

„Jüdische Irrlehre“ oder exegetisches Experiment?

Die Restitution Israels im 16. Jahrhundert

VON REBEKKA VOSS (FRANKFURT/MAIN)

„So lasst sie [die Juden] noch hinfaren ins land und gen Jerusalem, Tempel bawen, Priesterthum, Fuerstenthum und Mosen mit seinem gesetze auffrichten und also [...] das Land besitzen. Wenn das geschehen ist, so sollen sie uns bald auff den ferssen nach sehen daher komen und auch Jueden werden.“ So unrealistisch erschien Martin Luther die jüdische messianische Hoffnung auf die Rückkehr ins Land Israel, dass er 1538 in *Wider die Sabbather* schwört, selbst Jude zu werden, sollte es den Juden je gelingen, wieder einen eigenen jüdischen Staat mit einem neuen Tempel zu errichten. Spöttisch fügt er hinzu: „So wollen wir die weil frey bleiben und nicht an jren trawm gleuben, bis das er war wird.“¹ In der Tat verstand die Kirche die Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch die Römer im Jahre 70 und den jüdischen Verlust der Stadt als endgültig. Schon die frühen Kirchenväter sprachen den Juden das Recht ab, je wieder als Nation ins Land Israel zurückzukehren; ihre Zerstreung würde bis in alle Ewigkeit andauern.² Während die Restitution Israels, wie sie die biblischen Propheten vorhergesagt hatten, nach jüdischem Verständnis noch ausstand, sah die traditionelle christliche Eschatologie eine erneuerte realpolitische Existenz eines aus der Diaspora gesammelten jüdischen Volkes im Heiligen Land nicht vor.³ Abgesehen von ihrer Funktion als erste Gefolgsleute und treueste Anhänger des Antichrist,⁴ war die Rolle der Juden im endzeitlichen Drama – ging man nicht von ihrer ewigen Verdammung aus – auf ihre Konversion zum Christentum, mindestens eines Teils von ihnen, beschränkt (Röm 9,27 und 11,25–26). Damit würden sie nach christlicher Auffassung zuletzt die Erfüllung ihrer biblischen Heilszusagen in Jesus erleben. Die von den Juden erwartete Rückkehr ins Land Israel und die Errichtung eines jüdischen Königreiches waren also nur metaphorisch als Eingang ins Reich Christi durch die Annahme der wahren, christlichen Religion denkbar.

In der Frühneuzeit entwickelten protestantische Theologen jedoch unterschiedliche Szenarios zur Rückkehr der Juden realiter ins Heilige Land. Freilich erachtete die lutherische wie die reformierte Theologie die biblischen Prophezeiungen über Israel im Allgemeinen für bereits in der Kirche erfüllt. Dissidenten von der offiziellen Lehrmeinung verstanden die Restitution Israels im 17. Jahrhundert hingegen wörtlich als

auf die Juden bezogen. So wies der Calvinist Johann Heinrich Alsted den Juden im bevorstehenden Millennium einen Ehrenplatz zu und erwartete, dass Gott sein Versprechen an Jeremia (Jer 32,37) einlösen würde: „Siehe, ich sammle sie aus all den Ländern, dahin ich sie verstoßen in meinem Zorne, und in meinem Grimme, und in großer Wut, und führe sie zurück an diesen Ort, und lasse sie ruhig wohnen.“⁵ Diese Möglichkeit wurde besonders prominent in Großbritannien diskutiert, wo die endzeitliche Rückkehr der Juden ins Land Israel für weite Kreise der Gesellschaft, namentlich für die Puritaner, einen wesentlichen Teil der millenaristischen Erfüllung darstellte. John Napier vertrat diese Ansicht ebenso wie Joseph Mede und Isaac Newton, wie Sir Henry Finch und Oliver Cromwell.⁶ Mit den Puritanern kam die Lehre von der Restitution Israels schließlich auch in die neue Welt, nach New England.⁷

Kaum bekannt ist, dass diese Idee schon in der Frühzeit der Reformation auf dem europäischen Kontinent aufgetaucht war. Die Restitutionsdebatte wurde nämlich bereits in den 1520er und 30er Jahren unter den deutschen Reformatoren und Vertretern der radikalen Reformation geführt. Der bislang kaum beachtete Diskurs steht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes, der seine ideengeschichtlichen Hintergründe beleuchtet. Worauf gründete sich die Annahme, die Juden würden wieder in das Land ihrer Väter zurückkehren? Wie konnten die Juden, die doch traditionell als Feinde Christi galten, eine positive Rolle in der Endzeit einnehmen, von der sogar die erwartete Wiederkehr Jesu abhing? Warum tauchte die Idee der Restitution Israels just zu jenem Zeitpunkt auf und warum wurde sie von ihren Gegnern so heftig abgelehnt? War die unorthodoxe Vorstellung, wie sie verschiedene deutsche Theologen vertraten, möglicherweise direkt oder indirekt von zeitgenössischen jüdischen messianischen Erwartungen beeinflusst?⁸

In der Tat waren messianische Hoffnungen unter Juden in Deutschland im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts virulent. Sie warteten auf die baldige Ankunft ihres Messias, eines Herrschers aus dem Geschlecht des biblischen König David, der sie zurück ins Land Israel führen und dort erneut ein unabhängiges jüdisches Königreich mit dem wieder erbauten

Tempel errichten würde.⁹ Christen und Juden diskutierten die Perspektive der Rückkehr der Juden miteinander, stritten darüber und verfochten ihre jeweils eigenen Interpretationen der bevorstehenden Ereignisse. Zwar bestanden jüdische und christliche eschatologische Hoffnungen, Ängste und Vorstellungen grundsätzlich eigenständig und existierten parallel nebeneinander, prinzipiell schlossen sie sich sogar aus. Neuere Forschungen haben jedoch erwiesen, dass in der Frühneuzeit, einer Epoche intensiver sozio-kultureller Kontakte von Juden und Christen in Europa, auch ihre apokalyptische Spekulation und Aktivität nicht voneinander zu trennen sind und dass durchaus ein wechselseitiger Einfluss zu beobachten ist. Juden und Christen sahen in den Sehnsüchten des jeweils Anderen nicht nur eine Bestätigung ihrer eigenen Erwartungen. Prophezeiungen und Ideen des Anderen wurden übernommen, adaptiert und in die eigenen Konzeptionen vom Weltende integriert.¹⁰

Für die meisten Fälle „judaisierender“ Chiliasten, die für die Juden einen speziellen Platz im Millennium reserviert hatten, konstatiert die Forschung höchstens eine theoretische Rezeption jüdischer Literatur zur messianischen Idee, auch dies jedoch nur in den seltensten Fällen. So betont Nabil Matar in seiner Studie zum Hintergrund der Restitutionsdebatte in England, welches die Juden Ende des 13. Jahrhunderts ausgewiesen hatte, dass die meisten Autoren von Traktaten für oder gegen die Restitution Israels wohl noch nie in ihrem Leben einem Juden begegnet waren. Lebende Juden begegnen in der Diskussion in England fast nicht; sie erscheinen lediglich als Nachfahren der biblischen Israeliten und als potentielle Konvertiten am Ende der Zeiten. Die neue eschatologische Rolle, die sich die christliche Theologie selbständig für die Juden ausgedacht hatte, diente allein den politischen und religiösen Bedürfnissen Englands: In der nahen apokalyptischen Zukunft würden die Juden die Feinde der englischen Christenheit, die katholische Kirche und die Türken, bekämpfen, anschließend konvertieren und ein chiliastisches Königreich im Land Israel errichten. Damit würden sie die Rückkehr Jesu Christi einleiten. Wenn die Chiliasten des 17. Jahrhunderts daher von einem „jüdischen“ Beitrag zum Ende der Zeiten sprachen, hatten sie in Wahrheit konvertierte Juden vor Augen. Die „Juden“, die das Land Israel erneut besitzen würden, waren also eigentlich Christen, die vor ihrer Konversion einmal Juden gewesen waren.¹¹ Auch innerhalb der pietistischen Bewegung in Deutschland stand die endzeitliche Judenbekehrung als eine Tatsache fest, deren Begleitumstände immer mehr konkretisiert wurden und häufig die Rückkehr der Juden ins Land ihrer Väter und den Wiederaufbau des Tempels beinhalteten.¹²

Im Gegensatz dazu befassen sich die Schriften, die in den 1520er und 30er Jahren im Alten Reich verfasst wurden, mit der Rückkehr praktizierender Juden nach Jerusalem und verknüpfen die Restitution nicht mit einer allgemeinen Bekehrung als Teil des messianischen Prozesses. Bezeich-

licherweise ist die Restitutionsdebatte im Mutterland der Reformation außerdem vor dem Hintergrund akuter messianischer Hoffnung unter den zeitgenössischen Juden zu lesen. Der Aufsatz untersucht, inwieweit die Anschauungen dabei direkt von „jüdischen Irrlehren“ abhingen oder ob es sich um weitgehend unabhängige Schlussfolgerungen handelt, die allein in der christlichen exegetischen Tradition wurzeln.

Schon im Spätmittelalter hatten Franziskaner in Frankreich, Deutschland und Spanien den irdischen Wiederaufbau Jerusalems für den neuen Himmel und die neue Erde, die dem Jüngsten Gericht folgen würden, vorausgesetzt. Sie gingen dabei von der chronosophischen Lehre des kalabrischen Abtes Joachim von Fiore aus, der zufolge die Weltgeschichte entsprechend der Dreifaltigkeit in drei *status* gegliedert ist, während der sich die Menschheit spirituell kontinuierlich weiter entwickelt und damit Gott immer näher kommt. Auf das Zeitalter des Vaters, das sich mit dem Zeitraum des Alten Testaments der Juden deckt, folgt zunächst das mit Jesus beginnende Zeitalter des Sohnes bzw. des Neuen Testaments der Christen und schließlich im Anschluss an die Herrschaft des Antichrist das letzte Zeitalter des Heiligen Geistes. Dieser dritte *status* wird mit der Erleuchtung durch den Höchsten eine Zeit religiöser Erneuerung und neuer Spiritualität sein. Das Besondere an Joachim von Fiores heilsgeschichtlichem Konzept ist die Teilhabe der Juden am irdischen Millennium. Nach dem Tod des Antichrist würden sie – ähnlich dem späteren englischen Konzept – alle friedlich konvertieren, um gemeinsam mit den Christen das neue „geistige“ Volk des goldenen Zeitalters zu bilden. Nach Bonaventura von Bagnoregio und Peter Olivi ging Mitte des 14. Jahrhunderts insbesondere Johannes von Rupescissa in Bezug auf die Rolle der Juden weiter und wich damit von Joachims eigentlicher Vorstellung einer großartigen Synthese von Juden und Christen ab. Für Johannes von Rupescissa bildeten nun gerade die konvertierten Juden den Kern und die Vorkämpfer des neuen, reinen christlichen Glaubens. In seinem *Liber secretorum eventuum* (Buch der geheimen Ereignisse) beschreibt er im Detail die Funktion der Juden als Gottesvolk des neuen Reiches: In den endzeitlichen Kriegen werden sich die „Heiligen Jerusalems“ als Vorkämpfer des Herrn gegen die Tyrannen des Römischen Reiches, der Hinterlassenschaft des Antichrist, durchsetzen und ein neuer Kaiser aus der Mitte der konvertierten Juden, ein „Augustus vom Samen Abrahams“, wird Rom schließlich zerstören und seine Weltherrschaft bis zum Ende der Zeiten ablösen. Jerusalem, schöner und größer als je zuvor wieder erbaut, wird das Zentrum des erneuerten Glaubens und die Hauptstadt des weltumspannenden Friedensreiches sein.¹³

Johannes von Rupescissas Erhöhung der Juden inspirierte in den 1380er Jahren die Endzeitprophetien einer Gruppe Franziskaner in Niedersachsen, der sogenannten Sächsischen Propheten unter der Führung eines gewissen Friedrich von

Braunschweig. Wie Johannes erwarteten auch sie die Restitution Israels und die endzeitliche Erneuerung der Welt unter der Führung der (konvertierten) Juden. Jedoch gleicht das chiliastische Szenario des Friedrich von Braunschweig eher der jüdischen messianischen Zeit als dem christlichen Millennium, da der messianische „Erneuerer“, der den Antichrist besiegen und damit den dritten *status* einleiten wird, eindeutig als jüdisch wahrgenommen wird. Entscheidend ist, dass er vor der Konversion der Juden in Aktion tritt. Er ist als ein zweiter Christus, oder besser die irdische Verkörperung des zweiten Kommens Jesu, in der Tat der von den Juden erwartete Messias, ein König aus dem Haus Davids, der über das tausendjährige Reich auf Erden herrschen wird. Durch ihn würden sich die prophetischen Vorhersagen der messianischen Zeit mit dem Wiederaufbau Jerusalems und faktisch der Errichtung eines dritten Tempels endlich wörtlich erfüllen.

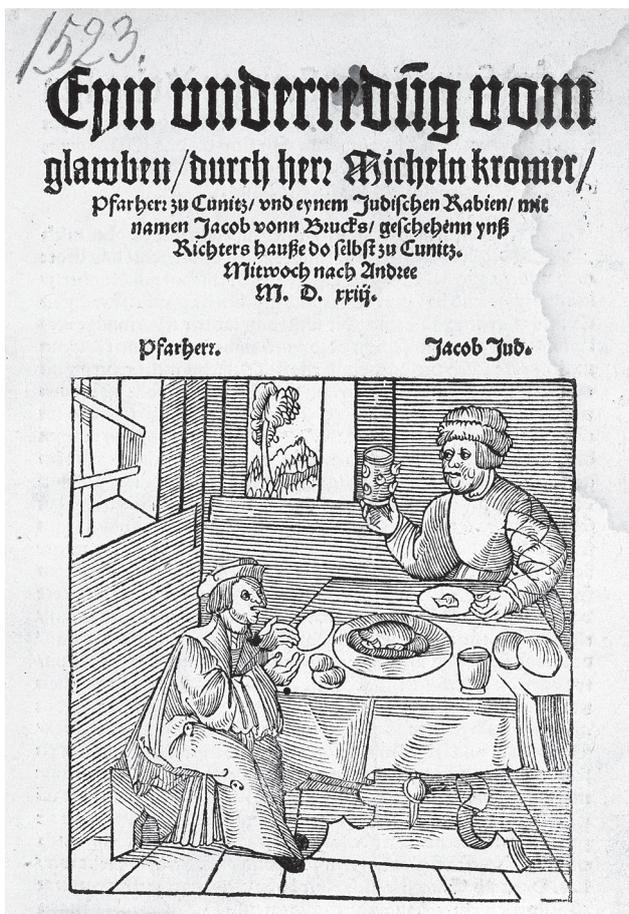
Während sowohl bei Joachim von Fiore als auch bei Johannes von Rupescissa und anderen joachitischen Propheten nicht von einem jüdischen Einfluss auszugehen ist, schließt Robert Lerner im Falle der Sächsischen Propheten eine jüdische Verbindung nicht aus. Unabhängig von jüdischen messianischen Vorstellungen verstand Joachim die Heilsgeschichte entsprechend der Dreifaltigkeit als einen Dreiklang, in dem sich Juden und Christen als Heilsträger zunächst abwechselten und schließlich in einer wunderbaren Synthese gemeinsam die Erlösung erlangen. Die Erben seiner Geschichtskonzeption übernahmen damit auch die Rolle, die Joachim den Juden im dritten *status* zugewiesen hatte. Bei keinem von ihnen ist zum gegenwärtigen Stand der Forschung ein jüdischer Hintergrund, sei es durch die Kenntnis jüdischer messianischer Schriften, sei es durch Kontakte zu Juden, nachweisbar. Auch für Friedrich von Braunschweig lässt sich nur spekulieren. Nachdem die niedersächsischen Enthusiasten von dem Theologen Dietrich von Arnevelde 1389 scharf angegriffen worden waren, floh Friedrich zunächst ins Umland, um 1390/91 schließlich nach Speyer zu ziehen, wo er mit seiner Botschaft vom baldigen Ende zahlreiche Anhänger fand. War Friedrich in die weit südlich gelegene Stadt am Rhein gezogen, weil dort eine der großen und bedeutendsten mittelalterlichen Judengemeinden bestand? Hoffte er gar, mit seinem Versprechen, die Juden würden Jerusalem bald wieder aufbauen und ihre Temporalien zurückerhalten, auch unter der jüdischen Bevölkerung der Stadt Gehör zu finden? Ob tatsächlich Juden unter Friedrichs Anhängern waren, ist nicht bekannt.¹⁴

Im Unterschied zur joachitischen Auffassung der spätmittelalterlichen Franziskaner¹⁵ ging es in den Theorien von der Restitution Israels aus der Frühzeit der Reformation jedoch nicht um ein im engeren Sinne christliches Reich konvertierter Juden, sondern tatsächlich um die Rückkehr der Juden als Juden in das Land und die Wiedererrichtung einer jüdischen Herrschaft dort. Dies bedeutete in der Tat das buchstäbliche,

„jüdische“ Verständnis der messianisch-chiliastischen Schriftprophetieungen, die bislang von christlichen Exegeten über Konfessionsgrenzen hinweg im übertragenen Sinne auf die Zeit der Kirche als ein geistiges Millennium bezogen worden waren, keinesfalls jedoch auf die Juden. Auch wenn christliche Chiliasten, wie sie im 16. Jahrhundert insbesondere im linken Flügel der Reformation auftraten, abweichend von dieser offiziellen Lehrmeinung die tausendjährige Herrschaft Jesu Christi auf Erden *in persona* erwarteten, war ihr irdisches Gottesreich in aller Regel ein christliches, kein jüdisches. Die reale Rückkehr der Juden ins Land Israel stand also in krassem Widerspruch zu jeglicher christlicher Auffassung.¹⁶

Der Verlust politischer Souveränität und die scheinbar endlose Länge des jüdischen Exils waren schon bei den frühen Kirchenvätern ein beliebtes Argument für die Verwerfung der Juden durch Gott, da sie Jesus als den erwarteten Erlöser verkannt hatten. Diese harte Strafe schien zu beweisen, dass das Judentum vom Christentum überholt worden sei, die Christen die Juden als Gottes erwähltes Volk Israel abgelöst hätten.¹⁷ Die *Epistula rabbi Samuel de Fez de adventu Messiae, missa rabbi Isaac*, die der spanische Dominikaner und Bischof von Marokko, Alphonsus Bonihominis 1339 als angebliche Übersetzung des Werkes eines gewissen konversionswilligen Samuel von Fez aus dem 11. Jahrhundert herausgab, reduziert die Essenz jüdisch-christlicher Disputation sogar auf das Argument der Zerstreuung.¹⁸ Ein Klassiker christlicher Polemik war die christologische Deutung von Genesis 49,10 – „Nicht weichen wird das Zepter von Jehudah, noch der Herrscherstab von seinen Füßen, bis der von *Schiloh* kommt“. Im gängigen christlichen Verständnis des *Schiloh* als Messias wird ein Beweis für die Messianität Jesu gesehen, denn Israel hatte seine politische Souveränität zur Zeit Jesu verloren und nicht wiedererlangt, so dass das jüdische Volk seitdem im Exil verstreut war.¹⁹ In einem Gespräch zwischen einem Juden und einem Christen über dies und das, „von der landt art“ und „auß dem alten testament“ hielt im 16. Jahrhundert der jüdische Kaufmann Jakob von Brucks dieser Interpretation seines Gesprächspartners Michael Kramer, dem Pfarrer von Kunitz bei Jena, selbstbewusst entgegen: „Wyr haben vnsern Cepter noch nyhe gantzlich verlorn/ sunder alwegen könige/ fursten/ vnd propheten gehabt.“ Auf die abfällige Erwiderung des Pfarrers, „wo do?“, ihm sei solches nicht bekannt,²⁰ entgegnete Jakob schlagfertig, ob Kramer etwa nichts von einem unabhängigen jüdischen Königreich hinter dem Fluss Sambatjon wüsste – in der Handelswelt sei es zumindest ein Begriff (Abb. 1).²¹

Damit griff Jakob auf die Auseinandersetzung um die christologische Signifikanz von Genesis 49,10 zurück, die zwei miteinander konkurrierenden Legenden des jüdisch-christlichen Kulturkreises unterlag, der jüdischen Legende von den zehn verlorenen Stämmen Israels und der christlichen



1 Michael Kramer: Eyn vnderredung vom glawben, Erfurt 1523. Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, H: Yv 2272.8° Helmst. Der Holzschnitt auf der Titelseite der Flugschrift, in der Michael Kramer seine Begegnung mit Jakob von Brucks schildert, bildet die beiden Protagonisten bei ihrem Gespräch ab.

Legende vom Priester Johannes. Die jüdische Vorstellung von einem mächtigen Reich der zehn Stämme, die seit der Zerstörung des alten Nordreichs Israel durch die Assyrer im achten Jahrhundert v. Chr. unter einem eigenständigen König an einem unbekanntem, weit entfernten Ort hinter dem mythischen Fluss Sambatjon lebten, um in der messianischen Zeit schließlich zurückzukehren und mit ihren Brüdern und Schwestern im Land der Väter vereint zu werden, war eine Apologie gegen die christliche Exegese des Verses. Angesichts der Nöte und weitgehenden Rechtlosigkeit in der Diaspora war die Popularität der Legende nur allzu verständlich. Die geglaubte Fortexistenz der zehn Stämme bot eine psychologische Stütze in einer feindlichen christlichen Umwelt und war ein Garant der messianischen

Hoffnung ihr zum Trotz.²² Es herrscht Einigkeit in der Forschung darüber, dass die christliche Parallellegende über den Priesterkönig Johannes, den sagenhaften Herrscher über ein utopisches Reich christlicher Phantasie, die Behauptung jüdischer politischer Unabhängigkeit widerlegen sollte. In dem berühmten Brief des Johannes an den byzantinischen Kaiser Manuel I. Komnenos, der im 12. Jahrhundert großes Aufsehen erregte, wird die jüdische Legende zwar bestätigt. In der Tat „leben jenseits des Flusses der Steine [dem Sambatjon] zehn jüdische Stämme“, doch „obwohl sie behaupten, Könige zu haben, sind sie dennoch unsere Diener und zahlen unserer Exzellenz Tribut.“²³

Im Jahr 1523, dem Jahr, in dem Jakob von Brucks und Michael Kramer in Kunitz zusammentrafen, hieß es, dass sich ein mächtiges jüdisches Heer jener zehn Stämme anschickte, den Türken Jerusalem abzunehmen. Unterschiedliche deutsche Flugschriften berichteten in der zweiten Jahreshälfte, dass die Stämme im Sommer den göttlichen Befehl erhalten hätten, auszuziehen und das gelobte Land einzunehmen, das dem Volk Israel seit jeher versprochen war (Abb. 2).²⁴ Der Herausgeber der Flugschrift *Von ainer grosse meng vnnnd gewalt der Juden* weiß, dass sie das Land von den türkischen Besatzern zurückgefordert und den Sultan gewarnt hätten, „das er jn jr alt vnnnd Vätterlich erblandt das ist terrapromissionis widerumb zuaygne wa aber nit/ Wöllenn sy das selb mit gewalt vnnnd streyt selbst eynnemen“. Derweil hatte sich bereits „ain grosse menge vnd macht der Juden Nemlich biß in die fünff oder sechß mal hundert Tausent inn das Egypten landt ankommen vnnnd sich dafür Jherusalem xxx tag rayß weyt gelegert oder nydergeschlagen“.²⁵ Spätestens im Dezember, als der Kunitzer Pfarrer mit Jakob zusammensaß, war jedoch klar, dass die Osmanen das Land Israel nicht freiwillig abtreten würden. Jakob eröffnete Kramer daher kämpferisch, „die weylls yrer vatter ist gewest vnnnd von Gott yhn gegebenn, er wollte es yn verkauffen. darauf die Juden widder geantwort: Gott hett es yn gegeben, darumb wollten sie es nicht kauffen, sunder mit dem schwerdt gewyn“. Schnell verbreitete sich das Gerücht, dass „der Keyser der Turcken/ vnd die rothen Juden yetzundt mit dem schwerdt vmb das gelobthe land fechten.“²⁶ Dieses hielt sich hartnäckig auch im folgenden Jahr 1524 und in Köln erschien eine *Neue Zeittung: Von den Newen Juden/ so aus dem gebirge Caspir kommen sein*. Die Informationen waren in ihrem Kern schon bekannt, nur Einzelheiten waren neu: Sechs Einheiten der Armee der Stämme Ruben, Gad, Ascher, Issachar, Sebulon und Manasse, zusammen 276.000 Mann, hätten ihre Heimat verlassen und sich teils zu Pferd, teils zu Fuß, in Richtung Jerusalem aufgemacht. Ihre wilde Erscheinung hätte sogar den Türken Angst eingejagt; sie fürchteten sich davor, dass es den Juden gelänge, sie aus dem Land Israel zu vertreiben.²⁷

Die Flugblätter stehen in engem Zusammenhang mit dem Auftreten David Re'uenis, der just zu jener Zeit im Nahen Osten auftauchte und Ende 1523 schließlich an der Küste

Italiens anlegte.²⁸ Re'ueni behauptete, von den verlorenen Stämmen zu kommen. Er sei der Bruder des Königs, der über einen Teil dieser Stämme herrsche, nämlich über seinen eigenen Stamm Ruben sowie über Gad und den halben Stamm Manasse. Sein königlicher Bruder habe ihn entsandt, das Heilige Land von den Türken zu befreien und die Juden aus dem Exil dorthin zurückzuführen. Seine Mission ließ nicht nur die jüdische Hoffnung auf eine baldige Rückkehr nach Jerusalem anschwellen. Re'uenis Pläne fanden für kurze Zeit den Zuspruch der mächtigsten europäischen Herrscher. Der Papst hieß das Vorhaben ebenso gut wie der König von Portugal, der seine militärische Hilfe zusicherte, und Karl V., König von Spanien und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, der Re'ueni 1532 zu einer Audienz in Regensburg empfing.²⁹ Was die Christen freilich nicht wussten: Um die Voraussetzung für die Restitution Israels und den Messias zu schaffen, wollte Re'ueni offensichtlich die endzeitlichen Kriege zwischen den apokalyptischen Zerstörern, die aus der Bibel symbolisch als Gog und Magog bekannt sind, in der Gestalt von Islam und Christentum und dadurch letztlich den Fall beider provozieren.³⁰

Wie waren die Nachrichten von einer bevorstehenden jüdischen Rückeroberung Jerusalems, die die Welt 1523 in Atem hielten, aber nun mit der christlichen Weltsicht zu vereinbaren, in der die realpolitische Restitution Israels keinen Platz hatte? Plötzlich erschien es nicht mehr völlig abwegig, dass sich die jüdische (messianische) Erwartung der Rückkehr ins Heilige Land erfüllen könnte. Schließlich galt die Existenz der zehn Stämme oder der „roten Juden“, wie sie im zeitgenössischen jüdisch-christlichen Sprachgebrauch im deutschen Raum hießen, in den unbekanntenen Weiten der Welt bis zur Reformation als eine unumstrittene Tatsache. Sie waren für Juden wie Christen eine reale politisch-militärische Macht und nahmen in jüdischen wie in christlichen Quellen eine bedeutende Rolle in der Endzeit ein.³¹ Nach jüdischer Vorstellung waren die roten Juden mächtige Krieger, die das Volk Israel letztlich von der Herrschaft Edoms, also der Christen, befreien würden. In christlichen Entwürfen des Endzeitszenarios hatten die roten Juden eine beinahe identische Funktion und es wurde ebenfalls angenommen, dass diese furchterregende Horde am Ende der Tage als Speißgesellen des Antichrist über das christliche Europa herfallen würde.³² In der christlichen Welt war man sich des Widerspruchs schmerzhaft bewusst, den die augenscheinlich bevorstehende, wörtlich auf das jüdische Volk bezogene Erfüllung der biblischen Prophezeiungen über Israel nicht nur zur Apokalyptik, sondern grundsätzlich zur Lehre der Kirche darstellte. Da das Weltgeschehen nicht ignoriert werden konnte, sah sich die christliche Theologie gezwungen, sich damit auseinanderzusetzen. Dies belegt die lebhafteste Debatte, die in den 1520er und 30er Jahren sowohl auf der Ebene der niederen Geistlichkeit als auch der Gelehrtenelite geführt wurde.

**Von ainer grosse meng
vnd gewalt der Juden die lange zeyt
mit vnwohnaffigen Wüsten beschloffen vnd verhoizen
gewesen. Rezunder auß gebrochen vñ an tag Kom-
men seyn. Dreyßig tag rayß von Iherusalem
sich nyder geschlagen. Was sy fürger-
men haben finde man nach laue dieses
Sendbriefs zum taylor glaub-
liche vnderricht.**
1523.



- 2 Von ainer grosse meng vnd gewalt der Juden [Augsburg] 1523. Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, A 131.1 Theol. (27). Die Illustration auf dem Titelblatt der Flugschrift zeigt die zehn Stämme als große Armee, schwer bewaffnet mit Harnisch und Lanze. Als Juden kennzeichnet sie der spitze Judenhut, der auch als Emblem auf ihrer Standarte abgebildet ist.

Ein Problembewusstsein ist bereits Ende 1523 zu erkennen. Als Jakob von Brucks Michael Kramer von dem Kampf um Jerusalem berichtete, der zwischen dem jüdischen Heer der roten Juden und den Türken bereits in vollem Gange sei, erkundigte dieser sich, ob die Juden denn überhaupt so zahlreich seien, dass sie es mit den Türken aufnehmen könnten. Mit Verweis auf das Flugblatt *Von ainer grosse meng* war sich Jakob sicher, „ja yr ist zu sechßmall hundermall tausent/ das byn ich gewyß.“³³ Kramer vertraute den Informationen, da sein Gesprächspartner ihm gelehrt erschien und redegewandt auftrat. Außerdem musste den Zeitgenossen, die ja um das gefährliche Heer der roten Juden wussten, die Eroberung Israels mit Waffengewalt keinesfalls aussichtslos

erscheinen. Die vermeintliche Realität einer starken jüdischen Armee vor Jerusalem zwang Kramer also dazu, die Möglichkeit einer Rückkehr der Juden ins Heilige Land grundsätzlich einzuräumen: „Jacob ich laße zu das yr Jherusalem widder vberkommet/ Aber ich laße nicht zu das yr das königliche Cepter widder erlanget/ sunder die öberkeyt/ denn Turcken oder Christen bleyben wirdt. Dann die Heyden haben nyhe keinen Judischenn könig wollt habenn noch leyden/ sunder alwegen sich mit gewallt widder sie gesatz. Allein von diesem Schylo/ oder Messias stehet geschrieben/ das yn die Völker vnd Heyden werden zufallenn.“³⁴ Während der Kunitzer Pfarrer im Licht der neuesten Ereignisse die Hoffnung der Juden auf eine Rückeroberung Jerusalems nicht auszuschließen vermochte, trat er den messianischen Erwartungen, die sich damit verbanden, energisch entgegen. Auch wenn die Stadt fallen sollte, würde sie nie und nimmer wieder unter jüdische Herrschaft kommen. Für alle Ewigkeit werde das Land Israel unter türkischer – oder christlicher – Hoheit verbleiben, denn, so war sich Kramer sicher, die Osmanen würden wohl kaum einen jüdischen Sultan akzeptieren. Die jüdische Erwartung eines Königs Messias, der von den Völkern der Welt anerkannt wird, werde sich also weder jetzt noch später erfüllen. Und dann ging Kramer im typischen Bemühen des jüdisch-christlichen Streitgesprächs dazu über, den hartnäckigen Juden aus seinen eigenen Schriften von der christlichen Wahrheit zu überzeugen. Wollte er einen König Messias, solle er Jesus annehmen. Denn „welcher könig ist auff erdenn ye so gewaldig/ vnd so angem gewest/ an den die Heyden so hefttigklich geglaubt hettenn/ alls ann den Judischenn könig Christum/ vmb welchs willen viel tausent Heydenn seindt gemartert“.³⁵ Bemerkenswerterweise endete die Episode trotz ihrer literarischen Ausgestaltung durch Kramer nicht mit der Einsicht und Konversion des Juden: „Jacobs knecht stehet auff satteln vnd Jacob nymbt seynn abscheydt vom Pfarherr/ vnd reyth“.³⁶

Eine ähnliche Argumentation zur Rückkehr der Juden ins Land Israel und ihren messianischen Implikationen findet sich in einer antijüdischen Polemik, *Liber fidei* (hebräisch *Sefer emuna*, Buch des Glaubens), und in dem fiktiven Dialog über die Messiasfrage zwischen einem Juden und einem Christen, den der christliche Hebraist Sebastian Münster auf der Basis des *Liber fidei* konstruierte. Im Kontext der polemischen Diskussion der gescheiterten Bußbewegung um den Propheten Ascher Lemlein von Istrien, an der auf ihrem Höhepunkt 1.502 jüdische Männer, Frauen und Kinder in ganz Mitteleuropa teilhatten, setzen die Autoren wohl angesichts der aktuellen Entwicklungen 1523/24 hinzu: „Auch wenn auf Grund der Buße eine Sammlung aus eurem Exil stattfinden wird, so werdet ihr doch nie erlöst werden, weil ihr immer ein verstocktes und aufsässiges Volk gewesen seid.“³⁷

In den nächsten Jahren wurde eine ausgefeilte theologische Lösung für den Widerspruch zwischen einer Rückkehr der Juden ins Land Israel und christlicher Doktrin, die über pure Polemik hinausging, entwickelt. Es war dies die umstrittene Sonderlehre von der Restitution Israels, die Martin Cellarius, ein junger Mann, der für seinen Hang zu radikalen Ansichten bekannt war, und der Straßburger Reformator Wolfgang Capito vertraten. Cellarius hatte spätestens 1525 begonnen, chiliastische Ansichten zu äußern, die zwei Jahre später, im Juli 1527, in einem Traktat unter dem Titel *De operibus Dei* (Von den Werken Gottes) in Straßburg im Druck erschienen. Das Werk zur Prädestinationslehre beschäftigt sich im dritten Teil mit der unmittelbar bevorstehenden Rückkehr Christi, die Cellarius mit seiner unorthodoxen Vorstellung von der Restitution Israels verknüpft. Er geht dabei nicht nur von einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden aus. Schlimmer noch, Cellarius bezieht die Restitution Israels auf die Juden.³⁸

Entsprechend der *Interpretatio christiana*, die in der Geschichte des jüdischen Volkes eine Vorwegnahme der christlichen Heilsgeschichte sieht, versteht Cellarius das wahre Israel als die von Gott zum Heil Erwählten, wozu für ihn neben Christen nach Gottes freiem Ratschluss auch einzelne ausgewählte gottesfürchtige Juden und Heiden zählen. Dieses wahre Israel nun findet nach der gängigen exegetischen Methode der Typologie das Vorbild für sein geistiges Schicksal im Volk Israel des alten Bundes, Israel nach dem Fleische, den Juden. Es gilt, „was [dem fleischlichen] Israel nach den Aposteln durch die Römer gleichsam wie ein Schatten [der Wahrheit] geschehen ist, wird dem Israel nach der Verheißung in Wahrheit widerfahren.“³⁹ Aus einer konsequenten Anwendung dieser hermeneutischen Prämisse ergibt sich für Cellarius die radikale Schlussfolgerung, dass auch der neue Himmel und die neue Erde einer entsprechenden Präfiguration bedürfen. Bevor die christliche Heilsgeschichte zu ihrem erwarteten Ende kommen kann, müssen die Heilszusagen der Propheten über das Volk Israel buchstäblich erfüllt sein. Cellarius setzt damit im Rahmen der christlichen Heilsgeschichte die Befreiung des jüdischen Volkes als typologische Vorwegnahme der endgültigen Wiederkunft Christi und der Erlösung der Erwählten im Gottesreich als unabdingbar voraus. Dem Jüngsten Gericht muss also die reale Sammlung und Rückführung der Juden aus dem Exil in das Land Israel und die Wiedererrichtung des Tempels in einem unabhängigen davidischen Königreich vorausgehen.⁴⁰ Damit gelangt Cellarius von der typologischen Schriftauslegung zu einer typologischen Geschichtsdeutung. Die biblischen Prophezeiungen über das Volk Israel sind für ihn nicht nur ein symbolisches Vorbild für das Schicksal des wahren Israels. Vielmehr präfiguriert das tatsächliche historische Geschick der Juden Gegenwart und Zukunft der Erwählten. Cellarius nimmt die wortwörtlich verstandene Restitution Israels als essentiellen Teil seiner eigenen Endzeiterwartungen als unmittelbar bevorstehend an, nämlich nach dem zweiten Kommen Christi. Damit über-

lagern sich paradoxerweise die einander sonst ausschließende Erwartung der Herrschaft Jesu auf Erden und die jüdische Hoffnung auf ein messianisches Zeitalter. Letztere wird jedoch bei Cellarius als notwendige Vorbedingung für die Vollendung der christlichen Heilsgeschichte praktisch zu einem Teil des christlichen Endzeitszenarios. Nach Cellarius, der von drei *adventus* Christi ausgeht, folgt das dritte Kommen Jesu am Ende der Zeiten, begleitet von der Auferstehung der Toten und dem Tag des großen Gerichts.⁴¹

Auf Cellarius' Restitutionslehre wurde der Straßburger Reformator Wolfgang Capito aufmerksam, als er Cellarius ab Ende 1526 in seinem Haus beherbergte, wo jener sein Buch für den Druck vorbereitete. Als das Werk im folgenden Jahr erschien, steuerte Capito ein euphorisches Vorwort bei⁴² und, mehr noch, er übernahm die Theorie, verbunden mit der Prädestinationslehre und Geschichtstheologie seines Gastes. Während sich Cellarius in Straßburg aufhielt, arbeitete Capito gerade eine seiner Vorlesungen über den Propheten Hosea zu einem ausführlichen Kommentar aus.⁴³ Hier integrierte er Cellarius' Vorstellungen gleich zu Beginn und verwendete sie in seiner Erklärung von Hosea 1,9 bis 2,2, wo Israel zunächst verworfen und sofort danach wieder aufgenommen wird. Wie Cellarius unterscheidet Capito zwischen „Israel nach dem Fleische“, das von Gott verstoßen wird, und dem „wahren Israel“, auf das er den positiven Teil des Bibeldes bezieht. So wie die Verwerfung des äußeren Israel durch Gott ein Sinnbild des wahren Israel unter der Herrschaft des Antichrist sei, postuliert Capito, müsse auch die Herrlichkeit der Erlösung der Erwählten ein Vorbild haben:

Weil Israel im Bild alles widerfahren ist und weiter widerfährt, was in Wahrheit mit den Gläubigen gehandelt wurde und wird, folgt, dass die großartigen Verheißungen, die diesem Volk gemacht worden sind, erfüllt werden müssen, damit die wahren Bilder nach der allerfestesten Ordnung der Werke Gottes auch in soweit ein Vorspiel der sicheren Wahrheit abgeben, wie sie bis jetzt noch nicht erfüllt sind. Denn in jenem besonderen Volk ist ein Bild, das gleichsam, wie man sagen sollte, ein Schatten der Wahrheit ist. Deshalb wird Israel nach dieser lang andauernden Gefangenschaft anwachsen und dieses sinnbildhafte Volk wird zusammen mit den Heiden, aber erst nachdem die Fülle der Völker eingetreten ist, zum Reiche Christi eingehen, in ungeheurer Zahl, unzählig wie der Sand des Meeres.⁴⁴

Der Einzug ins Reich Christi kann für Capito aufgrund der von Cellarius übernommenen typologischen Prämissen nicht durch die traditionell erwartete endzeitliche Konversion der Juden erfüllt werden. Die Heilsprophezeiungen für Israel müssen, wie von Cellarius ausgeführt, wörtlich und äußerlich eintreffen.⁴⁵ So geht auch Capito davon aus, dass die Juden in naher Zukunft Kanaan einnehmen und „mit großer Zahl in das Land zurückkehren dürfen.“⁴⁶ Sehr bald werde das jüdische Volk „sein Land frei in Besitz nehmen mit

großer Herrlichkeit“.⁴⁷ Um dabei dem Widerspruch der Verwerfung des äußeren Israel und der Erfüllung seiner Prophezeiungen zu entgehen, nimmt Capito an, dass letzteres nur auf die Juden zutreffen werde, die unter die Auserwählten gezählt werden, „Israel nach dem inneren Bunde“.⁴⁸ Nach Cellarius und Capito ist die Rückkehr der Juden ins Land Israel eschatologisch also nicht minder wichtig als für die Juden; nur mit der Restitution Israels kann die lang ersehnte endgültige Rückkehr Jesu realisiert werden. Auch wenn die theoretische Grundlage der chiliastischen Sonderlehre von der Restitution Israels eine klassisch christliche, streng typologische Auslegungstradition bildet, ist zu vermuten, dass Martin Cellarius und Wolfgang Capito hier die Möglichkeit der Rückkehr der Juden in das gelobte Land reflektiert haben, wie sie wenige Jahre zuvor in Zusammenhang mit dem Vormarsch der roten Juden, die sich angeblich anschickten, den Türken Jerusalem abzunehmen, konkret diskutiert worden war. So versichert Capito, dass die Juden „das Land Kanaan in großer Ruhe einnehmen werden“ – als ob er die tief sitzende Angst seiner Zeitgenossen vor der endzeitlichen Rache der roten Juden an den Christen zerstreuen wollte.⁴⁹

Aktuelle Relevanz erlangte die Restitutionslehre erneut einige Jahre später, als sie im Umfeld des Augsburger Reichstags 1530 erörtert wurde. Während die Kritik reformierter Theologen an Capito und Cellarius vorwiegend im Zeichen der Auseinandersetzung mit dem Täuferium stand, als dessen Sympathisant letzterer galt und unter dessen häretischen Einfluss nun auch der Reformator Capito zu geraten drohte,⁵⁰ kritisierten die lutherischen Kollegen die Theorie aufgrund ihrer scharfen Ablehnung jeglicher Form des Chiliasmus.⁵¹ Die Abgrenzung fand ihren pointiertesten Niederschlag in der grundlegenden Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche, die die lutherischen Reichsstände am 25. Juni 1530 auf dem Augsburger Reichstag vorlegten. Artikel 17 der *Confessio Augustana* verdammt den chiliastischen Glauben an ein irdisches tausendjähriges messianisches Reich, demzufolge „vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben“, ausdrücklich als „jüdisch Lehren“.⁵² Eine Vorform der Augsburger Bekenntnisschrift, die Ende Mai entstand, hatte auch noch diejenigen verworfen, die konkret behaupteten, „die Verheißung von Eroberung des gelobten Lands müssen leiblich verstanden werden“.⁵³ Dass dieser Zusatz sich nicht mehr in der Endfassung der *Augustana* findet, weder in ihrer lateinischen noch in ihrer deutschen Version, war offensichtlich dem aktuellen Weltgeschehen geschuldet. In jenem Frühsommer 1530 zirkulierte nämlich wiederum das Gerücht über den Vormarsch der roten Juden. So trug der Theologe Adam Weiß, der den Markgrafen von Brandenburg-Ansbach zum Reichstag begleitete, am 5. Juni in sein Tagebuch ein, dass viele tausend Juden aus Ägypten zusammengelassen seien, um das gelobte Land zurückzuerobern.⁵⁴ Entsprechende Informationen über die roten Juden finden sich auch in dem Briefwechsel des Reformators Philipp Melanchthon, des Verfassers des Augs-

burger Bekenntnisses. Am 15. Juni notierte er, „man schreibt von Ferrar, daß die Rothen Juden auskommen seyn, Gog und Magog und zögen mit großer Menge dem heiligen Land zu.“⁵⁵ Vier Tage später berichtete er seinem Freund, dem Gelehrten Joachim Camerarius d.Ä., „etwas ähnlich einer Fabel, aber eine sichere und wahre Geschichte über die Juden, die ein unermessliches Heer zusammengezogen haben, um in Palästina einzufallen.“⁵⁶ Die große Bedeutung dieser Nachrichten für Melanchthon, die er erhielt, kurz bevor er die Bekenntnisschrift dem Kaiser überreichte, ist daran abzulesen, dass es in seinem Briefkorpus der Jahre 1530 bis 1532 keine einzige weitere Aussage zum zeitgenössischen Judentum gibt.⁵⁷ Zwar musste sich das Luthertum von Cellarius' und Capitos unorthodoxer Restitutionstheorie distanzieren, da sie von einem irdischen Millennium ausging. Melanchthon selbst hatte sich auch schon im Bauernkrieg gegen millenaristische Träume einer weltlichen Herrschaft des Messias gewandt. Und ihre Verdammung musste gerade jetzt geschehen, da zu befürchten war, dass die Theorie mit dem erneuten Vorücken der roten Juden Anhänger finden könnte. Die aktuelle Situation ließ es aber nicht zu, nicht zumindest die theoretische Möglichkeit der Eroberung des gelobten Landes einzuräumen. Allein der Ausgang dieses Versuchs war ungewiss. Für Melanchthon bestätigte gerade die jüdische Sehnsucht nach dem Land Israel und insbesondere das wiederholte Scheitern, es wiederzuerlangen oder zu behalten, die geistige Deutung des Millenniums: Die Bestrafung des Volkes Israel mit dem ewigen Exil war für ihn der Beweis, dass Gott den Messias nicht gesandt hatte, um ein politisches Königreich zu errichten.⁵⁸

Einige Jahre später argumentierte der Reformator Urbanus Rhegius in Celle ähnlich wie zuvor sein Kollege Melanchthon. In der Schrift *De Restitutione Regni Israelitici contra omnes omnium seculorum Chiliastas ... disputatio* (Disputation über die Wiederherstellung des Reiches Israel wider alle Chiliasten aller Zeiten), die durch die Widerlegung der Lehre vom Tausendjährigen Reich die weitere Stärkung chiliastischen Gedankenguts in Norddeutschland zu verhindern suchte, erinnert Rhegius daran, dass die Juden in der Vergangenheit bereits drei Versuche gemacht hätten, das zerstörte Jerusalem mit seinem Tempel wieder aufzubauen, unter Hadrian, Konstantin und Julian. Aber Gott habe es immer verhindert und die Juden wieder zerstreut, wie es für die Ewigkeit sein soll.⁵⁹ Er tadelt die Juden für ihr fleischliches Verständnis der biblischen Verheißungen über Israel. Denn die erwartete Wiederherstellung des Reiches Israel könne nur eine geistige Einkehr ins Reich Christi sein, „in das wahre Zion, das ist die allgemeine Kirche unter dem wahren David, dem einigen Könige Israels, Jesu Christo“ – wo die Juden auch immer unter den Völkern wohnten.⁶⁰ Vor allem aber wendet sich Rhegius gegen die „judaisierenden“ Christen seiner Zeit, die die jüdische Irrlehre von der Rückkehr der Juden ins Land Kanaan wiedererweckt haben. Sie sollten ihre falschen Lehren schnellstmöglich wider-

rufen, um nicht noch mehr rechtgläubige Christen zu verführen. Denn sie hätten nicht nur die Juden in ihrem Irrtum bestärkt, sondern auch die Täufer von Münster und die Chiliasten in Schwaben, namentlich Augustin Bader, negativ beeinflusst.⁶¹ Eindeutig rekursiert Rhegius auf Cellarius und Capito, wenn er sich bestimmt gegen eine mittlere Ankunft Christi ausspricht,

die der Ankunft der Herrlichkeit vorbildlich vorherginge und bei welcher das Volk der Juden, das jetzt in der ganzen Welt zerstreut ist, von den vier Winden herrlich in sein Land zurückgeführt würde, damit es durch diese herrliche Rückkehr die Auferstehung der Auserwählten und ihre Versammlung von den vier Teilen der Welt ins Reich der Herrlichkeit am jüngsten Tage vorbilde. Noch wird es je ein fleischliches Reich der Juden geben, welches der zukünftigen Herrlichkeit schon früher in einem bildlichen Volk vorleuchte, sondern in Wirklichkeit wird durch das geistliche Reich des Messias das fleischliche Reich ausgeschlossen.⁶²

Zwischen 1523 und 1530 schien die von den Juden lang erhoffte Wiederherstellung Israels aufgrund des angeblichen Vormarschs der roten Juden auf Jerusalem endlich in greifbarer Nähe. Für die christliche Theologie ergab sich daraus die Herausforderung, das Undenkbare zu denken und die Restitution Israels auf das reale jüdische Volk zu beziehen. Dass die von Martin Cellarius und Wolfgang Capito vertretene chiliastische Sonderlehre von einer tatsächlichen Rückkehr der Juden ins Land Israel in ihren Grundzügen (bis zu einem gewissen Punkt) der jüdischen Erwartungshaltung entsprach, war jedoch trotz eines inhaltlichen Austauschs von Juden und Christen über die zu erwartenden Ereignisse keine Übernahme jüdischer Ideen und Hoffnungen. Sie war vielmehr vom Weltgeschehen inspiriert, den Gerüchten um den Kampf der zehn Stämme um Jerusalem, die Juden und Christen – sei es negativ, sei es positiv – faszinierten. Es war dem Wissen um die militärische Macht der roten Juden, das Juden und Christen teilten und das in beiden kulturellen Gruppen jeweils fest verankert war, geschuldet, dass die jüdische Eroberung des Landes Israel in den Bereich des Möglichen rückte und ihre theologische Diskussion auch auf christlicher Seite notwendig wurde. Die christliche Exegese kam aufgrund der apokalyptischen Vorstellung von den roten Juden eigenständig zu demselben Ergebnis wie die jüdischen Zeitgenossen, dass nämlich die Juden theoretisch durchaus in der Lage waren, den Türken Jerusalem wieder abzunehmen.

Da die Lehre von der Rückkehr der Juden als Juden in ein weltliches Königreich Israel mit einem messianischen König in der Tat einem jüdisch-messianischen Schriftverständnis gleich, wandte Capito sich damit direkt *An unsere Verbündeten und Bundesgenossen, das Volk des Sinai-Bundes*. Das kurze Traktat, das in einer französischen Übertragung von 1535 als Vorrede zu der Bibelübersetzung des reformierten Theologen Pierre Robert Olivétan, der bei Capito in Straßburg

Hebräisch gelernt hatte, erhalten ist, stellt den Juden endlich die lang erwartete Rückkehr ins Land Israel in Aussicht: Viele Jahrhunderte seien die Kinder Israels aufgrund ihres Ungehorsams in die weltweite Zerstreuung verbannt gewesen, ohne König und ohne Fürsten. Am Ende der Zeiten aber würden sie zu Gott zurückkehren und zu ihrem König David, dem Messias, und dann würden der Tempel und die Stadt Jerusalem wieder vollständig aufgebaut werden. Dieser König wird, ausgehend von Cellarius' Strukturierung der Geschichte der Erwählten, natürlich kein anderer als Jesus Christus sein, den die Juden bei seinem ersten Kommen in die Welt verkannt hatten.⁶³ Capito ruft die Juden daher dazu auf, sich endlich nicht mehr auf den Talmud und ihre Rabbiner zu verlassen, die sie daran hindern würden, diese Wahrheit zu sehen.⁶⁴

Trotz aller Parallelität der jüdischen und christlichen Vorstellungen von der Restitution Israels, herrschte indes über die apokalyptischen Implikationen und die richtige Geschichtsdeutung keine Einigkeit. Letztlich stand die Wiederkehr Jesu der Ankunft des jüdischen Messias entgegen, denn die Restitution Israels konnte in der christlichen Lehre lediglich die Vorbedingung für die christliche Version des Endes sein. Sie präfiguriert den endgültigen Triumph Jesu, der letztlich auch von den Juden als Messias anerkannt werden muss. Damit beleuchtet die interreligiöse Debatte über die Möglichkeit einer jüdischen Rückkehr ins Heilige Land, die zwischen 1523 und 1536 in Deutschland geführt wurde, die Rezeptionsprozesse einer jüdisch-christlichen Auseinandersetzung um das Ende, die prinzipiell polemisch motiviert war. Juden und Christen rangen in der Interpretation zentraler Motive des endzeitlichen Szenarios miteinander, wobei die Motive übernommen und umgedeutet wurden, bis sie organisch mit alten Teilen der eigenen Tradition verbunden werden konnten. Die Restitutionsdebatte zeigt, dass gerade die akute Endzeiterwartung es notwendig machte, die eigenen Ansichten in Auseinandersetzung mit dem Gegenüber dem aktuellen Kontext anzupassen. In der Diskussion zwischen Michael Kramer und Jakob von Brucks wird ebenfalls erstmals ein Wandel der christlichen Vorstellung von den roten Juden greifbar. Unter dem Eindruck der Türkengefahr entwickelten sich die roten Juden von Erzfeinden der Christenheit mehr und mehr zu Verbündeten gegen die Ungläubigen. 1665/66, zur Zeit der Aufregung um den Messias Schabtai Zvi, kursierten im Nahen Osten, in Nordafrika und Europa zahlreiche Briefe über das Auftauchen der zehn Stämme, die davon berichteten, wie die jüdische Armee auf ihrem Vormarsch nach Jerusalem die Türken bedrängte und sogar Mekka erobert hätte.⁶⁵ Dahinter vermutete ein Zeitgenosse einen großartigen göttlichen Plan – wenn nicht „ein sonderbar arglistiger Kopff [...] ein irrmachende Sicherheit wegen der Türcken Gefahr austreuen“ wollte: Gott habe vor, den „Türkischen Tyrannen“ zu stürzen, wozu er sich des verworfenen Volkes der Juden bediene.⁶⁶ Durch ihre neue, positive Rolle verloren die roten Juden mit ihrer Schurken-

rolle notwendigerweise ihre überkommene Funktion als Erzkontrahenten und damit ihre Relevanz im christlichen Endzeitszenario.⁶⁷ Es entstanden also im Laufe der Frühneuzeit unter anderem mit der Restitutionstheorie variable Konzepte der jüdischen Partizipation an der Endzeit, die den veränderten historischen Gegebenheiten angemessen waren.

Die Restitution Israels galt auch im christlichen Chiliasmus der Neuzeit als ein wesentlicher Bestandteil des Erlösungsprozesses. Als die eschatologische Prophetie im angelsächsischen Raum im ausgehenden 18. Jahrhundert einen erneuten Höhepunkt erlebte, war die Restitution der Juden – verbunden mit ihrer Konversion – wiederum ein zentrales Motiv. John Darbys einflussreiches hermeneutisches Konzept des Dispensationalismus, das die Heilsgeschichte in verschiedene Zeitalter (englisch *dispensations*) unterteilt, gipfelt gar in ihrer Rückkehr nach Jerusalem. Denn laut Darby durchkreuzte die Verwerfung Jesu durch die Juden den ursprünglichen Heilsplan, so dass Gott stattdessen der Kirche den Platz des Volkes Israel zuwies und die Erfüllung der Prophezeiungen für die Juden vorübergehend aussetzte. Am Ende der Zeiten würde die „prophetische Uhr“ jedoch wieder zu ticken beginnen – bis zur Rückkehr der Juden nach Palästina.⁶⁸ Solchen Vorstellungen suchte der Pastor der evangelisch-lutherischen Kirche von Detroit, Hermann Fick, den Boden zu entziehen, indem er Urbanus Rhegius' Thesen gegen den Chiliasmus über dreihundert Jahre nach ihrer Entstehung in einer deutschen Übersetzung verbreitete.⁶⁹

Die theologische Vorstellung, dass die Juden (vor oder nach ihrem kollektiven Übertritt zum Christentum) als Nation nach Palästina zurückkehren mussten, um die Wiederkunft Jesu zu ermöglichen, hatte politische Implikationen: Christliche Zionisten in Großbritannien und Amerika propagierten ihre glanzvolle Rückkehr ins Land Israel und unterstützten das Ziel der Errichtung eines jüdischen Staates aktiv. So warb Lord Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, 1839 für die vollständige Erlösung Israels, nämlich für seine Wiederaufnahme als Gottesvolk und die Rückkehr in sein Land. Tatsächlich eröffnete die englische Regierung auf seinen Einfluss hin ein Konsulat in Jerusalem, um die Interessen der Juden zu fördern, die unter osmanischer Herrschaft in Palästina lebten. Die Balfour Erklärung, „eine nationale Heimstatt für das jüdische Volk“ schaffen zu wollen, wurde 1917 in christlich-prophetischen Kreisen entsprechend mit großer Begeisterung aufgenommen, die spätere Gründung des Staates Israel als ein weiterer Meilenstein im Erlösungsprozess verstanden. Der bekannte evangelikale US-Fernsehprediger Jerry Falwell erklärte 1988 den 14. Mai 1948 gar zum wichtigsten Datum in der christlichen Heilsgeschichte nach der Himmelfahrt Christi – die israelische Staatsgründung sei „the single greatest sign indicating the imminent return of Jesus Christ.“ Damit begründet Falwell eine bis heute starke pro-israelische Haltung in der Christlichen Rechten in den USA.⁷⁰

Anmerkungen

- 1 Martin Luther: *D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe). Weimar 1883-1993, Bd. 50, S. 323–324. Ebenso erklärte ein Christ im 13. Jahrhundert in seiner Disputation mit einem Juden auf Mallorca, dass er konvertieren und sich beschneiden lassen würde, könnte sein Gegenüber beweisen, dass die Juden Jerusalem wieder aufbauen würden („si tu poteris michi monstrare, quod Ierusalem debeat hedificari per Iudeos, ego Iudeus efficiar et circumcidar“); Ora Limor (Hg.): *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286) – Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*. München 1994 (= *Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 15), S. 179.
- 2 Robert R. Wilken: *The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I „Cunctos Populos“*; in *Harvard Theological Review* 73, 3/4 (1980), S. 451–471, hier S. 454–458.
- 3 Die altkirchlichen Chiliasten, die die wortwörtliche Erfüllung der Prophezeiungen der klassischen Propheten über Israel in einem Reich Gottes auf Erden erwarteten, in dessen Zentrum ein neues Jerusalem stehen und der Tempel wiedererrichtet werden würde, bezogen dies eindeutig auf das endzeitliche Reich Christi. Sie meinten kaum die Rückkehr der Juden ins Heilige Land und die Errichtung eines neuen jüdischen Königreiches. Eine vermeintliche Ausnahme bei Stefan Heid: *Chiliasmus und Antichrist-Mythos – Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*. Bonn 1993 (= *Hereditas* 6), S. 55.
- 4 Ausführlich zur Assoziation des Antichrist mit den Juden Andrew C. Gow: *The Jewish Antichrist in Medieval and Early Modern Germany*; in *Medieval Encounters* 2,3 (1996), S. 249–285. Jetzt außerdem Jeremy Cohen: *Antichrist, the Jews, and Judaism* (hebr.); in Joseph R. Hacker, Yosef Kaplan und Benjamin Z. Kedar (Hg.): *From Sages to Savants – Studies Presented to Avraham Grossman* (hebr.). Jerusalem 2010, S. 29–45. Ein knapper Überblick auch bei Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews – The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*. New Haven, CT 1943 (ND Philadelphia 1983), S. 32–43.
- 5 So Alsted in seinem *Diatriben de mille annis apocalypticis* (1627); vgl. Robert G. Clouse: *The Rebirth of Millennialism; in Peter Toon (Hg.): Puritans, the Millennium and the Future of Israel – Puritan Eschatology 1600 to 1660*. Cambridge 1970, S. 42–65, hier S. 51. Die kommentierte Edition von Maria Rosa Antognazza und Howard Hotson analysiert den Einfluss Alsteds u.a. auf Leibniz; *Alsted and Leibniz on God, the Magistrate and the Millennium*. Wiesbaden 1999, S. 125–225. Allgemein zu Alsteds Chiliasmus ders.: *Paradise Postponed – Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*. Dordrecht, Boston, London 2000 (= *Archives internationales d’histoire des idées* 172); ders.: *Johann Heinrich Alsted, 1588–1638 – Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*. Oxford 2000, Kap. 6.
- 6 Die theologische Bedeutung der Juden im englischen Denken ist gut erforscht: u.a. Nabil I. Matar: *The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought – Between the Reformation and 1660*; in *Durham University Journal* 78 (1985), S. 23–35; ders.: *The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought, 1661–1701*; in *Harvard Theological Review* 78 (1985), S. 115–148; ders.: *The Controversy over the Restoration of the Jews in English Protestant Thought, 1701–1753*; in *Durham University Journal* 80 (1988), S. 241–256; Avihu Zakai: *The Poetics of History and the Destiny of Israel – The Role of the Jews in English Apocalyptic Thought During the Sixteenth and Seventeenth Centuries*; in *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5 (1996), S. 313–350; Christopher Hill: „Till the Conversion of the Jews“; in Richard H. Popkin (Hg.): *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650–1800*. Leiden 1988, S. 12–36; Mayir Vreté: *The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790–1840*; in *Middle Eastern Studies* 8 (1972), S. 3–50; und die Aufsatzsammlung von Toon: *Puritan Eschatology* (wie Anm. 5); darin insbesondere ders.: *The Question of Jewish Immigration*, S. 115–125.
- 7 Paul Boyer: *When Time Shall Be No More – Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge, MA 1992, S. 183.
- 8 Vgl. dazu auch Rebekka Voß: *Umstrittene Erlöser – Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600*. Göttingen 2011 (= *Jüdische Religion, Geschichte und Kultur* 11), Kap. III.2.
- 9 Zu Ursprung und Entwicklung der jüdischen messianischen Idee siehe James H. Charlesworth (Hg.): *The Messiah – Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*. Minneapolis, MN 1992; Jacob Neusner, William S. Green und Ernest Frerichs (Hg.): *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge 1997; Gerbern S. Oegema: *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptionalisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*. Göttingen 1994 (= *Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum* 2). Siehe weiterhin die klassischen Studien von Joseph Klausner: *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*. New York 1955; Sigmund Mowinckel: *He That Cometh – The Messianic Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Oxford 1956 (ND Grand Rapids, MI 2005); Moritz Zobel: *Gottes Gesalbter – Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*. Berlin 1938.
- 10 Für den deutschen Raum Voß: *Umstrittene Erlöser* (wie Anm. 8). Eine enge Verflechtung belegen ebenso die wichtigen Studien von David B. Ruderman: *Hope against Hope. Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages*; in Ders. (Hg.): *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York 1992 (= *Essential Papers on Jewish Studies* 5), S. 299–323; Matt D. Goldish: *The Sabbatean Prophets*. Cambridge, MA 2004; Anselm Schubert: *Täufertum und Kabbalah – Augustin Bader und die Grenzen der radikalen Reformation. Gütersloh 2008* (= *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 82); Moshe Idel: *Messianic Mystics*. New Haven, CT 1998, S. 142–144; ders.: *The Attitude to Christianity in the Sefer ha-Meshiv* (hebr.); in *Zion* 46 (1981), S. 77–91; Richard H. Popkin: *The End of the Career of a Great Seventeenth-Century Millenarian – John Dury*; in *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 203–220; ders.: *Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi*; in Matt D. Goldish und Richard H. Popkin (Hg.): *Millenarianism and*

- Messianism in Early Modern European Culture, Bd. 1: Jewish Messianism in the Early Modern World. Dordrecht 2001 (= Archives internationales d'histoire des idées 173), S. 91–106; ders.: Jewish-Christian Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries – The Conception of the Messiah; in Barry Walfish (Hg.): The Frank Talmage Memorial Volume. Haifa 1992/93, Bd. 2, S. 163–177; ders.: Two Unused Sources about Sabbetai Zevi and His Effect on European Communities; in Jozeph Michman (Hg.): Dutch Jewish History. Jerusalem 1989, Bd. 2, S. 67–74.
- 11 Matar: Restoration of the Jews (Durham) (wie Anm. 6); ders.: Restoration of the Jews (Harvard) (wie Anm. 6). Vgl. Matt Goldish: Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton. Dordrecht, Boston, London 1998 (= Archives internationales d'histoire des idées 157), S. 69–74.
 - 12 Siehe z.B. Christoph Rymatzki: Hallischer Pietismus und Judenmission – Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736). Tübingen 2004 (= Hallesche Forschungen 11), S. 476; Martin Jung: Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus (1675–1780). Berlin 1992 (= Studien zu Kirche und Israel 13), S. 81–82, 93–94. Zu den Differenzen mit der lutherischen Orthodoxie in dieser Beziehung ebd., S. 47–51. Zu den starken millenaristischen Tendenzen im Pietismus vgl. Johannes Wallmann: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. Tübingen 1970, S. 307–335. Isaac La Peyrère sagte ebenfalls voraus, dass die Juden nach ihrer Konversion das Land Israel wieder aufbauen würden und der französische König sodann die Welt gemeinsam mit dem jüdischen Messias von Jerusalem aus regieren würde; Richard H. Popkin: Isaac La Peyrère (1596–1676) – His Life, Work and Influence. Leiden 1987, S. 66–68. Für weitere Beispiele siehe Anna Morisi Guerra: La conversione degli ebrei nel profetismo del primo Cinquecento; in Gian Luca Potestà (Hg.): Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Genua 1991, S. 117–128, hier S. 119; António José Saraiva: Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire; in Studia Rosenthaliana 6 (1972), S. 25–56, hier S. 50.
 - 13 Robert E. Lerner: The Feast of Saint Abraham – Medieval Millenarians and the Jews. Philadelphia 2001 (= The Middle Ages Series), S. 79–82. Zu Bonaventura und Olivi, die ebenfalls den Wiederaufbau Jerusalems erwarteten, ebd. Vgl. auch ders.: Millennialism; in Bernard McGinn, John J. Collins und Stephen J. Stein (Hg.): Apocalypticism in Western History and Culture. New York, 3. Aufl. 2000 (= Encyclopedia of Apocalypticism 2), S. 326–360, hier S. 353. Das Traktat des Johannes von Rupescissa wurde ediert von Robert E. Lerner und Christine Morerod-Fattebert (Hg.): Johannes de Rupescissa. Liber secretorum eventuum. Fribourg 1994.
 - 14 Lerner: Feast of Saint Abraham (wie Anm. 13), S. 89–100. Zu Joachim ebd., S. 32–33.
 - 15 Eine Ausnahme bildet die joachitische Lehre des Nikolaus von Buldesdorf, der Mitte des 15. Jahrhunderts wahrscheinlich in der Gegend um Regensburg wirkte. Nikolaus, der sich als Messias der Juden verstand, verknüpfte ihre Restitution ebenfalls nicht mit ihrer Konversion. Nach seiner Auffassung würden die Juden im Millennium nach den Gesetzen ihrer Väter leben! Dazu ebd., S. 116.
 - 16 Zum christlichen Millenarismus und seiner geistigen Deutung einführend Lerner: Millennialism (wie Anm. 13). Siehe auch Robert L. Wilken: The Restoration of Israel in Biblical Prophecy – Christian and Jewish Responses in the Early Byzantine Period; in Jacob Neusner und Ernest S. Frerichs (Hg.): „To See Ourselves as Others See Us“ – Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity. Chico, CA 1986, S. 443–471. Zum Chiliasmus der Reformationszeit Walter Klaassen: Living at the End of the Ages – Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation. Lanham, MD 1992; Günther List: Chiliastische Utopie und radikale Reformation – Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert. München 1973; Alexander Patschovsky: Chiliasmus und Reformation im ausgehenden Mittelalter; in Max Kerner (Hg.): Ideologie und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 1982 (= Wege der Forschung 530), S. 475–496. Siehe auch George H. Williams: The Radical Reformation. Kirksville, MO, 3. Aufl. 2000 (= Sixteenth-Century Essays and Studies 15).
 - 17 Zum Verlust der Erwählung Israels und der Kirche als neues Gottesvolk siehe Kurt Hruby: Juden und Judentum bei den Kirchenvätern. Zürich 1972 (= Schriften zur Judentumskunde 2), S. 33–54; Marcel Simon: Verus Israel – A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135–425). London 1996 (= The Littman Library of Jewish Civilization 1).
 - 18 Es gibt bislang keine kritische Edition des populären Sendschreibens, das in viele Sprachen, u.a. ins Deutsche, übersetzt wurde. Abgedruckt ist es nur fehlerhaft in unterschiedlichen Versionen in Jacques-Paul Migne (Hg.): Patrologiae cursus completus – Series Latina. Paris 1841–1855, Bd. 149, S. 333–368, und Monika Marsmann: Die Epistel des Rabbi Samuel an Rabbi Isaak – Untersuchung und Edition. Ungedr. phil. Diss., München 1971. Zu der *Epistula* vor allem Ora Limor: The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco – A Best-Seller in the World of Polemics; in Dies. und Guy G. Stroumsa (Hg.): Contra Iudaeos – Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews. Tübingen 1996 (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10), S. 177–194; Manuela Niesner: „Wer mit juden well disputiren“ – Deutschsprachige Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts. Tübingen 2005 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 128), S. 382–406.
 - 19 Zur jüdisch-christlichen Debatte um die Auslegung des Verses vgl. Adolf Posnanski: Schiloh – Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre, Bd. 1: Die Auslegung von Genesis 49,10 im Altertum bis zu Ende des Mittelalters [mehr nicht erschienen]. Leipzig 1904. Siehe auch Jeremy Cohen: Living Letters of the Law – Ideas of the Jew in Medieval Christendom. Berkeley, CA 1999, S. 30–35.
 - 20 Vgl. die deutsche Übersetzung der *Epistula rabbi Samuel* durch Irmhart Öser, in der in ähnlicher Weise mit dem gesunden Menschenverstand argumentiert wird: Wenn es irgendwo noch einen unabhängigen jüdischen Staat geben würde, so müsste man doch davon wissen. „Well wir dann sprechen, daz noch ist etswo ein geschlecht der juden, daz nicht gefangen ist und daz seinen chünig hat alz vo, daz ist layder nicht, wann wir sein etzswö wären ynne worden.“ Zitiert nach der Ausgabe von Marsmann: Epistel (wie Anm. 18), Kap. XXV, S. 22–26. Der Konvertit Antonius Margaritha

spricht der Existenz der zehn Stämme aus demselben Grund einen historischen Kern ab: „Ich hab vil erfarnen kauffleut vnd andere geforschet/ wissenn aber gar nicht daruon/ wie möcht es müglich sein/ das man in zwayvndzwaintzig hundert jaren nit etwas von solchem grossem volck vnd wunderbarlichen bach erfahren hett.“ Antonius Margaritha: *Der gantz Jüdisch glaub mit sampt ainer gründlichen vnd warhafften anzeygunge/ Aller Satzungen/ Ceremonien/ Gebetten/ Haymliche vnd offentliche Gebreuch/ deren sich dye Juden halten/ durch das gantz Jar/ Mit schönen vnd gegründten Argumenten wyder jren Glauben.* Augsburg 1530, fol. b^v. Die Schrift erschien 1530 gleich zweimal in Augsburg; ich benutze die Erstaussgabe von März 1530 (VD 16 M972).

- 21 Kramer schildert die Begegnung in einem Flugblatt; Michael Kramer: *Eyn vnderredung vom glawben, durch Micheln kromer, Pfarherr zu Cunitz, vnd eynem Judischen Rabien, mit namen Jacob vonn Brucks, geschehenn ynß Richters hauße do selbst zu Cunitz.* Mittwoch nach Andree M.D.xxij. Erfurt 1523, fol. 1^v–2^r, 5^v (enthalten in Hans-Joachim Köhler (Hg.): *Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts (1501–1530).* Zug, Leiden 1978–1987, Nr. 1988; online zugänglich über Brills Datenbank TEMPO: *The Early Modern Pamphlets Online*). Eine weitere Ausgabe aus Halle/Saale ist mit einem kurzen Kommentar bei Otto Clemen: *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, 4 Bde.* Halle 1906–1911 (ND Nieuwkoop 1967), Bd. 1, S. 323–340 (Fehlpaginierung; richtig 423–440), abgedruckt; hiernach teilweise im Anhang zu Andrew Gow: *The Red Jews – Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200–1600.* Leiden 1995, S. 255–257. Entgegen Clemen: *Flugschriften, Bd. 1, S. 425, Anm. 1*, ist das angegebene Datum (2. Dezember 1523) meines Erachtens nicht auf die Drucklegung zu beziehen, sondern auf den Tag, an dem das Gespräch stattgefunden hat. Auf eine tatsächliche Begebenheit weisen die genaue Nennung von Gesprächstermin, -ort und -teilnehmern, der Sprachduktus sowie v.a. die Tatsache hin, dass die Episode nicht mit der Konversion des Juden endet; vgl. Thomas Kaufmann: *Das Judentum in der früh-reformatorischen Flugschriftenpublizistik*; in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998), S. 429–461, hier S. 448, Anm. 105. Vgl. auch Kramers Vorwort, er habe „diesen Dyalogum nach geschryebett/ in weyße wie ergangen“; Kramer: *Vnderredung*, fol. 1^r.
- 22 Die Literatur zu den zehn Stämmen ist kaum zu überblicken. Die klassische Studie ist immer noch Adolph Neubauer: *Collections on Matters Pertaining to the Ten Tribes and the Sons of Moses* (hebr.); in *Kobez al Yad* 4 (1888), S. 9–74; ders.: *Where are the Ten Tribes?*; in *Jewish Quarterly Review* 1 (1889), S. 14–28, 95–114, 185–201, 408–423. Zusammenfassend zu der Entwicklung der Legende mit weiterführenden Literaturangaben Dan Ben-Amos und Dov Noy (Hg.): *Folktales of the Jews, Bd. 1: Tales from the Sephardic Dispersion.* Philadelphia 2006, S. 450–472. Neu erschienen Zvi Ben-Dor Benite: *The Ten Lost Tribes – A World History.* Oxford 2009. Zum historischen Schicksal der Nordstämme siehe Pamela Barmash: *At the Nexus of History and Memory – The Ten Lost Tribes*; in *AJS Review* 29,2 (2005), S. 207–236.
- 23 Bettina Wagner: *Die „Epistola presbiteri Johannis“ lateinisch und deutsch – Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter.* Mit bisher unedierte Texten. Tübingen 2000 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 115), S. 361, Nr. 41. Weitere Versionen des Briefes sind ediert in Friedrich Zarncke: *Der Priester Johannes, 2 Bde.* Leipzig 1876–1879 (ND Hildesheim 1980) (= *Abhandlungen der Philosophisch-Historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 7 und 8). Aus der umfangreichen Literatur sind insbesondere zu nennen Istvan Bejczy: *La lettre du Prêtre Jean – Une utopie médiévale.* Paris 2001; Charles F. Beckingham und Bernard Hamilton (Hg.): *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes.* Aldershot 1996; Ulrich Knefelkamp: *Der Priesterkönig Johannes und sein Reich – Legende oder Realität*; in *Journal of Medieval History* 14 (1988), S. 337–355; Manuel João Ramos: *Essays in Christian Mythology – The Metamorphosis of Prester John.* New York, NY 2006. Zur Textbeziehung zwischen der jüdischen Eldad ha-Dani- und der Priester Johannes-Tradition neuerdings Micha Perry: *The Imaginary War between Prester John and Eldad the Danite and Its Real Implications*; in *Viator – Medieval and Renaissance Studies* 41,1 (2010), S. 1–23, bes. S. 13–15. Dagegen David J. Wasserstein: *Eldad ha-Dani and Prester John*; in Beckingham und Hamilton: *Prester John*, S. 213–236.
- 24 Kramer: *Vnderredung* (wie Anm. 21), fol. 5^v–6^r. Vgl. auch eine anonyme hebräische Chronik aus Prag; Abraham David (Hg.): *A Hebrew Chronicle from Prague (c. 1615)* (hebr.). Jerusalem 1984, S. 5, Nr. 19. Englische Übersetzung unter demselben Titel, Tuscaloosa, AL 1993.
- 25 Von ainer grosse meng vnnd gewalt der Juden die lange zeyt mit vnwonhaftigen Wüsten beschlossen vnd verborgen gewesen/ Yetzunder auß gebrochen vnd an tag kommen seyn/ Dreyssig tag reyß von Jherusalem sich nydergeschlagen/ Was sy fürgenommen haben findt man nachlaut dises Sendbrieffs zum tayl glaubliche Vnderricht. [Augsburg] 1523, fol. 2^r (enthalten in Köhler: *Flugschriften* (wie Anm. 21), Nr. 2636). Verschiedene Versionen sind abgedruckt im Anhang zu Gow: *Red Jews* (wie Anm. 21), S. 266–269; Clemen: *Flugschriften* (wie Anm. 21), Bd. 1, S. 342ff. (Fehlpaginierung; richtig 442ff.); Alexander Scheiber und Louis Tardy: *L’echo de la premiere manifestation de David Reubeni dans les brochures de colportage allemande de l’époque*; in *REJ* 32 (1973), S. 595–601, hier S. 599ff. Zu den unterschiedlichen Drucken siehe Gow: *Red Jews* (wie Anm. 21), S. 148, Anm. 58, 266, Anm. 56; Kaufmann: *Flugschriftenpublizistik* (wie Anm. 21), S. 442, Anm. 81.
- 26 Kramer: *Vnderredung* (wie Anm. 21), fol. 6^r.
- 27 *Neue Zeittung: Von den Newen Juden/ so aus dem gebirge Caspir kommen sein/ mit Zweimalhunderttausent vnd sieben vnd sechzig tausent Mannen/ in willens das gelobte Land widerumb einzunemen/ Vnd nennen sich von nachfolgenden Sechs geschlechten [...].* Köln 1524. Bei Scheiber und Tardy: *Echo* (wie Anm. 25), S. 597, mit falschem Erscheinungsdatum 1574.
- 28 Bislam ist der Zusammenhang zwischen den Flugblättern, die 1523 vom Vormarsch der zehn Stämme berichten, und David Reu’eni von der Forschung weitgehend verkannt worden. Tatsächlich gehören die Schriften jedoch zu den frühesten Nachrichten über sein Wirken, das fast ein Jahrzehnt lang die Welt in Atem hielt. Hebräische Briefe bestätigen und ergänzen die Informationen der Flugblätter über

- diesen ersten, weniger bekannten Teil von Re'uenis Reisen und ihrer Wirkung auf die Zeitgenossen. Zu den Briefen als Quelle für das Wirken Re'uenis M.D. Umberto Cassuto: Who Was David Reubeni? (hebr.); in Tarbiz 32,4 (1963), S. 339–358. Ausführlich zu den Zusammenhängen jetzt Voß: Umstrittene Erlöser (wie Anm. 8), S. 123–129. Einen historischen Kern der Flugblätter vermuteten bereits Stefan Rohrbacher und Michael Schmidt: Judenbilder – Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile. Reinbek bei Hamburg 1991, S. 190; danach Kaufmann: Flugschriftenpublizistik (wie Anm. 21), S. 444. Ähnlich Scheiber und Tardy: Echo (wie Anm. 25), S. 595. Dagegen Gow: Red Jews (wie Anm. 21), S. 142 und 150.
- 29 Die wichtigste Studie zu Re'ueni und seinem Gefährten Salomo Molcho ist immer noch die kommentierte Quellensammlung von Aaron Z. Aescoly: The Story of David Hareuveni – Copied from the Oxford Manuscript (hebr.). Jerusalem, 2. Aufl. 1993. Darauf basierend ders.: Jewish Messianic Movements – Sources and Documents on Messianism in Jewish History from the Bar-Kokhba Revolt until Recent Times in Two Volumes, Bd. 1: From the Bar-Kokhba Revolt until the Expulsion of the Jews from Spain (hebr.) [mehr nicht erschienen]. Jerusalem, 2. Aufl. 1987, S. 273–301, 357–436. Einen Überblick bieten auch Miriam Eliav-Feldon: Invented Identities – Credulity in the Age of Prophecy and Exploration; in Journal of Early Modern History 3,3 (1999), S. 203–232, hier S. 209–218; Harris Lenowitz: The Jewish Messiahs – From the Galilee to Crown Heights. New York, NY 1998, S. 103–123; Abba H. Silver: A History of Messianic Speculation in Israel – From the First through the Seventeenth Centuries. New York, NY 1927 (ND Whitefish, MT 2003), S. 145–150.
- 30 So erstmals Yosef H. Yerushalmi: Messianic Impulses in Joseph ha-Kohen; in Bernard D. Cooperman (Hg.): Jewish Thought in the Sixteenth Century. Cambridge, MA 1983 (= Harvard Judaica Texts and Studies 2), S. 460–487, hier S. 485f. Anm. 29. Jetzt hat Moti Benmelech: History, Politics, and Messianism – David Ha-Reuveni's Origin and Mission; in AJS Review 35,1 (2011), S. 35–60, bes. S. 41–49, überzeugend nachgewiesen, dass Re'ueni in Anlehnung an die apokalyptischen Szenarien des bekannten Abraham ha-Levi in der Tat den Fall des Christentums in Gestalt der Portugiesen einläuten wollte. Zum Einfluss ha-Levis auf Re'uenis messianischen Plan schon allgemein Cassuto: David Reubeni (wie Anm. 28), S. 351ff.
- 31 Zu den roten Juden in der jüdischen Überlieferung erstmals Voß: Umstrittene Erlöser (wie Anm. 8), S. 92–122.
- 32 Zur christlichen Version der roten Juden maßgeblich Gow: Red Jews (wie Anm. 21).
- 33 Kramer: Vnderredung (wie Anm. 21), fol. 5^v–6^r.
- 34 Ebd., fol. 6^r.
- 35 Ebd.
- 36 Ebd., fol. 6^v.
- 37 **אם על ידי התשובה יהיה קבוץ גליותכם לעולם לא תגאלו מאחר אתם תמיד הייתם עם הערף הקשה ומורד**
Sebastian Münster: Ha-Wikkuach Christiani Homini cum Iudaeo pertinaciter prodigiosis suis opinionibus, & scripturae uiolentis interpretationibus addicto. Basel 1529, S. 21 (eigene Paginierung). Vgl. Paulus Fagius: Liber fidei – Preciosvs bonvs et icvndvs, qvem aedit vir quidam israelites, sapiens & prudens, ante multos annos, ad docendum & comprobandum in eo, argumentis sufficientibus & euidentibus, quod fides Christianorum [...] perfecta, recta & indubitata sit, collocata super fundamentum legis, prophetarum & hagiographorum, ideo uocauit nomen eius Sepher Aemana [...]. Isny 1542, S. 99, §76 (hebr.), 107, §77 (lat.). Münster: Ha-Wikkuach, S. 16, verweist meines Erachtens sogar implizit auf Re'uenis Audienz beim Papst im Februar 1524, wenn er den jüdischen Disputanten seine Erwartung, dass die Erlösung unmittelbar bevorstehe, am Gang des Messias zum Papst festmachen lässt. Eine Untersuchung zu *Liber fidei* ist ein Forschungsdesiderat, bedeutend ist immer noch die Pionierstudie von Moritz Steinschneider: Le Livre de la foi – Paulus Fagius et Sébastien Münster; in Revue des Études Juives 4 (1882), S. 78–83, 5 (1882), S. 57–67. Siehe auch Jerome Friedman: The Most Ancient Testimony – Sixteenth-Century Christian Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia. Athens, OH 1983, S. 245–250, und Stephen G. Burnett: A Dialogue of the Deaf – Hebrew Pedagogy and Anti-Jewish Polemic in Sebastian Münster's „Messiah of the Christians and the Jews“ (1529/39); in Archiv für Reformationsgeschichte 91 (2000), S. 168–190, hier S. 172–174. Aufgrund der Bemerkung, die sich auf Re'ueni zu beziehen scheint, ist das Werk zwischen 1523/24 und 1529 zu datieren, als es Münster als Quelle für seinen Wikkuach diente. Als terminus post quem galt bislang 1502; vgl. Joseph Prijs: Die hebräischen Handschriften, redigiert von Bernhard und David Prijs. Basel 1994 (= Publikationen der Universitätsbibliothek Basel 21), S. 56–57. Zu Lemlein jetzt ausführlich Voß: Umstrittene Erlöser (wie Anm. 8), Kap. II, wodurch sich die ältere Literatur erschließt. Siehe neuerdings auch ein ausgezeichnetes Kapitel bei Moti Benmelech: Shlomo Molkho – A Biography (hebr.). Ungedr. phil. Diss., Jerusalem 2006, S. 47–57. Auf eine hochinteressante Quelle, die Lemleins Wirken in wichtigen Aspekten erhellt, hat kürzlich außerdem Saverio Campanini aufmerksam gemacht: A Neglected Source Concerning Asher Lemlein and Paride da Ceresara – Agostino Giustiniani; in European Journal of Jewish Studies 2,1 (2008), S. 89–110.
- 38 Eine inhaltliche Zusammenfassung des Werkes bei R.L. Williams: Martin Cellarius and the Reformation in Strasbourg; in Journal of Ecclesiastical History 32 (1981), S. 477–497, hier S. 479–486. Zu der Restitutionslehre Arno Seifert: Reformation und Chiliasmus – Die Rolle des Martin Cellarius-Borrhaus; in Archiv für Reformationsgeschichte 77 (1986), S. 226–264, und neuerdings Schubert: Täuferturn und Kabbalah (wie Anm. 10), Anhang 2. Eine Biographie zu Cellarius ist ein Desiderat. Ein kurzer Überblick bei Seifert: Reformation und Chiliasmus, S. 478f, und Abraham Friesen: Martin Cellarius – In der Grauzone der Ketzerei; in Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Radikale Reformatoren – 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. München 1978, S. 210–222. Siehe auch die Bibliographie von Irena Backus: Martin Borrhaus (Cellarius). Baden-Baden 1981

- (= Bibliotheca Dissidentium 2; Bibliotheca bibliographica Aureliana 88).
- 39 „[...] quae Israeli post Apostolos per Romanus in umbra contigerunt, Israeli secundum promissionem, in ueritate acciderunt.“ Martin Cellarius: *De operibus Dei*. Straßburg 1527, fol. 75^v.
- 40 Vgl. ebd., fol. 83^r: „Ita nunc restituendus, & ab aereo suo caelo & terra ferrea liberandus, eiusdem post tantam indignationem liberationem, successura benedictione maledictioni, gratia irae ignominia gloriae (sic!) praefigurabit, ut res semel respondeat, hoc est, simul de toto Israele ac semine Abraham secundum carnem dici possit, id quod de domo Iacob, quae uere domus Iacob est, dicitur, quod cum umbra non pugnat, nihil enim uetat esse secundum carnem & promissionem de semine Abraham [...]“ Ebd., fol. 86^v: „Ut Israel, qui iam profugus & toto orbe dispersus [...] captiuitate Zion redempta, iuxta ceteros, in terram suam reducat, ut hoc modo electorum resurrectionem, & a quattuor orbis angulis eorundem in regnum gloriae congregationem, quae in aduentu maiestatis futura est, praefigurat.“
- 41 Zu der komplizierten Lehre von den drei *adventus*, die in der Forschung häufig zu Missverständnissen geführt hat, Schubert: *Täuferum und Kabbalah* (wie Anm. 10), S. 334–335, Anm. 33.
- 42 Abgedruckt bei Manfred Krebs und Hans G. Rott (Bearb.): *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 7: Elsaß. Teil 1: Stadt Straßburg 1522–1532. Gütersloh 1959 (= *Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte* 26), S. 118–121. Capito erwähnt die Restitutionstheorie des Cellarius hier allerdings nicht explizit. Zum Verhältnis von Cellarius und Capito siehe Johann W. Baum: *Capito und Bucer – Straßburgs Reformatoren*. Nach ihrem handschriftlichen Briefschätze und anderen gleichzeitigen Quellen dargestellt. Elberfeld 1860, S. 280–282, 406–412.
- 43 Wolfgang Capito: In Hoseam Prophetam V F Capitonis *Commentarius/ Ex Quo Peculiaria Pro/phetias, & hactenus fortaßis nusquam/ sic tractata, si uersam pagellam/ & indicem percurris, co/gnoscere potes*. Straßburg 1528. Zur Entstehungsgeschichte der Schrift Baum: *Capito und Bucer* (wie Anm. 42), S. 406–412. Eine knappe Zusammenfassung bietet Seifert: *Reformation und Chiliasmus* (wie Anm. 38), S. 239–241. Eine Untersuchung zu Capitos Israel-Lehre in ihrer Gesamtheit liegt bislang leider nicht vor, siehe ersatzweise Achim Detmers: *Reformation und Judentum – Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*. Stuttgart 2001 (= *Judentum und Christentum* 7), S. 269–272.
- 44 „Iam quia cum Israele, in figura omnia contigerunt, & contingent imposterum omnia quae reuera cum pijs & acta sunt & agentur, sequitur promissiones magnificas ei genti factas, implendas esse, quo verae figurae ueritati certissimae, ut hactenus, quae tamen hactenus impletae non sunt. Nam in illo populo peculiari, figura, ut dixi praefertur, tanquam umbra ueritati. Augebitur igitur Israel post hanc diuturnam captiuitatem et figuralis ille populus, una cum gentibus, sed postquam plenitudo gentium intraverit, ad regnum Christi concedet, numero maximo, sicut est arena maris innumera-
- bilis.“ Capito: *Commentarius* (wie Anm. 43), fol. 28^r. Übersetzung nach Schubert: *Täuferum und Kabbalah* (wie Anm. 10), S. 329.
- 45 Capito: *Commentarius* (wie Anm. 43), fol. 79^v: „Neque Israel secundum carnem qui est figura ex toto saluus est, ut Israel uerus secundum spiritum, qui in omnes gentes patet totus seruari Christoque annumerari posset, saluabitur autem externus Israel, ut figura ueritati praeleueat, et ut indicetur Israel in abscondito ex toto adimplendum Christo.“
- 46 „[...] ad terram magno numero regressuri sint.“ Ebd., fol. 30^v. Vgl. ebd., fol. 74^r: „Hic uides coniuncto Daniele esse tempus, quando Messias regnet, & Iudaeus tamen carnalis, talem neque quaerat, neque agnoscat. Quod pariter documento est, regnum Christi de hoc saeculo non esse. Tametsi Iudaei tempore Christi in terram quoque Chananeam cum summa tranquillitate occupabunt, idque od (sic!) figuram ut alias accuratius enarrabimus, pro modo fidei, & gloriae Dei, duce spiritu, & antea Martinus Cellarius felicissimè expediuit.“
- 47 „[...] terram suam libere possidebit, cum magno splendore.“ Ebd., fol. 269^v.
- 48 „Caeterum Israel, id est, decem tribus, temetsi de semine Abrae, iuxta tamen externam faciem abdicatur, quod adimantur eis temporalia toties ex foedere promissa. Vers 9. Et rursus in abscondito, per gratiam, constantissime assumitur, iuxta 10. uersum, hoc est, qui electi sunt, et sine Deo egerunt in mundo, hactenus ad sensum interni foedere pertinet. Ne quis putet internum foedus rescissum, quod in sempiternum durabit, electio enim Dei immutabilis est.“ Ebd., fol. 27^v.
- 49 „[...] terram quoque Chananeam cum summa tranquillitate occupabunt.“ Ebd., fol. 74^r.
- 50 Es ging dabei weniger um die Restitutionslehre als um die Sakramentenlehre, v.a. um das Taufverständnis. Vgl. Schubert: *Täuferum und Kabbala* (wie Anm. 10), S. 337–339; Williams: *Martin Cellarius* (wie Anm. 38), S. 491–497, 487f. Zu dem Konflikt auch Gerald Hobbs: *Monitio Amica – Pellican et Capiton sur le danger des lectures rabbiniques*; in Marijn de Kroon und Marc Lienhard (Hg.): *Horizons européens de la Réforme en Alsace – Das Elsass und die Reformation im Europa des XVI. Jahrhunderts*. *Mélanges offerts à Jean Rott pour son 65. Anniversaire*. Straßburg 1980 (= *Société savante d’Alsace et des Régions de l’Est* 17), S. 81–93. Zu Martin Bucers hermeneutischer Kritik an Capitos „jüdischem“ Verständnis der Rolle der Juden und des Heiligen Landes in der christlichen Eschatologie siehe ders.: *Bucer, the Jews, and Judaism*; in Dean P. Bell und Stephen G. Burnett (Hg.): *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. Leiden 2006 (= *Studies in Central European Histories* 37), S. 137–169, hier S. 157–160.
- 51 Zur zeitgenössischen Kritik am Millenarismus allgemein A.R. Dallison: *Contemporary Criticism of Millenarianism*; in Toon: *Puritan Eschatology* (wie Anm. 5), S. 104–114.
- 52 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss. Göttingen, 12. Aufl. 1998, S. 72. Dass der Artikel sich nicht gegen den Augsburg Täufer Augustin Bader wandte, wie seit

- Gustav Bossert: Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König und seine Genossen, nach den Prozeßakten von 1530; in *Archiv für Reformationsgeschichte* 10 (1912/13), S. 117–165, 209–241, 297–349; 11 (1914), S. 19–64, 103–133, 176–199, hier 10, S. 341, lange geglaubt wurde, sondern gegen Cellarius und Capito, hat Seifert: *Reformation und Chiliasmus* (wie Anm. 38), S. 230–232, gezeigt. List: *Chiliasische Utopie* (wie Anm. 16), S. 178, Anm. 23, hatte dies bereits zuvor vermutet, aber nicht weiter ausgeführt. Dagegen die wenig überzeugende These, dass das lutherische Glaubensbekenntnis sich gegen den jüdischen Messianismus richtete und damit auf das Wirken Re' uvenis und Molcho reagierte; zuerst bei Theodor Kolde: *Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession mit Melanchthons Einleitung – Zum ersten Mal herausgegeben und geschichtlich gewürdigt*. Gütersloh 1906, S. 55; anschließend *Bekenntnisschriften*, S. 72, Anm. 3; Gershom Scholem: *Sabbatai Zwi – Der mystische Messias*. Frankfurt 1992, S. 116; Ruderman: *Hope against Hope* (wie Anm. 10), S. 308.
- 53 *Bekenntnisschriften*, S. 72 (wie Anm. 52). Zu den unterschiedlichen Textfassungen vgl. Gunther Wenz: *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. 1: *Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*. Berlin 1996, S. 576–578.
- 54 „Die Pentecostes [...] Fertur multa milia Judaeorum ex Egipto & perside convenisse, pro recup[er]atione suae terrae olim promissae.“ Adam Weiss: *Diarium, über das sich bey seyner Anwesenheit Auf dem Reichs-Tag zu Augsburg, Anno 1530, zugetragen*, 3 Bde. Schwabach 1743 (= *Uffenheimische Neben-Stunden* 7), hier Bd. 2, S. 686.
- 55 Carl G. Bretschneider und Heinrich E. Bindseil (Hg.): *Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, 28 Bde. Halle 1834–1860 (ND Nieuwkoop 1968) (= *Corpus Reformatorum* 1–28), hier Bd. 10, S. 130, Nr. 7112. Melanchthon hat dies wohl von Georg Burkhardt Spalatin erfahren, der sich aus Anlass des Reichstags ebenfalls in der Stadt aufhielt; vgl. Kolde: *Älteste Redaktion* (wie Anm. 52), S. 55.
- 56 „[...] quendam fabulae simillimiam, sed certam et veram historiam de Judeis, qui infinitum exercitum contraxerunt ad invadendam Palaestinam.“ Bretschneider und Bindseil: *Philippi Melanthonis opera* (wie Anm. 55), Bd. 2, S. 119, Nr. 732. Hans Bietenhard: *Das tausendjährige Reich – Eine biblisch-theologische Studie*. Zürich 1955, S. 92, entgeht der historische Kontext.
- 57 Vgl. Schubert: *Täufertum und Kabbalah* (wie Anm. 10), S. 342. Schon Kolde: *Älteste Redaktion* (wie Anm. 52), S. 55, vermutete im Hintergrund des Fehlens des Passus von der jüdischen Rückkehr ins Land Israel die Gerüchte um die roten Juden.
- 58 Vgl. Timothy J. Wengert: *Philip Melancthon and the Jews – A Reappraisal*; in Bell und Burnett: *Jews* (wie Anm. 50), S. 105–135, hier S. 127–130.
- 59 Urbanus Rhegius: *De Restitutione Regni Israëlitici, contra omnes omnium seculorum Chiliastas [...] disputatio*, [Augsburg?] 1536, § 60; abgedruckt in Robert Stupperich (Hg.): *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*. Münster 1983 (= *Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen* 32,3), S. 137–158, hier S. 148–149. Vgl. auch ebd., S. 17, § 58. Rhegius reagierte mit seinen 105 Thesen auf das Programm des Münsteraner Täuferreiches, dargelegt von Bernhard Rothmann: *Eyne Restitution edder eine Wedderstellinge rechter vnnde gesunder christliker Leer, Gelouens vnde Leuens [...]*. Münster 1534; abgedruckt in Robert Stupperich (Hg.): *Die Schriften Bernhard Rothmanns*. Münster 1970 (= *Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen* 32,1), S. 208–284. Zum Täuferreich zu Münster siehe aus der umfangreichen Literatur Ralf Klötzer: *Die Täuferherrschaft von Münster – Stadtreformation und Welterneuerung*. Münster 1992 (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 131); Richard van Dülmen (Hg.): *Das Täuferreich zu Münster 1534–1535 – Berichte und Dokumente*. München 1974; Norman Cohn: *Die Sehnsucht nach dem Millennium – Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter*. Freiburg, 2. Aufl. 1998, Kap. 12.
- 60 „[...] in veram Zion, id est, Ecclesiam catholicam, sub vero David unico Rege Israelis Iesu Christo“; Stupperich: *Schriften gegen die Täufer* (wie Anm. 59), S. 150, § 68. Vgl. ebd., S. 143, § 33.
- 61 Ebd., S. 157, § 102. Vgl. ebd., S. 151, § 70 und S. 153, § 83. Zu Bader erstmals umfassend Schubert: *Täufertum und Kabbalah* (wie Anm. 10).
- 62 „[...] qui adventui maiestatis figuraliter praeerat, et in quo Iudaeorum populus nunc toto orbe dispersus, sit a quatuor ventis gloriose reducendus in terram suam, ut hac gloriosa reductione electorum resurrectionem, et eorundem a quatuor orbis partibus in regnum gloriae in novissimo die congregationem praefigurat: Nec ullum fiet carnale regnum Iudeorum, quod futurae gloriae iamprimum in populo Typico praeleuat: Sed revera regnum spirituale Messiae excludit carnale regnum.“ Stupperich: *Schriften gegen die Täufer* (wie Anm. 59), S. 143, § 33.
- 63 Vgl. Capitos Kommentar zu Hos 2,1: „Quod autem electi ex Israele, regrante Christo, ad terram magno numero regressuri sind, non repubnat his locis, sed adiuvat, Nam in figura sic adimplebuntur omnia.“ Capito: *Commentarius* (wie Anm. 43), fol. 30^v.
- 64 „Hosea. 3[,4f.]. Les enfans Disrael seront long temps sans Roy et sans prince etc. Apres reviendront les filz Disrael et cercheront le Seigneur leur Dieu, et David leur Roy. Donc ce Roy David cest le Messia, au temps duquel les Juifz sont bannis et dispersez par le monde, iuxte les menaces de la loy, et par ce que Israel charnel ne obeyt point au Royaume de ce Roy David, il a ung [= un] autre peuple Israelitique, lequel le prophete Jeremiah descrit. Cha. 33. Mais quand retourneront ilz? Quand la plenitude des gens sera entree [vgl. Röm 11,25f.]. [...] et ne se fiant point si assurement a leur Thalmud et Rabbins/ par lesquels [...] sont souvent retardez de venir a la vraye lumiere et intelligence. [...] Prions donc que iceluy salut reluyse, et soit congneu a ung chascun [= chacun]: affin que le temple et cite de Jerusalem, ce pays celeste, soit du tout edifie, et que voyons lespouse [= l'épouse] de Christ aornee [= ornée] de ces beaux dons [Apk 21,2]. Amen.“ Ders.: *V[oulphgang] F[abricius] C[apito] a nostre allie et confedere le peuple de l'alliance de Sinai*; in Pierre Robert Olivétan: *La Bible qui est toute la sainte Escripiture – En laquelle sont contenus/ le Vieil*

Testament & le Nouveau/ translatez en francoys. Le Vieil/ de lebrieu: & le Nouveau/ du grec. Neuchâtel 1535, fol. 7^r; Faksimileabdruck in Eugénie Droz: *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, Bd. 1. Genf 1970, zwischen S. 110 und 111. Lange wurde die Schrift zu Unrecht Johannes Calvin zugeschrieben. Jetzt hat Detmers: *Reformation und Judentum* (wie Anm. 43), S. 268–276, die Autorenschaft Capitos zweifelsfrei erwiesen. Capito verfasste die Vorrede wohl auf lateinisch; das Original ist jedoch nicht erhalten. Schubert: *Täuferum und Kabbalah* (wie Anm. 10), S. 339, Anm. 48, weist darauf hin, dass Detmers die Außergewöhnlichkeit der Restitutions-theorie übersieht, dass nämlich Capito eben nicht von einer endzeitlichen Bekehrung der auserwählten Juden ausgeht.

- 65 Scholem: *Sabbatai Zvi* (wie Anm. 52), S. 379–399. Zur aktiven militärischen Rolle der Juden in britischen Szenarien der Restitution Israels vgl. Matar: *Restoration of the Jews* (Durham) (wie Anm. 6), S. 24–27.
- 66 Israelita Revertens Armatus, verus ne an fictus? Kurtzer/ doch gründlicher Bericht/ Von den zehen Stämmen Israel [...]. o.O. 1666, fol. 2^r. Der anonyme Autor beruft sich in seiner Diskussion der „jüdischen Fabel“ von der Rückkehr ins Land Israel, die er aus aktuellem Anlass verfasste, auf die einschlägigen ethnographischen Schriften von Victor von Carben, Anthonius Margaritha, Christian Gerson und des christlichen Hebraisten Johannes Buxtorf sowie die innerkatholische Kirchenkritik *Onus ecclesiae* (erstmalig Landshut 1524), welche Berthold Pürstinger, dem Bischof von Chiemsee, zugeschrieben wird.
- 67 Die roten Juden verschwanden zu Beginn des 17. Jahrhunderts ganz aus der christlichen Apokalyptik; Voß: *Umstrittene Erlöser* (wie Anm. 8), S. 123. Vgl. auch Gow: *Red Jews* (wie Anm. 21), Kap. 6.5. Daneben führt Gow die Bibelkritik der Reformatoren an, die langsam zum Schwinden der Glaubwürdigkeit des Mythos von den roten Juden beitrug. Zu einem weiteren Fall der Umwertung der eschatologischen Rolle eines Endzeitvolkes, hier der Mongolen, Felicitas Schmieder: *Christians, Jews, Muslims – and Mongols – Fitting a Foreign People into the Western Christian Apocalyptic Scenario*; in *Medieval Encounters* 12,1 (2006), S. 274–295.
- 68 John N. Darby: *The Hopes of the Church of God in Connexion with the Destiny of the Jews and the Nations as Revealed in Prophecy. Eleven Lectures Delivered in Geneva in 1840*. London, 2. Aufl. 1842; zitiert nach Boyer: *When Time Shall Be No More* (wie Anm. 7), S. 183.
- 69 Hermann Fick: *Dr. Urban Rhegius' Disputation über die Wiederherstellung des Reiches Israel wider alle Chiliasten aller Zeiten*. Hermannsburg 1860.
- 70 Boyer: *When Time Shall Be No More* (wie Anm. 7), Kap. 6. Vgl. auch ebd., Kap. 3. Zum christlichen Zionismus außerdem Richard Popkin: *The Christian Roots of Zionism*; in *Contention* 2 (1992), S. 99–125; Regina Sharif: *Christians for Zion, 1600–1919*; in *Journal of Palestine Studies* 5 (1976), S. 123–141; David A. Rausch: *Zionism within Early American Fundamentalism, 1878–1918 – A Convergence of Two Traditions*. New York 1979, Kap. 4; Yaacov Ariel: *On Behalf of Israel – American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism, and Zionism, 1865–1945*. Brooklyn 1991. Das Zitat von Falwell stammt aus Jerry Falwell: *The Twenty-First Century and the End of the World*; in *Fundamentalist Journal*, Mai 1988, S. 10; zitiert bei Boyer: *When Time Shall Be No More* (wie Anm. 7), S. 189.

□