

**GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER**

Der leidende Messias in der jüdischen Literatur

# Der leidende Messias in der jüdischen Literatur

von Gabrielle Oberhänsli-Widmer\*

Der Messias als überragende Erlöserfigur im Judentum ist nicht der leidende Messias, sondern vielmehr der strahlende, souveräne Messias. Ihn meint Maimonides im zwölften seiner 13 Glaubensartikel, die im täglichen Morgengebet zum Credo werden mit den Worten: "Ich glaube mit vollkommenem Glauben an die Ankunft des Messias, und wenn er auch zögert, trotzdem hoffe ich täglich auf ihn, dass er kommen wird." Dieser *Maschiach ben David*, der Messias aus dem Hause David, stellt die Projektionsfigur zahlloser Superlative dar: vollendeter König, Retter, Richter, Toragelehrter, Garant sozialer Gerechtigkeit und idealer Lebensbedingungen für Israel und die Völker. Seine Ämterkumulation verdankt dieser Messias zweifellos der jahrtausendelangen Diasporasituation des jüdischen Volkes, denn je enger, armseliger und grausamer die historische Realität war, umso strahlender die messianische Hoffnung (G. Scholem). Und dennoch erschöpfen sich die jüdischen Messiasvorstellungen gerade nicht im Idyllischen, sondern schildern gleichermassen die tiefsten Abgründe menschlicher Existenz. So spaltet sich bereits in biblischer Zeit das Messiasbild, und im 1./2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung taucht im rabbinisch-talmudischen Schrifttum eine zweite Messiasfigur auf. Dies ist eben der leidende Messias. Er aber entstammt nicht David, sondern Josef. Er ist der *Maschiach ben Joseph*. Ganz ungleich weniger populär als der strahlende Messias ben David und nur in relativ wenigen Texten aufgenommen, bleibt doch die Erinnerung an den leidenden Messias ben Josef über die Jahrhunderte in den verschiedensten Zweigen jüdischer Literatur wach, in hebräischen, aramäischen und jiddischen Texten. Die Entstehung, die talmudischen Vorstellungen zum Messias ben Josef, ihre Rezeption und das tragische Verschwinden dieses leidenden Messias möchte ich im folgenden vorstellen. Denn viel deutlicher als der unnahbar souveräne Messias ben David zeigt die Gestalt des leidenden Messias die Problematik der jüdischen Messiasvorstellungen, ihre Grössen, doch ebenso ihre Gefahren. Dabei stellt der literarische Lebensweg des Messias ben Josef ein Stück Literatur- und Mentalitätsgeschichte dar, ist doch der leidende Messias über weite Strecken ein Schicksalsgenosse des jüdischen Volkes.

Um die literarische Geburt des Messias ben Josef zu fassen, muss ich vorerst auf die Hebräische Bibel zurückgreifen. Im biblischen Hebräisch dient der Begriff *Maschiach*, d.h. "Gesalbter", hauptsächlich als Königstitel und bezieht sich insbesondere auf judäische Könige in der Folge Davids am Jerusalemer Tempel-

---

\* PD Dr. Gabrielle Oberhänsli-Widmer ist Privatdozentin für Religionsgeschichte des Judentums und Lehrbeauftragte für Hebräisch an der Universität Zürich; Mühlehal-denstr. 60, CH - 8953 Dietikon, Schweiz. Der vorliegende Aufsatz ist die leicht überarbeitete Fassung ihrer Antrittsvorlesung an der Universität Zürich vom 16. 6. 1997.

hof. In späteren biblischen Texten kann *Maschiach* auch andere Grössen bezeichnen, wie den Hohenpriester, die Erzväter oder selbst einen Nicht-Israeliten wie den Perserkönig Kyros. Die Vorstellungen über einen endzeitlichen Erlöser, das also, was wir landläufig oder eben nach-alttestamentlich als *Messias* verstehen, wächst in der Hebräischen Bibel unter anderen Bezeichnungen wie beispielsweise unter *Immanuel* (d.h. "mit uns ist Gott"), unter *Friedefürst* oder *göttlicher Held* – all diese Epitheta entnehme ich dem Jesajabuch, genauer und historisch-kritisch betrachtet Protojesaja, dem Propheten aus dem 8. Jahrhundert v.d.Z. Dieser vorexilische Prophet ist es wahrscheinlich auch – die Datierungen sind umstritten –, der im 11. Kapitel des Jesajabuches zahlreiche Aspekte eines strahlenden, zukünftigen Erlösers zusammenfügt. Der dort beschriebene Spross aus dem Hause David ist vollkommener Herrscher und Richter, Träger von Weisheit und göttlichem Geist, Schutzherr der Bedürftigen und Gegenspieler der Gottlosen. Das heisst, dass dieser Text, der Anfang von Jesaja 11, direkt im klassischen-jüdischen Konzept des Messias ben David, des strahlenden Messias, mündet. Solche Bilder eines ungebrochen souveränen Messias, die Protojesaja mit andern frühen Propheten teilt, bleiben somit weit über das biblische Zeitalter hinaus lebendig. Doch sie erfahren mit dem babylonischen Exil eine Erschütterung. Mit der katastrophalen Erfahrung von 587 v.d.Z., mit der Zerstörung von Eigenstaatlichkeit und Tempelkult sowie der Deportation der Bevölkerung schleichen sich auch dunkle Züge ins Messiasbild, als ob diese fiktive Rettergestalt das Schicksal Judas teilen würde. Namentlich Deuterjesaja, der Verfasser von Jesaja Kapitel 40-55, der Prophet aus der Mitte des 6. Jahrhunderts v.d.Z., welcher im babylonischen Exil gewirkt hat, schreibt dem zukünftigen Erwählten des Herrn völlig neue Züge zu. Will man den sogenannten Gottesknechtliedern messianische Implikationen zugestehen – was christliche und jüdische Rezeption tun –, so erfährt der Messias neu auch das Leiden, wie es beispielsweise Jesaja 53, 4.5 ausdrückt:

“Unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich genommen; wir aber dachten, er sei gestraft, von Gott geschlagen und geplagt. Und er war doch durchbohrt um unseres Vergehens, zermalmt um unserer Sünden willen; die Strafe lag auf ihm zu unserem Wohlergehen, und durch seine Wunde sind wir geheilt.”

Mit solchen Aussagen wird mithin in exilisch-nachexilischer Zeit die intakte vorexilische Messiasgestalt gebrochen, und diese Gebrochenheit weitet sich in den folgenden Jahrhunderten zunehmend zur Spaltung aus. Ausformung und Gründe dieser Spaltung können dabei ganz verschieden sein. Im folgenden seien dazu ein paar Illustrationen genannt. Der ebenfalls nachexilische Prophet Sacharja sieht in seinen Visionen *zwei* historische Persönlichkeiten als Messiasfiguren, den damaligen Statthalter Judas, Serubbabel, und den Hohenpriester Jehoschua. Auf diese Weise verbindet Sacharja die alte Idee des Königsmessianismus mit den priesterlichen Anliegen. Weiter teilt die an die Hebräische Bibel unmittelbar anschliessende apokalyptische Literatur die Idee einer Doppelregentschaft von Messias-König und Messias-Priester, so beispielsweise im *Testament der 12 Patriarchen*. Ebenso setzt die Qumran-Gemeinde dem königlichen Messias aus Israel einen priesterlichen Messias aus Aaron zur Seite (1 QS

IX,9-12<sup>1</sup>), wahrscheinlich nicht zuletzt, um gegen die Personalunion der hasmonäischen Herrscher in Jerusalem zu protestieren. Zeitlich bewegen wir uns mit diesen Texten im 1. Jahrhundert v. und n.d.Z. Und ohne das Neue Testament ins jüdische Schrifttum einzuverleiben, möchte ich hier doch auch die Spaltung der Christusfigur erwähnen. *Christos* ist ja nichts anderes als die griechische Übersetzung des hebräischen *Maschiach*, *Gesalbter*, und mit den zum Teil enttäuschten Messiaserwartungen in Jesus von Nazareth entsteht gleicherweise im neutestamentlichen Schrifttum der Gedanke des leidenden, gekreuzigten Christus gegenüber einem auferstandenen und einst wiederkommenden, triumphierenden Christus.

Vor diesem Hintergrund tritt nun der leidende Messias der talmudisch-rabbinischen Literatur auf, der Messias ben Josef.

Die älteste eindeutige Erwähnung des leidenden Messias ben Josef findet sich in einer kurzen Notiz des Talmud, genauer in Sukka 52a. Es ist eine Baraita, also eine Tradition, die aus mischnaitischer Zeit stammt, aber nicht Eingang in die Mischna gefunden hat. Der Text ist somit ins 1. oder 2. Jahrhundert n.d.Z. datierbar. Ganz harmlos beginnt er, gleichsam mit einem Märchenmotiv: Von Gott persönlich ermuntert, darf der Messias ben David einen Wunsch äussern. Doch anstatt einer märchenhaften Wunschformulierung erfolgt ein brutaler Schnitt, denn der Messias ben David sieht sich plötzlich mit einer Tötungsszene konfrontiert. Hier die Übersetzung der hebräischen Passage:

“Wenn er (d.i. der Messias ben David) sieht, dass der Messias ben Josef getötet wird, sagt er: Herr der Welt, ich bitte dich nur um mein Leben.”

Der Text schliesst mit der Zusicherung Gottes, diese Bitte zu erhören. Nur lückenhafte Information liefert diese talmudische Notiz – einen erschlagenen Messias, der dem endzeitlichen Messias vorausgeht –, doch eben aufgrund der nicht ausgeschriebenen Zusammenhänge wird Sukka 52a zur Wiege sämtlicher Adaptionen des getöteten Messias ben Josef, Adaptionen, welche die talmudische Skizze aufs Farbige ausmalen. Auf diese späteren Fassungen werde ich nachher zurückkommen.

Doch vorher ein zweiter Ausschnitt aus dem Talmud, der einen leidenden Messias nennt. Das Traktat Sanhedrin 98a erzählt – diesmal auf Aramäisch – die Legende vom Messias am Tore Roms. Nach den Rabbinennamen zu schliessen, datiert die Legende aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n.d.Z., ihr Inhalt ist folgender: R. Jehoschua trifft den Propheten Elija, der – wie in vielen andern rabbinischen Erzählungen – als Bote Gottes auf Erden umherstreift. R. Jehoschua fragt Elija nach dem ewigen Leben und nach dem Kommen des Messias. Der anschliessende Dialog lautet:

“Er (d.i. R. Jehoschua) sagte zu ihm (d.i. Elija): Wann kommt der Messias? Dieser antwortete: Geh, frag ihn selbst! – Und wo ist er? – Am Tore Roms. – Und wie erkennt man ihn? – Er sitzt unter den mit Krankheiten behafteten Armen. Alle übrigen binden ihre Wunden mit einem Male auf und verbinden sie wieder. Er aber bindet jede Wunde einzeln

1 und weitere Stellen, vgl. dazu Adam S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957.

auf und bindet jede einzeln zu, denn er denkt: Vielleicht werde ich verlangt, dann soll keine Verzögerung entstehen.”

Dies die Antwort Elijas. Daraufhin bricht R. Jehoschua nach Rom auf, spürt den Messias tatsächlich auf, fragt ihn nach seinem Kommen, kehrt ins Heilige Land zurück und trifft wiederum Elija. Hier das Ende der Geschichte, nochmals im Zitat:

“Er (d.i. R. Jehoschua) sagte zu ihm (d.i. Elija): Er (d.i. der Messias) hat mich belogen, denn er sagte mir, er werde heute kommen, doch er ist nicht gekommen. Da erwiderte er (d.i. Elija): Er hat es so gemeint: ‘Heute, wenn ihr auf seine Stimme hören werdet’ (Ps 95,7).”

Für den Fortgang der Argumentation möchte ich von den vielen nennenswerten Aspekten zu Sanhedrin 98a folgende drei Elemente hervorheben. 1) Der genannte Messias ist zwar nicht explizit der Messias ben Josef – der Ahnennamen fehlt an dieser Stelle –, doch auf jeden Fall ist er ein leidender Messias. Aus der Stadt ausgeschlossen, weil er am Stadttor unter den Kranken. In seinem Kommentar zur vorliegenden Stelle verschärft Raschi das Bild dahingehend, dass diese Kranken Aussätzige sind, d.h. der Inbegriff der Ausgestossenen überhaupt. Zudem bringt Raschi den Messias am Tore Roms explizit mit Jesaja 53 in Verbindung, der oben zitierten Passage vom leidenden Gottesknecht. 2) Räumlich und zeitlich ist der Messias in erstaunlich unmittelbarer Nähe: nicht in einer entlegenen Galaxie in einem endzeitlichen Äon, sondern jetzt und hier auf Erden, nur eine Schiffsreise entfernt. Sein Kommen kann sogar so unmittelbar einbrechen, dass es – mit dem talmudischen Bild gesprochen – nicht einmal mehr reicht, mehr als *eine* Wunde zu verbinden. 3) Der Grund dafür, dass der Messias dennoch ausbleibt, ist Israels Schuld. Der Messias kommt wohl heute, doch nur “wenn ihr auf seine Stimme hört” – das impliziert der abschliessende Satz Elijas, welcher mit dem Zitat von Psalm 95,7 einen Schriftbeweis darstellt.

Das Auftreten eines zweiten, leidenden Messias ben Josef im jüdischen Schrifttum des 1. oder 2. Jahrhunderts n.d.Z. hat natürlich verschiedene Deutungen erfahren. Drei Erklärungsmodelle werde ich im folgenden kurz umreißen, bevor ich meine eigene These vorstelle.

1) Da ist zunächst die exegetische Deutung, welche den leidenden Messias ben Josef aus einzelnen alttestamentlichen Stellen ableiten will. Dieser Ansatz ist teilweise mit christlichen Implikationen durchsetzt, denn tatsächlich ist ja die Parallele zu Jesus frappant: Auch im Neuen Testament ist Christus, der Messias, ein Leidender und zudem ein Sohn Josefs, des Zimmermanns. Schon die ersten Christen haben versucht, den getöteten Christus aus verschiedenen alttestamentlichen Versen her zu verstehen, und dieselbe Argumentation wird zum Teil auf den rabbinischen Messias ben Josef übertragen. Neben den jesajanischen Gottesknechtliedern dient dabei als Schriftbeweis insbesondere Sacharja 12,10, wo es in einer Vision über die Erlösung Jerusalems heisst:

“Und sie (d.i. das Haus David und die Bewohner Jerusalems) werden hinschauen auf ihn, den sie durchbohrt haben und um ihn klagen ...”<sup>2</sup>

2 J. Drummond, *The Jewish Messiah, A Critical History of the Messianic Idea among the Jews from the Rise of the Maccabees to the Closing of the Talmud*, London 1877,

Ein weiterer Paratext ist in diesem Zusammenhang Daniel 9,26, eine Weissagung über die letzten 70 Jahre vor dem eschatologischen Ende:

“Und nach den 62 Wochen wird ein Gesalbter ausgerottet sein.”

Daneben werden für diese These alttestamentlicher Ableitung noch einige textkritisch schwierige Passagen herangezogen, in die man – wie immer – alles Mögliche hineinlegen kann, solche Stellen sind Genesis 49,10 oder Deuteronomium 33,17<sup>3</sup>. Unter die Verfechter der exegetischen Erklärung reihen sich bis ins 19. und 20. Jahrhundert etliche Autoritäten, unter ihnen auch H. L. Strack und P. Billerbeck<sup>4</sup>. Dennoch ist die These problematisch: Ruft ein Bibelvers wirklich plötzlich einen neuen Gedanken hervor, ist es nicht vielmehr so, dass der neue Gedanke biblisch belegt und unterstützt wird? Oder anders gesagt: Ist es, anstatt nach dem sehr vagen Ursprung eines leidenden Messias in alttestamentlicher Zeit zu suchen, nicht viel wichtiger zu fragen, *wieso* diese Figur um die Zeitenwende plötzlich in Christentum und Judentum auftaucht? Was zudem den Beinamen *Sohn Josefs* angeht, so ist er im rabbinischen Schrifttum kaum im Zusammenhang mit Christus zu sehen, sondern vielmehr in einem innerjüdischen Zusammenhang. Josef ist der Vater der beiden Nordstämme Ephraim und Manasse und steht hier wahrscheinlich stellvertretend für die zehn Nordstämme. Diese wurden durch die assyrische Eroberung 722 v.d.Z. aufgegeben und gelten seitdem als verschollen. Mit einem Repräsentanten aus dem Hause Josef hätten indes auch diese verlorenen zehn Stämme Anteil am messianischen Geschehen, währenddem der souveräne Erlöser, der Messias ben David, einen Repräsentanten des Südreichs darstellt<sup>5</sup>.

2) Ein weiterer Erklärungsversuch sieht die Aufspaltung in einen leidenden Messias ben Josef und einen triumphierenden Messias ben David in den zeitgeschichtlichen Umständen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Die hellenistisch-römische Epoche war im historischen Israel bekanntlich geprägt von verschiedenen religiösen Gruppierungen, die mehr oder weniger virulente messianische Erwartungen hegten. Einige Wissenschaftler wie J. Hamburger<sup>6</sup>, V. Aptowitzer<sup>7</sup> und L. Ginzberg<sup>8</sup> haben nun versucht, die Figur des Messias ben Josef als

---

357; A. Wuensche, “*Jisure ha-masiah*” oder “*Die Leiden des Messias*”, Leipzig 1870, 110.

- 3 G. H. Dalman, *Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Berlin 1888.
- 4 H. L. Strack/ P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1924/1928, Vol. II, 293f.
- 5 D. Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei*, Florenz 1874.
- 6 J. Hamburger, *Realenzyklopädie des Judentums*, Strelitz i.M. 1896, Vol. I, 745ff; Vol. II, 765ff.
- 7 V. Aptowitzer, *Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum*, Wien 1927, 108ff.
- 8 L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Breslau 1914, Vol. XXII, 416f; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1947, Vol. VI, 8.

politische Symbolfigur in bestimmte Herrschaftsansprüche einzubinden. Insbesondere J. Levy<sup>9</sup> und J. Hamburger beziehen die Aufspaltung der Messiasfigur auf das tragische Ende des dritten jüdisch-römischen Krieges 132-135 n.d.Z., denn in der Bar-Kochba-Revolte stirbt der charismatische Bar Kochba, welcher gemäss der Tradition von R. Aqiva als *der* Messais ausgerufen worden war. Laut J. Levy und J. Hamburger wäre das gespaltene Messiasbild mithin ein Auffangmodell enttäuschter messianischer Hoffnungen im Sinn von: Der Erlöser ist zwar tot, doch ihm wird der zweite, endgültige Erlöser folgen. Solche zeitgeschichtlichen Erklärungsversuche sind teilweise einleuchtend, das Modell Levy/Hamburger könnte auch auf das Neue Testament bezogen werden, und zudem fällt die Bar-Kochba-Revolte zeitlich ziemlich genau mit Sukka 52a zusammen, der ersten talmudischen Nennung des Messias ben Josef. Dennoch muss man dagegen einwenden, dass Bar Kochba in der talmudischen Literatur ausserordentlich schlecht wegkommt – die Rabbinen benennen ihn kurzerhand von Bar Kochba, “Sternensohn”, in Bar Kosiba, “Lügensohn”, um. Von daher hat er kaum die anrührende Figur des leidenden Messias ben Josef inspiriert. Soweit die zeitgeschichtlichen Erklärungen.

3) Eine letzte religionspsychologische Erklärung möchte ich nur kurz streifen. Der Zürcher Psychiater und Analytiker Siegmund Hurwitz hat 1958 eine bemerkenswerte Studie mit dem Titel *Die Gestalt des sterbenden Messias*<sup>10</sup> verfasst, in welcher er die Spaltung des Messiasbildes jungianisch als Spaltung eines Archetypenbildes sieht, parallel zur Spaltung des Gottesbildes, die namentlich um die Zeitenwende einsetzt mit der Polarisierung “Gott - Satan”.

Alle drei Erklärungsmodelle – exegetische, zeitgeschichtliche und tiefenpsychologische – enthalten zweifellos richtige Überlegungen, doch sie tragen dem Gesamtbild rabbinischer Messiasvorstellungen nicht Rechnung. Gegen solche isolierende Betrachtungen möchte ich nun versuchen, den leidenden Messias im *Kontext* des talmudischen Schrifttums zu deuten, und da ergibt sich zwangsläufig die folgende These: Der leidende Messias ben Josef ist das Symptom einer messianischen Katastrophentheorie. Diese These basiert auf folgender Argumentation.

Wohl standen die alttestamentlichen Messias-Prophetien bereits in enger Verbindung mit der Apokalypse. Der fundamentalen Erlösung ging ein letztes Einbrechen von Chaos voraus, der sogenannte *Tag des Herrn*. Doch hielten sich in der Hebräischen Bibel Unheils- und Heilsvisionen noch die Waage, so verschiebt sich das Szenario bei den Rabbinen zum absoluten Desaster. Der rettende Messias ben David leuchtet zwar weiterhin am fernen Horizont, doch ausgemalt wird das, was vor seinem Kommen steht. Am besten kann man das mit dem Stichwort der *‘Iqvot ha-Maschiach* fassen, den schmerzvollen “Fussspuren des Messias”. Die Verlagerung von der Hebräischen Bibel zu den spätantiken Rabbi-

---

9 J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig 1876/1889, Vol. III, 270-272.

10 S. Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalypik*, Zürich 1958.

nen sind mit ganz einfachen Kategorien wie Zeit und Raum belegbar. So dehnt sich der alttestamentliche *Tag des Herrn* im Talmud zu Jahren und Jahrzehnten vormessianischen Leidens aus, und der biblische Endkampf um Jerusalem wächst rabbinisch zur kosmischen Schlacht. Hier ein paar Kostproben rabbinischer Messiasvorstellungen, um zu zeigen, in welchem Rahmen sich der leidende Messias ben Josef bewegt.

Erst das grösstmögliche Leid überhaupt kündigt den Messias an, im Midrasch Tehillim (zu Psalm 45,3) steht:

“Israel spricht zu Gott: Wann wirst du uns erlösen? Er antwortet. Wenn ihr auf die unterste Stufe gesunken seid, in *der* Stunde erlöse ich euch.”

Diese unterste Stufe bedeutet alle nur denkbaren Aspekte des Grauens: Schuld, Gerichte, Naturkatastrophen, Verfolgungen und immer wieder Kriege. Im Talmudtraktat Megilla 17b steht die repräsentative Aussage:

“Kriege sind der Beginn der Erlösung.”

An den Fussspuren des Messias haftet weiter der Zerfall jedweder ethischer Errungenschaften. Diese zählt die Mischna in Sota IX,14.15 sarkastisch exakt auf und beschreibt eine Welt pervertierter Werte, eine Welt von Sittenzerfall, Korruption und Inflation, von Orientierungs- und Religionslosigkeit.

“Wenn du eine Generation siehst, die mehr und mehr verkümmert, so warte auf den Messias,”

sagt R. Jochanan in Sanhedrin 98a und ergänzt:

“wenn du eine Generation siehst, deren Nöte sie wie mächtige Ströme überschwemmen, so warte auf ihn.”

Zur Ausstattung des messianischen Horrorszenarios rabbinischen Zuschnitts gehören ebenso neue Akteure oder biblisch bekannte Akteure mit neuen Hauptrollen: Elia als unmittelbarer Vorbote des Messias, Gog und Magog als Inbegriff der Israel-feindlichen Mächte (Gog und Magog werden erstmals in Ezechiel 38f erwähnt und sind aus der neutestamentlichen Johannesapokalypse bekannt); weiter gehören zu den neuen Akteuren die Mutter des Messias sowie Armilus, der direkte Antagonist des Messias, eine schaurige Gestalt fragwürdiger Provenienz – seine Mutter ist ein steinernes Standbild, sein Vater der Leibhaftige persönlich<sup>11</sup>. Und eben nicht zuletzt ist Teil dieser neuen Personenbesetzung: der leidende und sterbende Messias ben Josef. Er sowohl wie die übrigen Protagonisten haben die Aufgabe, die rabbinischen Messiasvorstellungen zu dramatisieren, Messiasvorstellungen, die so grauenvoll sind, dass man es Rav Ula nicht verdenken kann, wenn er angesichts solcher Aussichten in Sanhedrin 98b sagt:

“Mag er (d.i. der Messias) kommen, aber ich will ihn nicht sehen.”

Doch woher rührt diese tragische Ausgestaltung rabbinischer Messiaserwartungen, und welche theologische Funktion erfüllt sie? Leider sind die jüdischen Apokalypsen nicht blosse Produkte überbordender Phantasie. Dahinter

---

11 zu den zahlreichen Textbelegen vgl. R. Patai, *The Messiah Texts, Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit 1979, 122-164.

stecken auch traumatisierte Erinnerungen an die Zerstörung der nationalen Identität, die Erfahrung des Exils, die bedrohte Lebenssituation als Minderheit und letztlich jede Art von kollektivem Leid überhaupt. Mit dem Konzept, dass grösstes Martyrium im Grunde Zeichen der Erlösung ist, versuchen die Rabbinen dem Leiden des Volkes Israel Sinn abzurufen, ihm Hoffnung zu geben mit dem Gedanken: Not ist notwendiger Bestandteil des göttlichen Erlösungsplans. Mithin ist das messianische Horrorszenario eine Antwort auf die Theodizeefrage, die Frage nach dem Bösen in der Welt überhaupt. So erschöpft sich das rabbinische Denkmodell des Messianismus auch nicht im Beschreibenden, sondern enthält zahlreiche handfeste Verhaltensregeln. Und stellvertretend für sie alle steht hier der wichtige Ausschnitt aus Sanhedrin 98b:

“Seine Schüler fragten Rabbi Eleazar, was ein Mensch zu tun habe, um vor den Leiden der messianischen Zeit geschützt zu sein, und er erwiderte ihnen: Er befasse sich mit Tora und mit Liebeswerken.”

Das heisst: Kein Sich-Wehren gegen Aggressoren und missliche Zustände, statt dessen absolute Hinwendung an die Religion, denn wie es die oben erwähnte Legende vom Messias am Tore Roms postuliert hat, liegt ja der rabbinisch angeführte Grund für das Ausbleiben des Messias darin, dass Israel nicht auf Gottes Stimme höre.

Von welcher Tragweite ist dieses talmudische Messiaskonzept, das die ganze spätere Tradition massgeblich formt? Um die Frage zu beantworten, muss man sich wieder dem leidenden Messias ben Josef zuwenden und seinen literarischen Werdegang über die Spätantike hinaus verfolgen.

Durch die Jahrhunderte erinnern grosse Exponenten der jüdischen Kommentarliteratur an den leidenden und sterbenden Messias: Saadja Gaon im 10. Jahrhundert, Raschi im 11. Jahrhundert, Abraham ibn Esra im 12. Jahrhundert, ebenso das Buch Sohar, der Klassiker hochmittelalterlicher Mystik, ... die Liste ist leicht bis in die Neuzeit verlängerbar. Auf welche Art sich der Messias ben Josef aus der kurzen talmudischen Notiz entwickelt, demonstriert exemplarisch Chai Gaon. Chai Gaon lebte von 939-1038 in Babylonien und war dort überhaupt der hohen rabbinischen Schule von Pumbedita. Aus der blossen Erwähnung des erschlagenen Messias ben Josef von Sukka 52a inszeniert der Gaon in seiner Responnenliteratur ein eigentliches apokalyptisches Drama<sup>12</sup>: Von Galiläa zieht der Messias ben Josef nach Jerusalem, wo eine gewaltige Schlacht tobt. Der Anführer der feindlichen Aggressoren, Armilus, erschlägt den Messias ben Josef, worauf dessen Leiche 40 Tage unbeerdigt in den Gassen Jerusalems liegt. Dann kommt der triumphierende Messias aus dem Hause Davids, belebt den getöteten Messias zu neuem Leben und leitet damit die Auferstehung der Toten ein. Ganz Israel versammelt sich darauf in Jerusalem und tritt Gog und Magog zum Endkampf entgegen. Ohne auf all die brutalen Details einzugehen, verifiziert sich doch auch hier die These, dass der leidende Messias das Symptom einer messianischen Katastrophentheorie darstellt. Soweit die Kommentarliteratur.

---

12 Hai Gaon, Responsum, in: R. Patai, aaO 168/169.

Neben der intellektuell theologischen Rezeption ist der leidende Messias jedoch auch im Volksglauben präsent. Anzeichen dafür ist seine Funktion in der grössten pseudomesianischen Bewegung, welche das Judentum je erfahren hat: derjenigen des Sabbatai Zwi im 17. Jahrhundert. Das messianische Fieber jener Zeit ist bekanntlich auf dem Hintergrund des Kosakenaufstandes unter Bogdan Chmielnicki zu sehen. Diese blutige Revolte gegen den polnischen Adel und die jüdische Mittelschicht forderte unzählige Opfer auf jüdischer Seite. In eben dieser Verfolgungssituation tritt der charismatische Sabbatai Zwi auf, der Rabbi aus Ismir. Er wird von höchsten jüdischen Autoritäten als Messias akklamiert, so dass der Messiastaumel beinahe alle Teile der damaligen jüdischen Welt erfasst. Der Gefahr einer solch unkontrollierbaren Massenbewegung bewusst, verhaften die türkischen Behörden Sabbatai Zwi und stellen ihn vor die Alternative: Hinrichtung oder Konversion. Am 15. September 1666 tritt Sabbatai Zwi zum Islam über. Dieses Ereignis war ein gewaltiger Schock für das Judentum, doch erstaunlicherweise nicht das Ende der sabbatianischen Bewegung, denn Sabbatai Zwi und seine Anhänger verstanden es, das Scheitern mit dem Modell des leidenden Messias ben Josef aufzufangen<sup>13</sup>. Auf diese Weise erwachsen aus dem Sabbatianismus zwei Sekten, Schöpse und Dönmeh genannt, die bis ins 20. Jahrhundert existierten und erwarteten, dass Sabbatai Zwi als strahlender Messias ben David wiederkomme<sup>14</sup>. Folglich dient auch hier das Schema der gespaltenen Messiasfigur – ähnlich wie bei Jesus und Bar Kochba – als theologisches Auffangbecken fehlgeschlagener Messiaserwartungen im Sinn von: Der Messias ist nur vorläufig tot, ein Messias ben Josef, doch wird er dereinst als Triumphator einziehen, als Messias ben David.

Insgesamt betrachtet bedeutete Sabbatai Zwi für das Judentum ein grosses Debakel, welches messianische Hoffnungen auf lange Zeit dämpfte. Zwar fand messianisches Gedankengut kabbalistisch-lurianischer Prägung wieder Eingang in den osteuropäischen Chassidismus des 18. und 19. Jahrhunderts, doch die literarische Lebenskurve des leidenden Messias neigt sich langsam dem Ende zu. Vor seinem brutalen Ende erlebt er aber noch ein ganz eigenartiges Comeback in der jiddischen Literatur, in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts.

Zwei bedeutende osteuropäische Autoren, Moische Kulbak und Schalom Asch nehmen die Figur des leidenden Messias ben Josef ein letztes Mal auf und ersinnen ein absolut neues Szenario. Zunächst Moische Kulbak. Er wurde 1896 in der Nähe von Wilna geboren und ist Ende der dreissiger Jahre im stalinistischen Russland gewaltsam umgekommen<sup>15</sup>. 1924 veröffentlichte er auf Jiddisch

---

13 G. Scholem, *Sabbatai Zwi, Der mystische Messias*, Frankfurt a.M. 1992, 315, 437, 510, 585, 648, 772.

14 N. P. Levinson, Schöpse und Dönmeh, in: *Der Messias*, Stuttgart 1994, 85-95.

15 S. Schreiner, Der leidende Messias und die 36 Gerechten, Eine Erinnerung an den ermordeten jüdischen Dichter Moische Kulbak (1896-1937), in: *Orientierung* 60 (1996), 138-143.

einen phantastischen Kurzroman mit dem Titel *Maschiach ben Efrajim*<sup>16</sup> (gemeint ist damit der leidende Messias ben Josef, da Ephraim für den Namen seines Vaters Josef stehen kann). Der Roman erzählt die Geschichte des einfachen Müllers Benje, von seiner Berufung zum Messias bis zu seinem gewaltsamen Tod. Unter all den biblischen, rabbinischen und kabbalistischen Elementen fällt ein innovatives Motiv völlig aus dem Rahmen: Am Scheideweg, beim alten Kruzifix – man bemerke die Symbolik des Ortes – steigt Jesus Christus unerwartet vom Kreuz und verschmilzt auf mystische Art mit Benje, dem jüdischen Messias ben Josef<sup>17</sup>.

Dasselbe Motiv dieser jüdisch-christlichen Messiassynthese nimmt Schalom Asch in seiner Kurzgeschichte *Jesus und der Messias*<sup>18</sup> auf. Schalom Asch ist einer der bekanntesten polnisch-jiddischen Schriftsteller der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Seine Version des leidenden Messias knüpft an die talmudische Legende vom Messias am Tore Roms an. Im Petersdom steigt Jesus Christus vom Kruzifix, durchquert ganz Rom, bis er den jüdischen Messias findet, der als Gefangener an die Stadtmauer geschmiedet ist. Jesus entschuldigt sich beim jüdischen Messias für all das Unrecht, das in seinem – Jesu – Namen verübt wurde:

“Mein Friedenswort haben sie in Kriegsgeschrei verdreht.”<sup>19</sup>

Und gemeinsam sitzen sie nun, Jesus Christus und der jüdische Messias, unter den Leidenden und Gedemütigten und warten auf den Tag, welchen Gott bestimmen wird.

Die beiden Texte von Kulbak und Asch sind sicher keine Produkte eines jüdisch-christlichen Synkretismus und noch weniger Ausdruck jüdischer Assimilation, sie zeigen vielmehr eine Aufarbeitung theologischer Gemeinsamkeiten im Sinn religiöser Toleranz. Besonders ausgeprägt ist das Interesse am christlichen Messias bei Schalom Asch. Er hat noch 1939 einen grossen Jesusroman geschrieben mit dem Titel *Der Nazarener*<sup>20</sup>. Doch es erübrigt sich zu sagen, dass 1939 weder Christen noch Juden erbaut waren von einem literarischen Versuch, Jesus ins Judentum einzuverleiben.

Die Lektüre von Kulbak und Asch, ihre Verschmelzung von jüdischem und christlichem Messias mutet einen aus heutiger Sicht, der Sicht *nach* der Schoa, seltsam an. Angesichts der damaligen Zeitumstände mit dem erstarkenden Faschismus erscheint die traute Zweisamkeit von Jesus und dem Messias ben Josef naiv und tragisch zugleich. Zudem macht diese ungewollte Tragik einmal mehr bewusst, welchen theologischen Keil der Holocaust zwischen Judentum und Christentum gerammt hat.

16 M. Kulbak, *Der Messias vom Stamme Efraim*, aus dem Jiddischen von Andrej Jendrusch, Berlin, 1995.

17 AaO 64-66.

18 Jesus and the Messiah, in: R. Patai, aaO 282-284.

19 AaO 283.

20 S. Asch, *Jesus. Der Nazarener*, München 1989.

Die Schoa ist der Tod der jüdisch-christlichen Messiasynthese, und sie ist ebenso der Tod unserer literarischen Leitfigur, des leidenden und sterbenden Messias ben Josef. Vergeblich sucht man ihn bei modernen Autoren. Doch weit über diesen Deuteragonisten rabbinischer Vorstellungen hinaus erschüttert die Schoa das gesamte Messiaskonzept in Judentum und Christentum. Der Glaube an eine erlösende "Führergestalt" irgendwelcher Couleur ist mehr als suspekt geworden. Ein Geschichtsmessianismus als Entwicklung einer aufgeklärten Menschheit hin zum Guten spottet jedes Kommentars. Theologische Raster, die Katastrophe aufzuhalten, haben versagt.

Ich habe den leidenden Messias als Symptom für die messianische Katastrophentheorie interpretiert, mit welcher die spätantiken jüdischen Weisen versuchen, ihrer eigenen Verfolgungssituation Sinn abzurufen. Insofern ist der Messias ben Josef auch ein Symbol des Diasporajudentums. Die literarische Figur des leidenden Messias leistet aber angesichts des Holocaust noch mehr: Er ist gleichermaßen ein Symptom für die gefährliche Problematik jüdischer Messiasvorstellungen. Denn diese bedingen in ihrer klassisch-rabbinischen Ausformung ein quietistisches In-Kauf-Nehmen grösster Oppression in der Hoffnung auf die darauf zwangsläufig folgende Erlösung durch den strahlenden Messias ben David. Statt konkreter Gegenwehr gegen Unterdrückung empfehlen die talmudischen Lehrer das Torastudium (entsprechend dem oben zitierten Rat des R. Eleazar an seine Schüler). Die gefährliche Seite des jüdischen Messiasgedankens ist seine Katastrophentheorie: Grösstmögliches Leid sei der Anfang der Erlösung<sup>21</sup>. Ohne monokausal zu sein im Sinn davon, dass der jüdische Messiasgedanke einer Massenvernichtung Vorschub geleistet habe, so zeigt doch das rabbinische Konzept, wie tödlich es sein kann, die Theodizeefrage in dieser Weise zu beantworten. Man verleiht dem Leid Sinn, anstatt es zu bekämpfen, denn: Nicht alle Wehen sind messianisch. Eine daraus folgende Nicht-Agitation kann bis zur völligen Vernichtung gehen.

Dass es der Aspekt des Leidens ist, der das Messiaskonzept riskant macht, haben nach der Schoa einige erkannt. Denn eine vertröstende Interpretation des Leidens kann zur politischen Passivität, zu einem ständigen Leben im Aufschub führen. Und das ist m.E. der Grund, weshalb nach dem Holocaust der ganze Leidensaspekt messianischer Erwartung inklusive dem Messias ben Josef ein für allemal ausgeblendet wird.

Die freudvolle Seite aber mit dem strahlenden Messias ben David lebt im heutigen Judentum in verschiedenen Formen weiter. Diese Gewichtsverschiebung möchte ich noch ganz kurz dokumentieren.

Im weitesten Sinn ist ja der Messiasgedanke auch einfach ein Hoffnungssymbol. Ganz konkret fliesst zudem viel vom messianischen Erlösungskonzept

---

21 Von einem hohen Preis, den das jüdische Volk für seine Messiasidee gezahlt hat, von einer daraus resultierenden unrealistischen Hoffnung und einer "unendlichen Schwäche der jüdischen Geschichte" spricht auch G. Scholem in seinem Artikel "Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", in: *Judaica I*, Frankfurt a.M. 1963, 7-74; 73.

in den nationalen Zionismus. Als Illustration möchte ich nochmals Schalom Asch aufnehmen, den jiddischen Dichter, der *vor* der Schoa noch die jüdisch-christliche Messiassynthese vertreten hatte. Nach dem Krieg steht dem ein ganz anderer Messias gegenüber. In der Kurzgeschichte *Eretz Jisrael*<sup>22</sup> wird die abenteuerliche Ankunft eines Wickelkindes kurz nach dem Krieg im damaligen Palästina beschrieben, einem Kind, das aus dem nazistischen Vernichtungsapparat gerettet wurde. Dieser kleine Junge wird zum *ha-'Ivri hä-chadasch*, zum neuen freien Juden, ein kleiner Held, der mit seinen eigenen Händen das wiedergewonnene Land bebauen wird. Die Geschichte schliesst mit dem viermal wiederholten, auf den Knaben gemünzten Epitheton *Maschiach*. Demzufolge repräsentiert er nach der Schoa den neuen Typ des Messias.

Neben solchem säkularen Messiasgedankengut wird im traditionell religiösen Bereich, bei bestimmten jüdischen Gruppierungen selbst wieder die Naherwartung virulent. Aktuellstes Beispiel dazu ist die chassidische Chabad-Bewegung, welche in ihrem 1994 verstorbenen Rabbi Menachem Mendel Schneerson den Messias ben David sieht. Die Anhänger des charismatischen Rabbi Schneerson, die Lubawitscher, glauben an seine baldige Wiederkehr<sup>23</sup>. Riesige Plakate mit dieser Botschaft hängen in Jerusalem, Brooklyn und anderswo, und die letzten Messiasnachrichten kann man inzwischen sowohl im *Messiah-Magazine* wie auch auf Internet verfolgen.

Abschliessend möchte ich hervorheben, dass ich mit dem Thema des leidenden Messias ben Josef primär die dunklen und problematischen Seiten jüdischer Messiaserwartungen hervorgehoben habe. Die strahlenden Seiten davon dürfen indes auf keinen Fall unerwähnt bleiben. Über sie könnte man weit längere Beiträge verfassen, über den grossen Messias ben David, die Auferstehung der Toten, die Sammlung der Exilierten, das Mahl der Frommen und vieles mehr. Der Glaube an den souveränen Messias ben David war dem jüdischen Volk über Jahrhunderte Hoffnungsbild und Trostmotiv. Und in seiner Hinwendung zum Torastudium hat er ein grossartiges Gedankengut von beispielloser theologischer Dialektik hervorgebracht.

---

22 *Eretz Jisrael*, in: R. Patai, aaO 284-289.

23 *Der Messias von Brooklyn*, in: N. P. Levinson, aaO 118-130.