

Der Messianismus und sein Preis

Von Jacob Taubes

I

Die innere Dynamik der messianischen Idee im Judentum zu untersuchen, was im folgenden unternommen werden soll, heißt auch, über Gershom Scholems Thesen über den Messianismus zu reden. Denn es kann gar kein Zweifel bestehen, daß Gershom Scholem einen wesentlichen Beitrag zu unserem Verständnis des Messianismus geleistet und jede weitere wissenschaftliche Behandlung des Themas beeinflußt hat. Fast allein hat er uns die Materialien zum Leben des Messias Sabbatai Zwi geliefert und die Konsequenzen seines Schicksals für die jüdische Geschichte im siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert skizziert. Die Sabbatianische Bewegung war in religionswissenschaftlichen Untersuchungen auch vor Scholems *Eranos-Vortrag* von 1959 „Toward an understanding of the Messianic Idea in Judaism“ durchaus bekannt. Dieser Aufsatz spielt auch in dem Band *The Messianic Ideas in Judaism* (New York 1971, die Seitenangaben im folgenden beziehen sich darauf) eine besondere Rolle. Wahrscheinlich ist dieser Text Scholems reifste Stellungnahme zu diesem Thema, in ihm wird auch eine psychoökonomische Berechnung der Kosten des Messianismus in der jüdischen Geschichte gegeben. Ich werde darauf am Ende meines Vortags zurückkommen und meine Bedenken dagegen anmelden.

Es sollte klar sein, daß es eine historische Untersuchung *telquel* nicht gibt, sondern daß alles in die Interpretation des vorgelegten Materials eingeflochten ist. Ich möchte zeigen, daß das von Gershom Scholem präsentierte historische Material auch eine andere Lesart erlaubt, eine, die einen etwas anderen theoretischen Bezugsrahmen hat als den, der seine Überlegungen zu einem Verständnis der messianischen Idee im Judentum leitet. Darstellen möchte ich dies an seinem Kriterium der Verinnerlichung der messianischen Erfahrung.

In einer mit großer Autorität vorgetragenen einleitenden Bemerkung behauptet Scholem, das Judentum „in allen seinen Formen und Manifestationen“ sei einem Begriff von Erlösung verpflichtet, die sich „im Öffentlichen“ vollzieht. Dagegen wird im Christentum „Erlösung als ein Ereignis im geistigen, unsichtbaren Bereich“ verstanden. Die jüdische Erlösung ereigne sich „auf der Bühne der Geschichte und innerhalb der Gemeinde“; die christliche Erlösung finde „in der privaten Welt jedes Einzelnen“ statt. Sie schlage sich in der Seele des Menschen nieder, wo sie eine innere Umformung bewirke, „der in der Außenwelt nichts entsprechen muß“ [...]. Die messianische Wende zur Innerlichkeit hält Scholem für eine „Flucht“, einen Versuch, „der Verifizierung des messianischen Anspruchs“ auf der Bühne der Geschichte zu entgehen.

Scholems Methode, den messianischen Kuchen aufzuteilen, scheint mir nicht das Ergebnis einer historischen Analyse zu sein. Sie ist keine Einsicht in die innere Dynamik der in einer konkreten historischen Umgebung aktualisierten messianischen Idee, sondern eher ein Überhang aus der klassischen jüdisch-christlichen Kontroverse des Mittelalters. Ich möchte vielmehr meinen, daß eine derartig statische Gegenüberstellung von jüdischen und christlichen Erlösungsvorstellungen die innere Dynamik der messianischen Idee verdunkelt. Man stelle sich die Dialektik in der messianischen Erfahrung einer Gruppe in dem Moment vor, da die Prophezeiung der Erlösung sich nicht erfüllt. Nicht die „Welt“ zerfällt, sondern die Hoffnung auf Erlösung zerbröckelt. Wenn jedoch die messianische Gemeinde dank ihrer inneren Gewißheit nicht wankend wird, muß die messianische Erfahrung sich nach innen wenden, muß Erlösung als ein Ereignis verstanden werden, das in der geistigen Sphäre stattfindet, die in der menschlichen Seele gespiegelt wird. Verinnerlichung ist keine Trennlinie zwischen

„Judentum“ und „Christentum“, sondern kennzeichnet eine Krise innerhalb der jüdischen Eschatologie selbst - im paulinischen Christentum ebenso wie in der sabbatianischen Bewegung des siebzehnten Jahrhunderts. Wie anders läßt sich Erlösung definieren, nachdem der Messias die äußere Welt eben nicht erlöst hat, als durch eine Verlagerung in die Innerlichkeit?

Nach jüdischer Auffassung ist die Realität der äußeren Welt nicht an Naturgesetzen (*halichot olam*) ablesbar, sondern wird durch die Torah, das göttliche Gesetz (*halacha*) repräsentiert. Eine Krise der Gültigkeit der Strukturen der Welt übersetzt sich deshalb „jüdisch“ in die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes. Im Gegensatz zu Scholem würde ich meinen, daß die Strategie des Paulus zur Aufhebung des Gesetzes nicht von pragmatischen Gründen, dem Nachgeben gegenüber „einem Impuls von außerhalb“ (S. 57) bestimmt war, sondern unmittelbar aus seiner „immanenten Logik“ folgte, nachdem er einen in konsequenter Ausübung des Gesetzes zu Recht gekreuzigten Messias akzeptiert hatte. *Tant pis* für das Gesetz, sagt Paulus und muß demgemäß seine messianische Theologie in „total antinomistischer“ Weise entwickeln, die in der Feststellung gipfelt, der gekreuzigte Messias sei „das Ende des Gesetzes“ (Röm. 10, 4). Die Krise der Verinnerlichung zwingt Paulus auch dazu, zwischen einem, der „auswendig“ ein Jude, und einem, der „inwendig“ ein Jude ist, zu unterscheiden (Röm. 2,28) - die Bezeichnung „Christ“ existiert für ihn noch nicht. Die Krise ist ein innerjüdisches Ereignis. Die Krise der Eschatologie wird für Paulus zur Krise des Gewissens.

Indem Paulus die messianische Erfahrung ins Innere verlagert, eröffnet er die Möglichkeit für das nach innen gerichtete Gewissen des Abendlandes. Hitlers böser Geist verstand „Gewissen“ als „jüdische Erfindung“. Es ist aber die „Erfindung“ des Paulus in der Krise einer messianischen Erlösung, die eben nicht öffentlich im Bereich der Geschichte stattgefunden hat, sondern sich in der Seele der Gemeinschaft der „Gläubigen“ spiegelt. Gewissen ist mitnichten „nichtexistente, reine Innerlichkeit“ (S. 2). Es ist innerlich, steht aber in ständiger Spannung zu der Welt und zwingt uns, Spitzfindigkeiten zu konstruieren, um die Kluft zwischen ihm und der Außenwelt zu überbrücken.

Das Material, das Scholem zusammengetragen und interpretiert hat, zeigt, ohne auch nur den Schatten eines Zweifels zuzulassen, daß die dem klassischen Judentum allerfremdesten Symbole wie Inkarnation oder Vergöttlichung des Messias in Konsequenz der inneren Logik der messianischen Erfahrung zum Vorschein kommen. W. D. Davies, der die Paulusstudien seit Albert Schweitzer untersucht hat, hat auch die Linie von Albert Schweitzers eschatologischer Interpretation des Frühchristentums zu Scholems Analyse des Sabbatianismus (Journal of Biblical Literature, 1976) gezogen, wagte aber nicht, auch nur eine von Scholems Thesen in Zweifel zu ziehen. Entfernt man erst einmal die Barriere der Verinnerlichung, die Scholem errichtet hat, um auf dogmatische Weise einen „wesentlichen“ Unterschied zwischen Judentum und Christentum aufrechtzuerhalten, wird eine kohärentere Lesart der inneren Logik der messianischen Idee möglich. Verinnerlichung, das Eröffnen innerer Welten, gehört wesentlich zur Karriere dieser „Idee“, sofern eine solche Idee überhaupt in einer unerlösten Welt eine Karriere haben und nicht „in jeder ihrer Manifestationen ad absurdum“ führen soll (S. 35).

Dem Dilemma kann man nicht entgehen. Entweder ist Messianismus Unsinn, und gefährlicher Unsinn dazu, die historische Erforschung des Messianismus allerdings ist ein wissenschaftliches Anliegen und im Fall Scholem wissenschaftliche Forschung im besten Sinne; oder der Messianismus, und nicht nur die Erforschung der „messianischen Idee“, ist sinnvoll, insofern an ihm eine wichtige Facette der menschlichen Erfahrung sichtbar wird.

II

Hegel hat einmal bemerkt, daß ein Ereignis dann geschichtlich gültig wird, wenn es sich

wiederholt. Dazu hat Marx noch die hintergründige Feststellung hinzugesetzt: wenn ein Ereignis zum erstenmal stattfindet, ist es eine Tragödie, beim zweitenmal eine Komödie oder eine blutige Parodie. Soweit ich sehen kann, hat sich die messianische Idee in der Geschichte des Judentums nur in zwei messianischen Bewegungen vollständig entfaltet: im frühen Christentum und in der Sabbatianischen Bewegung des siebzehnten Jahrhunderts. Dies ist nicht so zufällig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Die erste Bewegung ereignete sich, unmittelbar bevor das rabbinische Judentum begonnen hatte, die Phantasie und Wirklichkeit des jüdischen Volkes zu gestalten, das heißt vor der Zerstörung des Zweiten Tempels, vor Jamnia und Uscha. Die zweite tritt zu einer Zeit auf, als das rabbinische Judentum in seiner klassischen Form zu zerfallen beginnt. Denn das rabbinische Judentum stand messianischen Bewegungen immer ablehnend gegenüber. Während der tausendsechshundert Jahre Hegemonie des rabbinischen Judentums gibt es nur sporadische und kurzlebige messianische Bewegungen, die in der Geschichtsschreibung Spuren hinterlassen haben. Sie kommen und gehen mit den Messiassen selbst, unterwerfen also den messianischen Anspruch den primitivsten, nämlich den „empirischen“ Kategorien der Verifizierung (S. 2), um Scholems Verifikationsprinzip für die messianische Idee zu zitieren.

Dauerhaft waren nur die Bewegungen, bei denen das Leben des Messias gedeutet wird, wo ein Verstoß gegen die normale messianische Erwartung - Tod oder Apostasie - für die Gemeinde der „Gläubigen“ „interpretiert“ wird. Erst die Interpretation macht die messianische Musik. Der Messias ist nur das Thema einer Symphonie, die von kühnen Geistern, wie Paulus von Tarsus und Nathan von Gaza komponiert wurde. Scholem schreibt über Sabbatai Zwi: „Daß gerade ein solcher Mann die Zentralfigur dieser Bewegung werden konnte, ist nicht das geringste unter den Rätseln, die die jüdische Geschichte dem Betrachter aufgibt“ (S. 168). Der Rückzug aufs Rätsel ruiniert offensichtlich jede historische Reflexion. Ich schlage die entgegengesetzte Strategie vor, nämlich von dem sogenannten „Rätsel“ auszugehen und zu fragen, ob es nicht der inneren Logik der messianischen Idee entspricht, daß der Messias in der symbolischen Trans-

Formation des „Skandals“, den sein Erdenleben darstellt, weiterlebt. Die messianische Botschaft ist nämlich im Kontext der Interpretation und nicht in der Lebensgeschichte einer Person zu finden, die ebenso undurchsichtig ist, wie alle irdischen Ereignisse es üblicherweise sind.

Rätsel gebiert Rätsel: Scholem hat über einen „dialektischen“ Nexus von sabbatianischem Messianismus und der beginnenden Aufklärung in der jüdischen Geschichte eine eigenartige und verblüffende These vorgetragen, die jedoch jeder historischen Grundlage entbehrt. Der Tod eines frankistischen Abenteurers unter der Guillotine der Französischen Revolution sichert noch keine Verbindung zwischen sabbatianischem Messianismus und Aufklärung. Die Verbindung ist zu schwach, als daß sie eine dialektische Wende vom einen zum anderen stützen könnte. Ich vermute dagegen, daß man die beginnende Aufklärung in der jüdischen Geschichte auch einsichtig begründen kann, wenn man den Prozeß umkehrt. Sowohl die lurianische Kabbala als die „Matrix“ der sabbatianischen Bewegung, die den kosmogonischen Mythen vom „Exil“ entwickelt hat, als auch der sabbatianische Messianismus als Konsequenz der lurianischen Kabbala waren erfolgreiche mythische Antworten der jüdischen Gemeinde auf die marranische Krise.

Ganz im Gegenteil war der Erfolg der lurianischen Kabbala und des sabbatianischen Messianismus für den verzögerten Beginn der Aufklärung in der jüdischen Geschichte verantwortlich, weil die Aufklärung sich in Gestalt von Marranen wie Uriel da Costa und Spinoza ankündigte. Mit der marranischen Erfahrung war ein entscheidender Schritt in Richtung auf eine Entschärfung der Abgrenzung zwischen den etablierten Religionen Judentum, Christentum

und Islam getan. Lurianische Kabbala und sabbatianischer Messianismus wiederholen die marranische Krise des religiösen Bewußtseins in mythischer Form. In der Lehre von einem abtrünnigen Messias klingt eine Melodie an, die nicht-mythisch schon in der von dissidenten Marranen vorgetragenen radikalen Religionskritik exponiert war. Cardozo und Spinoza waren nicht nur äußerlich Zeitgenossen. Aber nicht einmal im Zustand seiner Auflösung hat der sabbatianische Messianismus die Aufklärung beschleunigt. Der Erfolg der mythischen Antwort auf die marranische Krise des Bewußtseins war ein Grund für die Verspätung der Aufklärung in der jüdischen Geschichte, die, nachdem die mythische Antwort sich selber ad absurdum geführt hatte, mit um so größerer Heftigkeit in der jüdischen Sphäre auftrat.

III

Schließlich sollten wir uns noch das psychoökonomische Argument vornehmen, mit dem Scholem versucht, den „Preis des Messianismus“ für die jüdische Geschichte zu veranschlagen. Es ist nicht leicht, eine Kostenrechnung aufzustellen. Dafür sei der letzte Satz seines zu Recht berühmten Essays über die Neutralisierung des Messianischen Elements im frühen Chassidismus zitiert: „Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß der Chassidismus, der eine bisher unbekannte Intensität und Intimität des religiösen Lebens mit sich gebracht hatte, für diesen Erfolg teuer (sic) bezahlen mußte. Er eroberte zwar den Bereich der Innerlichkeit, mußte aber dafür im Bereich des Messianismus abdanken“ (S. 202). Wenn tatsächlich „jeder Einzelne der Erlöser ist, der Messias seiner eigenen kleinen Welt [...] dann ist der Messianismus als wirkliche historische Kraft liquidiert, hat sein apokalyptisches Feuer, sein Gespür für die drohende Katastrophe verloren“ (ebd.). Doch nehmen wir einmal an, der Messianismus in seiner sabbatianischen Form habe in den Abgrund geführt, warum dann nicht den Preis mit Freuden „zahlen“? Scholem bestreitet, daß die messianische Hoffnung sich den Bereich der Innerlichkeit erobern konnte, während doch, historisch gesehen, die absurden und katastrophischen Auswirkungen nur über den Umweg der Innerlichkeit vermieden werden konnten. Könnte nicht der Chassidismus als lebensfähige mythische Antwort verstanden werden, mit deren Hilfe die lurianische Kabbala die verhängnisvollen apokalyptischen Folgen überwinden konnte, die in der sabbatianischen Komödie der Gemeinde des abtrünnigen Messias, besonders in der unseligen Version der Gemeinde des Jacob Frank, von der im achtzehnten Jahrhundert die osteuropäische Judenheit ergriffen wurde, manifest geworden wäre? Scholem weigert sich, die Verinnerlichung als legitime Konsequenz in der Karriere der messianischen Idee selbst zu sehen.

Es sei noch eine abschließende Bemerkung über Scholems allgemeine Einschätzung „des vom Messianismus geforderten Preises, des Preises, den das Judentum für diese Idee aus seiner eigenen Substanz bezahlen mußte“ (S. 35) hinzugefügt. Ich zitiere den Schlüsselesatz seiner Überlegungen wörtlich: „Der Großartigkeit der messianischen Idee entspricht die endlose Machtlosigkeit in der jüdischen Geschichte durch all die Jahrhunderte des Exils, während derer sie nicht bereit war, auf die Bühne der Weltgeschichte zu treten“ (S. 35). Ich wage zu behaupten, daß diese Rechnung einer genaueren historischen Untersuchung nicht standhält. Nicht die messianische Idee hat uns zu einem „im Warten gelebten Leben“ gezwungen. Jede Anstrengung, die messianische Idee zu aktualisieren, war ein Versuch, in die Geschichte zu springen, wie sehr dieser Versuch auch mythisch entgleisen mochte. Es stimmt einfach nicht, daß die messianische Phantasie und die Gestaltung der geschichtlichen Wirklichkeit an entgegengesetzten Polen stehen. Beispielhaft dafür sind die millenaristischen Erwartungen der puritanischen Gemeinde in Neu-England. Nachdem sie sich nach Massachusetts aufgemacht hatten, um ein neues Zion zu schaffen, gründeten sie am Ende die Vereinigten Staaten von Amerika. Wenn die jüdische Geschichte im Exil ein „im Warten gelebtes Leben war“, dann war für dieses Leben im Aufschub die rabbinische Hegemonie verantwortlich. Der Rückzug aus der Geschichte ist vielmehr die rabbinische Position, der Standpunkt, der sich gegen jede

messianische Laienbewegung stellte, und jede messianische Entladung a priori mit dem Stigma des „Pseudo-Messianischen“ versah. Das rabbinische Judentum, das in den „vier Höfen der Halacha“ lebte, hat in den Jahrhunderten des Exils eine außerordentliche Stabilität entwickelt. Von der *Mischna* des Yehuda Hanassi bis zur *Mischna Berura* des Chafez Chajjim fuhr die Gemeinde des „Heiligen Volkes“ fort, in der Geschichte zu leben, „als ob nichts geschehen sei“. Wir existieren praktisch außerhalb der Geschichte. Allein jene, die religiös oder säkular zum Messianismus umschwenkten, gaben sich ganz ihrer Sache hin, verzehrten sich in der Übernahme des messianischen Risikos.

Als in unserer Generation Zionisten aufbrachen zum „utopischen Rückzug nach Zion“, blickten rabbinische Autoritäten auf das gesamte Unternehmen mit Mißtrauen und fürchteten sich vor den „messianischen Obertönen, die in der Neuzeit die jüdische Bereitschaft zu unwiderstuhlichen Handlungen im konkreten Bereich“ (S. 35) der Geschichte begleiteten. Der messianische Anspruch ist aus dem Entsetzen und der Zerstörung der europäischen Judenheit „im Grunde genommen herbeizitiert worden“ (S. 36) und hat es möglich gemacht, daß die politische Realität im Staat Israel durch wilde apokalyptische Phantasien belastet wurde. Wird die messianische Idee im Judentum nicht verinnerlicht, kann sie die „Landschaft der Erlösung“ (S. 35) zu einer flammenden Apokalypse verkehren. Wenn man unwiderruflich in die Geschichte eintreten will, muß man sich unbedingt vor der Illusion hüten, die Erlösung (ja selbst die Anfänge der Erlösung, *atchalta di geulah!*) fände auf der Bühne der Geschichte statt. Denn jeder Versuch, die Erlösung ohne Verwandlung der messianischen Idee auf der Ebene der Geschichte zustande zu bringen, führt direkt in den Abgrund. Der Historiker kann nicht mehr tun, als die Bücher richtig zu führen. Eben dadurch aber kann er in der gegenwärtigen geistigen und politischen Situation des jüdischen Volkes ein Problem aufwerfen und eine Gefahr signalisieren.

Quelle: Jacob Taubes: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Verunft*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1996, S. 43-49.