren zu können glaubt. Diese Identifikation beruhe auf von ihm entdeckten Dokumenten, die eine Verbindung zwischen Michaelis und Jonathan Eibeschütz belegten.

<sup>107</sup> UA R.16.6.1, S. 2 [ב].

Burgmann hatte nach Angaben seines Biographen Pieper während seines ersten Aufenthalts als Missionar des *Institutum Judaicum* in London Weihnachten 1764 in der Savoy-St.-Marienkirche eine Predigt gehalten zum Thema „Euch ist heute der Heiland geboren“. Während er gesprochen habe, sei ihm ein Jude aufgefallen, der an der Kirchentür stehend seiner Predigt gelauscht habe. Diesem habe er zugerufen: „Und auch dir, du Sohn Abrahams, der du ferne stehst, ist heute der Heiland geboren!“<sup>108</sup> Es ist durchaus vorstellbar, dass der in dem Brief erwähnte Verstorbene tatsächlich eben jener „Sohn Abrahams“ an der Kirchentür war. Überaus suspekt wird diese Episode jedoch, wenn man den ‚Bericht‘ liest, den Pieper, der als Nachfahre Burgmanns offenbar Zugang zu Originaldokumenten hatte,<sup>109</sup> folgen lässt. Im Jahre 1766, als Burgmann Pfarrer in Essen war, sei er von einem Juden aus Amsterdam aufgesucht worden, der ihm berichtete, dass sein verstorbener Vater ihm noch auf dem Sterbebett anvertraut habe, seit langem im Glauben an den Heiland Jesus von Nazareth gelebt zu haben, ein Glaube, der einst durch eben jene Predigt und den Zuruf Burgmanns in ihm geweckt worden sei. Einige Zeit später habe der Sohn im Schlaf eine Stimme gehört, die ihm befohlen habe, zu Burgmann nach Essen zu gehen; er werde dort einen anderen Juden antreffen, der aus demselben Grund zu dem Pfarrer kommen werde. Tatsächlich habe in diesem Moment ein zweiter Jude aus Hamburg an Burgmanns Tür geklopft, der ebenfalls aufgrund eines Traumgesichts die Reise angetreten habe. Der Pfarrer habe seine Besucher dann katechisiert und mit ihnen gemeinsam gebetet, worauf diese ihn bekehrt verlassen hätten. Ob sie sich später hätten taufen lassen, sei nicht bekannt.<sup>110</sup> Selbst wenn man annähme, dass Pieper irrtümlich diese Episode in die Essener Zeit Burgmanns datiert, sie vielmehr in die späten 70er oder die 80er Jahre gehört, als Burgmann in Mühlheim das Pfarramt innehatte, der Amsterdamer Jude also der Sohn jenes Sektenmitgliedes sein könnte, dessen Tod in dem zitierten Brief vermeldet wird, fallen doch die Ähnlichkeiten mit der Gründungslegende der Sekte ins Auge: In beiden Fällen brechen Personen aufgrund von Stimmen und Traumgesichten zu einem bestimmten Ort auf, treffen wunderbarerweise zur selben Stunde an diesem ein und bekehren sich nach gemeinsamem Gebet. Der Hintergrund dieser Ungereimtheiten bleibt vorerst ungeklärt.

<sup>108</sup> G. W. PIEPER, *Züge aus dem Leben*, S. 18. Diese Begebenheit wird weder in den in J. I. BEYER, *Fortgesetzte Nachricht* 2, S. 77–78 [24. – 27. 12. 1664] veröffentlichten Tagebuchauszügen Burgmanns noch in denen seines Mitreisenden Meuter (ebenda S. 152 [19. – 31. 12. 1664]) erwähnt.

<sup>109</sup> F. DELITZSCH, Wunderbare Ereignisse aus dem Leben Johann Gustav Burgmanns, in: *Saat auf Hoffnung* 14 (1877), S. 197 Anm. [ohne Zählung].

<sup>110</sup> G. W. PIEPER, *Züge aus dem Leben*, S. 18–19.



Es bleibt die Frage zu stellen, ob das detaillierte Wissen über das zeitgenössische Judentum, über Kabbala und die sabbatianische Bewegung, über das die Briefschreiber verfügen, Christen überhaupt zugänglich war, so dass eine Fälschung der Briefe denkbar wäre.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Behauptung, Rabbi Jonathan Eibeschütz hänge insgeheim dem Christentum an, in der christlichen Öffentlichkeit seit den 50er Jahren lebhaft diskutiert wurde. Eibeschütz war bekanntermaßen seit seiner Ernennung zum Oberrabbiner der *Dreigemeinden* einer Kampagne seitens seines Widersachers Rabbi Jakob Emden (1697–1776) und dessen Anhängern ausgesetzt, die ihn des Kryptosabbatianismus beschuldigten. Die als „Altonaer Amulettenstreit“ in die Geschichte eingegangene Auseinandersetzung schlug so hohe Wellen, dass die jüdische Gemeinde sich gezwungen sah, an den dänischen König zu appellieren, er möge den Streit schlichten. In der Folge entstand eine Reihe von Gutachten christlicher Theologen, die Eibeschütz Rechtgläubigkeit attestierten, und es entspann sich eine breite Mediendebatte, in der unter anderem auch die Verbindungen Eibeschütz' mit Chaion zur Sprache kamen.<sup>111</sup> 1756 erschien ein Buch von David Friedrich Megerlin, in dem dieser die Argumente der Gegner Eibeschütz' zwar widerlegt, ihn nun aber überführt zu haben meint, dass er

„ein verborgener Christ seye, und es mit der Christen Meßia halte, als ein guter Cabbalist im Hertzen; ob er gleich aus Forcht, äusserlich gezwungener Rabbanit und Talmudist sich ietzo zu bezeugen scheint“.<sup>112</sup>

Das publizistische Echo des „Amulettenstreits“ scheint also geeignet, den Erfinder einer kryptochristlichen Sekte inspiriert zu haben. Nur eine eingehende (bislang nicht vorliegende) Analyse aller Gutachten, Streitschriften, Rezensionen und Artikel, die sich mit der Angelegenheit befassten, kann Klarheit darüber schaffen, ob die in den Briefen enthaltenen Informationen

<sup>111</sup> J. DOKTÓR, Karl Anton: Die kurze aber stürmische akademische Karriere eines Schülers des Jonathan Eibeschütz, in: M. VOIGTS, *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl E. Grözinger zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2002, S. 145–157. Zu zweien der Gutachten vgl. U. ARNOLDI, *Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz*, Berlin 1993, S. 156–172.

<sup>112</sup> D. F. MEGERLIN, *Geheime Zeugnisse, vor die Wahrheit der Christlichen Religion, aus vier und zwanzig neuen und seltenen Jüdischen Amuleten, oder Anhäng-Zetteln gezogen welche, samt dabey stehenden Siglen oder Davids-Schilden, nach Cabbalistischen Reglen aufgeschlossen, in eine allen faßliche teutsche Übersetzung gebracht, und mit nöthigen und erbaulichen Anmerckungen versehen worden zu Rettung der Ehre des Christlichen Lehr-Begriffs, von der H. H. Dreyeinigkeit, und dem Königreich Jesu Christi, wider die neueste Jüdische Einwendungen [...] aus Rabbinischen, theils noch unbekannten, allerneuesten Schrifften entdeckt*, Franckfurt, Leipzig 1756, Vorrede, zitiert nach J. DOKTÓR, Karl Anton, S. 151–152.

aus nichtjüdischen Quellen stammen können. Sowohl Liebes als auch Maciejko machen auf eine Reihe von Einzelheiten in den Briefen aufmerksam – kaum bekannte Gestalten der sabbatianischen Bewegung oder die Eibeschütz zugeschriebene trinitarische Formel –, deren Kenntnis nicht auf ausserjüdische Quellen zurückgehen könne. Liebes schliesst daraus, dass die Sekte ihren Ursprung in der sabbatianischen Bewegung habe; für Maciejko belegen diese Informationen, dass der oder die Verfasser der Briefe in Kontakt mit Sabbatianern gestanden haben müssen.<sup>113</sup>

Ausserdem ist die Frage zu klären, warum die in den Briefen enthaltenen Informationen über die späteren Jahre von Eibeschütz so überaus lückenhaft sind. Sein Rabbinat in Metz ist mit keinem Wort erwähnt, und die bis zu seinem Tod 1764 andauernden Auseinandersetzungen mit Jakob Emden, die die Öffentlichkeit anhaltend beschäftigten, erscheinen in einem Nebensatz zusammengefasst:

„Sie werden auf balde errathen Könen warum rabbi Jehonathan nach Hamburg zum oberrabbiner berufen worden ist, da er in seinem [ersten] dortige aufenthalt viele seelen bekehrt hat, die da glaubten daß er in seine älter weit mehr seegen haben wird, allein vergebens, satan der die feder des R. Emden führte hat sehr viele schaadten dabey gethan“.<sup>114</sup>

Liebes folgert, eine „solche Darstellung“ passe „zu einem Anhänger, der seine Kenntnisse aus der Tradition bezog und während der Zeit des Streits von seinem Idol getrennt war, und nicht zu einem aufmerksamen gegnerischen Fälscher“.<sup>115</sup>

Alle bisher für die Forschung ausgewerteten Quellen bezeugen nur eine ausgesprochen oberflächliche Kenntnis des Sabbatianismus in missionarischen Kreisen. Nicht selten wurde ein messianisches Bekenntnis seitens jüdischer Gruppen als christianisierend missverstanden, so dass im Einzelfall aus den Quellen oft nicht mehr zu ermitteln ist, ob von Judenchristen oder Sabbatianern die Rede ist.<sup>116</sup> Für die Jahre 1730–1740 können die hand-

<sup>113</sup> Y. LIEBES, *סוד האמונה השבתאית*, passim; P. MACIEJKO, *Christian Elements*.

<sup>114</sup> UA R.16.6.2, S. 8. Vgl. G. DALMAN, *Dokumente*, S. 26.

<sup>115</sup> Y. LIEBES, *סוד האמונה השבתאית*, S. 217.

<sup>116</sup> Vgl. die bei P. MACIEJKO, *Christian Elements*, besprochenen Begegnungen des Konvertiten Benjamin David Kirchhof, der 1758 in Polen offenbar mit Frankisten zusammentraf. Vgl. J. DOKTÓR, *Kryptochilasten und Kryptosabbatianer*; J. DOKTÓR, *Zur Frage der Kryptochristen in den Tagebüchern der Missionare aus Halle*, in: A. DROST-ABGARJAN/J. TUBACH (ed.), *Sprache, Mythen, Mythizismen. Festschrift für Walter Beltz zum 65. Geburtstag am 25. April 2000*. Band I, Halle, 2004 (= *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 32), S. 101–111; C. DITHMAR, *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung*, S. 104–108.127–129.204–206. Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang dürfte ein Brief sein, von dem sich drei



schriftlich erhaltenen Tagebücher der Halleschen Missionare Auskunft darüber geben, ob man im Umkreis des *Institutum Judaicum* ein halbwegs klares Bild der sabbatianischen Aktivitäten gewonnen hatte.<sup>117</sup> Aber auch die Archivalien der Herrnhuter Judenmission sind zum grossen Teil unediert und unter dem Aspekt der Begegnung mit dem Sabbatianismus bislang nur unzulänglich ausgewertet.<sup>118</sup> Wie weit die Kenntnis der Kabbala in den Kreisen der Judenmissionare ging, bedarf ebenfalls der Klärung.<sup>119</sup>

Abschriften im Archiv der Brüdergemeine in Herrnhut befinden (UA R.16.2.2a; b; c: *Copia* [2c: *Abschrift*] *eines briefes an den H[erzog]l[ichen] Presidenten von Loen* [von Leopold Immanuel Jacob de Dort, 5. 11. 1753] und der kürzlich (leider nicht ganz fehlerfrei) ediert wurde: J. DOKTÓR, *Doniesienie o żydowskich heretykach z połowy XVIII wieku*, in: *Kwartalnik historii żydów* (*Jewish History Quarterly*) 4 [208] (2003), S. 589–591.

<sup>117</sup> Die Journale der Missionare, die auch nach 1740 regelmässig in Halle eingingen, sind bedauerlicherweise verschollen und wurden nur in Auszügen und mit codierten Orts- und Personennamen in den Periodika des *Institutum* veröffentlicht – vgl. T. MÜLLER, *Die Archivalien zu J. H. Callenberg und dem Institutum Judaicum*, in: E. GOODMAN-THAU / W. BELTZ (ed.), *Von Halle nach Jerusalem*, S. 24–44.

<sup>118</sup> Vgl. etwa das Kapitel „Suche nach Verwirklichungen im häretischen Judentum“ bei C. DITHMAR, *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung*, S. 199–209. Ihre Arbeit ist leider überaus unzuverlässig und, insbesondere was die Ausführungen zum Sabbatianismus betrifft, oberflächlich.

<sup>119</sup> Dass man sich in Herrnhut mit Kabbala befasste, beweist ein (offenbar unvollständiges) deutschsprachiges Manuskript, vielleicht die Abschrift eines gedruckten Werkes (im 18. Jahrhundert in Herrnhut eine durchaus übliche Praxis), das 63 Quart-Seiten umfasst und folgende Kapitel enthält: „Einleitung von der Kabbala überhaupt.“, S. 1–5; „Der Theoretischen Kabbala Erste Abtheilung. Von Gott, und der ersten Einrichtung aller Dinge. Cap. I. Von dem unendlichen Gott, u. der ersten unendlichen Welt, so die Bekleidung Gottes, oder die Welt der Bekleidung genennet wird.“, S. 5–19; „Cap. II. Von der anderen Aensophischen Welt, so der erste Welt-Platz und Cirkel des göttl Glanzes genennet wird.“, S. 19–24; „Cap. III. Von dem Adam Kadmon, oder dem verborgenen aensophischen Ur-Menschen, und Gott-Menschen.“, S. 24–36; „Cap. IV. Von den Lichtern und Welten, so durch den Adam Kadmon hervorgebracht worden u. von der ersten Welt endlicher Dinge.“, S. 36–63.

Einige Kenntnis beweist auch der Missionar Meuter in der christlich-kabbalistischen Argumentation, die er im Gespräch mit einem Rabbi Steinhardt in Fürth 1769 gebrauchte: „Josua glaubte nur einen GOtt, aber schelosche panim baelohim (3 Personen in GOtt).“ Jos 24,19 auslegend, sagt Meuter: „Er hat aber seine Ursachen, wenn er sagt: ki elohim kedoshim hu, und nicht ki elohim kedosh hu. Dies zeigt den schillus an, und ist das, was Jesaias sagt: kadosch, kadosch, kadosch adonoi Zebaoth [. . .] Hu zeigt an, daß nur ein GOtt, und kedoshim, daß drey Personen ponim oder Angesichter in dem einigen wahren GOtt sind. Ist eben das, was Israel täglich bekennet: Schema Isroel, adonai elohenu, adonai echad. Da liegt der schillus deutlich; es könnte nicht deutlicher seyn.“ – J. I. BEYER, *Fortgesetzte Nachricht* 4 (1780), S. 167–168; ähnlich 5 (1781), S. 39.

Bekanntermassen entwickelten sabbatianische Kreise infolge des Übertritts des Messias Sabbatai Zwi zum Islam eine synkretistische Ideologie, die die Nachfolge der Gläubigen in die Apostasie als heilsnotwendig erachtete. Die bekanntesten Vertreter dieser Ideologie waren die Sekte der Dönme im osmanischen Reich, deren Angehörige kryptosabbatianische Muslime waren<sup>120</sup> und die Anhänger Jakob Franks, die ihrem Messias in seiner „Konversion“ zum katholischen Christentum folgten.<sup>121</sup> Liebes stellt lapidar fest, die judenchristliche Sekte der Briefschreiber bilde „den gegensätzlichen Pol zu den Anhängern des Jakob Frank“ indem sie, nicht wie diese „das Christentum offiziell annahmen, wobei sie es innerlich verabscheuten“,<sup>122</sup> sondern ‚heimlich konvertierten‘, aber äusserlich Juden blieben.<sup>123</sup> Eine breite Erörterung der Frage, ob die synkretistische Tendenz im Sabbatianismus eine solche kryptochristliche Sekte hervorzubringen vermochte und ob es weitere Zeugnisse für die Existenz von Kryptochristen im 18. Jahrhundert gibt, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen und ohne ein weiteres Quellenstudium über Mutmassungen auch nicht hinausgelangen.

Ob diese Sekte heimlicher Apostaten tatsächlich existierte oder die Erfindung ausserordentlich gut informierter und geschickter Fälscher war, bleibt eine offene Frage. Unabhängig von ihrer Beantwortung aber können die Briefe im Archiv der Brüderunität als Belege für einen engeren Zusammenhang von häretischem Judentum und protestantischer Judenmission gelten. Wie immer das Verhältnis von Fiktion und Wirklichkeit in diesen Briefen zu bestimmen ist, ein solcher Zusammenhang ist in jedem Fall vorausgesetzt und muss ‚informierten Kreisen‘ plausibel erschienen sein. Eine Auswertung dieser und zusätzlicher Quellen zur genauen Bestimmung dieses Zusammenhangs wird einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der komplexen Beziehungen zwischen Juden und Christen im beginnenden Aufklärungszeitalter leisten.

<sup>120</sup> Vgl. G. SCHOLEM, *Kabbalah*, S. 327–332.

<sup>121</sup> Vgl. G. SCHOLEM, *Kabbalah*, S. 287–309.

<sup>122</sup> Y. LIEBES, *סוד האמונה השבתאית*, S. 213.

<sup>123</sup> Ein möglicher Hinweis auf einen Zusammenhang mit dem Frankismus findet sich in den einleitenden Bemerkungen eines der Briefe: „vielle sind untreu worden und haben ihre taufe verläugned sich durchs weltliche und satan verführen lassen und sich effentlich zum catholiken begeben“ (UA R.16.6.1, S. 1 [א]. Vgl. G. DALMAN, *Dokumente*, S. 34). Y. LIEBES, *סוד האמונה השבתאית*, S. 220 vermutet, dass die Briefschreiber hier auf den Übertritt einiger frankistischer Familien in Brünn im Jahre 1773 anspielen.