



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Metamorphosen des Messianismus

Der jüdische Messianismus des Häretikers Moses Hess im Zeichen der
sozialistischen Religion

verfasst von / submitted by

Konstantin Aron Moser, BA BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Master of Arts (MA)

Wien 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt/
degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt/
degree programme as it appears on the
student record sheet:

Masterstudium Religionswissenschaften

Betreut von / Supervisor:

Dr. Julian Strube

«Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.»

Rabbi Chija bar Abba sagte im Namen des Rabbi Jochanan: Alle Propheten weissagten nur von den messianischen Tagen. Von der zukünftigen Welt aber heißt es: «Kein Auge außer dir, o Gott, hat je geschaut, was er dem bereiten wird, der auf ihn harrt.»

Rabbi Levi sagte: Was kein Auge je geschaut hat, ist Eden. Und wenn du einwendest: Und Adam? Wo wohnte Adam? Dann sagen wir, Adam wohnte in einem Garten. Und wenn du behauptest, Eden und der Garten bezeichneten dieselbe Wirklichkeit, so zitieren wir den Vers der Genesis: «Ein Strom entspringt in Eden, der den Garten bewässert.»

- Sanhedrin 99a, *Babylonischer Talmud*

«Die Geschichte ist weder eine bloß verkleinerte und verdorbene Ewigkeit noch das bewegliche Bild einer unbeweglichen Ewigkeit; die Geschichte und das Werden haben einen positiven Sinn, eine nicht vorhersehbare Fruchtbarkeit; der zukünftige Augenblick ist absolut neu, aber zu seinem Auftauchen bedarf er der Geschichte und der Zeit. Adam hat ihn sogar in seiner Unschuld nicht gekannt. Man findet die Idee der *felix culpa* wieder: die Vertreibung aus dem Paradies und das Durchqueren der Zeit verheißen eine größere Vollkommenheit als die des im Garten des Paradieses genossenen Glücks.»

- Emmanuel Lévinas, *Schwierige Freiheit*

Inhaltsverzeichnis

1 Allgemeine Einleitung.....	6
I) Die Weltgeschichte als säkularisierte Heilsgeschichte des 19. Jahrhunderts.....	6
a. <i>Säkularisierung oder die Neuaushandlung von Religion und Politik</i>	8
II) Forschungsanliegen	12
III) Begriffe und genealogische Zugangsweise.....	14
a. <i>Religion und Messianismus</i>	14
b. <i>Weltanschauung und Messianismus</i>	16
c. <i>Genealogie als kritische Geschichte</i>	18
d. <i>Möglichkeitsräume des «Messianischen» in der Moderne</i>	23
2 Genese der messianischen Weltanschauung des Moses Hess	26
3 Rabbinischer Messianismus	32
I) Zur eschatologischen Bedeutung des «Landes»	32
II) Passiver und aktiver Messianismus	34
III) Jenseits und Diesseits von Geschichte und Politik	38
IV) «Noch nicht» – Antizipation der dialektischen Einheit der Erlösung.....	40
V) Erlösung als diesseitiger Prozess und Einbruch.....	43
4 Das lange 19. Jahrhundert im Zeichen des säkularisierten Messianismus	46
I) Was ist säkularisierter Messianismus?	46
a. <i>Aufklärung und Revolution</i>	46
b. <i>Emanzipation und Messianismus</i>	48
c. <i>Definition</i>	50
II) Sozialistischer Messianismus.....	52
a. <i>Die immanente «Abänderung» der Religion</i>	53
b. <i>Französischer Frühsozialismus</i>	54
c. <i>Die junghegelianische Vorbereitung des deutschen Sozialismus</i>	60
III) Jüdische Neu-positionierungen in der Moderne.....	63
a. <i>Reformjüdische Anpassung des Messianismus</i>	65
b. <i>Zionismus</i>	67

5 Moses Hess – zwischen Emanzipation und Messianismus.....	72
I) Heilige Geschichte der Menschheit (1837)	74
a. <i>Der geschichtliche Offenbarungs-Prozess</i>	74
b. <i>Staatssozialismus</i>	76
II) Der säkularisierte Messianismus des Frühwerks.....	79
a. <i>Stellung zum Judentum</i>	81
b. <i>Europäische Triarchie (1841) als Weiterführung</i>	83
c. <i>Hess' umtriebiger Werdegang von 1842 bis ins Paris der 1850er</i>	86
III) Übergang zum Nationalitätsprinzip.....	89
IV) Rom und Jerusalem (1862)	92
a. <i>Biblische Immanenz und das mosaische Staatsgrundgesetz</i>	96
b. <i>Die Mission der Gotteserkenntnis am Vorabend des «Geschichtssabbaths»</i>	98
c. <i>Der letzte Völkerkampf als Feuerprobe für die Einheit der Menschheit</i>	101
V) Weitere Messianische Schriften.....	106
a. <i>Orthodoxe Kontroversen</i>	106
b. <i>Biblisch-sozialistische Weiterführungen</i>	108
c. <i>Letzte Jahre</i>	112
6 Die moderne Gestalt des jüdischen Messianismus.....	115
I) Messianismus ohne Messias: Die «Anwendung» der messianischen Idee.....	115
a. <i>Bündnisschluss von Moral und Politik im Zeichen der «Menschheit»</i>	118
b. <i>Ethischer Monotheismus</i>	120
c. <i>Universalismus ohne Partikularismus?</i>	121
II) Der Häretiker Moses Hess und sein jüdischer Messianismus	123
a. <i>Die Rückkehr</i>	124
b. <i>Die Erkenntnis</i>	126
c. <i>Der letzte Sabbath</i>	129
III) Eine Grenzziehung im Verhältnis zu Hermann Cohen und zum Reformjudentum	132
a. <i>Fazit</i>	135
7 Eine mögliche Weitererzählung des jüdischen Messianismus.....	137
8 Schlusswort.....	144
Literatur.....	148
Abstract	153

1 Allgemeine Einleitung

I) Die Weltgeschichte als säkularisierte Heilsgeschichte des 19. Jahrhunderts

Woher kommt es, dass wir nach einem *Sinn* in der Geschichte fragen? Woher rührt es, dass unser modernes, geschichtsphilosophisches Denken auf ein sinnerfüllendes *Ziel* ausgerichtet ist und der geschichtliche Weg dorthin als *Fortschrittsprozess* identifiziert werden kann? Diese Frage unseres von «Geschichte und geschichtlichem Schicksal» besessenen Denkens nach einem «Sinn» bzw. «Ziel» der Geschichte ist Karl Löwith (1897-1973) zufolge erstmals von Juden und den frühen Christen formuliert worden, die den Standpunkt der «Leere» bezogen, als sie bemerkten, dass die ausweisbaren Geschehnisse keine letzte Erfüllung bringen und keine Antwort auf die an sie gestellte Frage geben – mit anderen Worten: die Frage nach dem Sinn wäre nie gestellt worden, wenn die Geschehnisse selber sinnvoll wären.¹ Ein «Mangel an Sinn» in der sichtbaren Welt kann nur dort bemerkt werden, wo auf eine *künftige Sinnerfüllung* vorgeblickt, wo auf eine solche zuversichtlich gewartet und gehofft wird. Löwith knüpft an Hermann Cohen (1842-1918) an, wenn dieser davon ausgeht, dass unser Geschichtsbegriff, für den die *Zukunft* den wahren Horizont der Geschichte bildet, eine Schöpfung des biblischen Prophetismus sei. Die «Zielgerichtetheit und Finalität des Verlaufs der Geschichte» in der modernen Geschichtsphilosophie stellt demnach ein Erbstück der prophetischen Visionen in der Hebräischen Bibel dar, die die Erwartung hegten, dass die Zukunft lichtvoller sein müsse als die verdunkelte Gegenwart – zumindest ist diese Ausrichtung auch nach Michael Beintker nicht aus dem «griechischen Denken» erklärbar, «das zyklisch verfuhr und den Einbruch eines Novum in das immerwährende Ordnungsgefüge des Kosmos (...) hätte abweisen müssen».² Während Löwith zufolge im griechischen Denken in der Antike keine Trennung zwischen Geschichte und Natur bestand und Naturkatastrophen sich wie kriegsartige Zerstörungen als Schicksalseinbrüche einfügten in einen grundsätzlich geordneten, harmonischen Kosmos des in periodischen Kreisbewegungen stetig sich wiederholenden Immer-so-Seienden, stellte die christliche Zeitauffassung im Ausgang von der Bibel dem griechischen Kreislauf das durch das Kreuz verheißene *Eschaton* gegenüber.³ In den «letzten Tagen», in denen wir uns befinden, richtet

¹ Vgl. Karl Löwith (2022), *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, 254.

² Michael Beintker (1994), «Der Zerfall des säkularisierten Messianismus als Herausforderung für jüdisches und christliches Denken – eine Problemanzeige», 168.

³ Diese Gegenüberstellung Löwiths wird jedoch von Robert Nisbet problematisiert, der in seiner *History Of The Idea Of Progress* (1980) aufgezeigt hat, dass die griechische Geschichtsschreibung durchaus auch die Fortschrittsidee kennt. Das ändert aber nichts an der unveränderten Plausibilität der These, dass die

sich Glaube und Hoffnung nicht auf das weltliche Geschehen, sondern auf den «christlichen Neuanfang», auf ein «wesentlich Neues, noch nie Dagewesenes» – der Glaube nimmt vorweg, was kommen *soll*: den *Endzweck*. Vor dem Hintergrund wird die Vergangenheit nur als Vorbereitung der Zukunft, als «*preparatio evangelica*» gedeutet, als bloße Vorstufe künftiger Erfüllung.

Durch die neuzeitliche Geschichtsphilosophie vollzog sich nach Löwith ein Prozess der *Verweltlichung* und *Verendlichung* der Lehre der «letzten Dinge» (τὰ ἔσχατα), wobei jedoch unweigerlich «Reste von christlicher Theologie» in ihr aufbewahrt blieben: Die theologische Perspektive des *Fortschritts* auf ein überweltliches Ziel wurde in der Moderne in die verweltlichte Form eines aufgeklärten, futuristischen Fortschrittsglaubens gebracht.⁴ Bei G.W.F. Hegel (1770-1831) schlug sich auf besonders vielsagende Weise die geschichtsphilosophische Transformation zu einer verweltlichten Form des christlichen Vorsehungsglaubens darin nieder, dass er die christliche Heilsgeschichte mit der «vernünftig» gewordenen, teleologischen Weltgeschichte kurzschloss, die nun durch seine Geschichtsphilosophie eine radikale soteriologische Aufwertung erfuhr. «Hegels Weltgeschichte ist weder heilig noch profan, sondern beides zugleich, bzw. keins von beiden.»⁵

Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, weshalb nach Löwith die biblisch vermittelte christliche Theologie der eschatologischen Geschichte, die wesentlich das historische Selbstbewusstsein des Westens prägte, gleichsam die okzidentale *politische* Ausrichtung präformierte, sich durch Revolutionen oder «politische Retter» einen Fortschritt in der Weltgeschichte zu versprechen. Der revolutionäre Wunsch im modernen weltgeschichtlichen Denken, durch den Umsturz der gegenwärtigen, unfreien Verhältnisse die Befreiung der Gesellschaft auf den Weg zu bringen, entspringt demnach dem jüdisch-christlichen Glauben an ein zukünftiges Heilsgeschehen, an das «Reich Gottes».

In dieser Arbeit wird das wechselseitig sich beeinflussende Verhältnis von moderner Geschichtsphilosophie und religiösem *Messianismus* in den Blick genommen, konkret in Hinsicht der Auswirkungen dieses Verhältnisses auf die Gestalt des *jüdischen* Messianismus in der Moderne. Im Brennpunkt stehen die Bedingungen der Möglichkeit der geschichtsphilosophischen Re-interpretation des jüdischen Messianismus im 19. Jahrhundert, in einer Zeit der sozialen, politisch-ökonomischen, aber auch kulturell-religiösen Neugestaltung Europas. Es wird notwendig sein besonders darüber zu reflektieren, dass die gesellschaftlichen Umbrüche im Schatten der Französischen Revolution nicht in der Auflösung von Religion resultierten, sondern unter den von Löwith konstatierten Vorzeichen

Zielgerichtetheit in der modernen Geschichtsphilosophie mit dem geistesgeschichtlichen Einfluss der biblischen Prophetie bzw. des christlichen Heilsdenkens eng zusammenhängt.

⁴ Vgl. Löwith (2022), 259.

⁵ Ebd. 273f.

der modern-geschichtsphilosophischen Interpretation der Weltgeschichte als «säkularisierte Heilsgeschichte» eine Neu-Gestaltung hervorbrachten, *was* und *wie* geglaubt wurde. Vor diesem Hintergrund sollte die religiöse Institution des jüdischen Messias-glaubens im Milieu jüdischer Intellektueller in Zentral- und Westeuropa eine tiefgreifende Umformung erfahren.

a. Säkularisierung oder die Neuaushandlung von Religion und Politik

In Anschluss an Karl Löwith folge ich einem dialektischen Verständnis von «Säkularisierung». Die moderne Geschichtsphilosophie und die von ihr vollzogene «Verweltlichung unweltlicher Ursprünge», d.h. die Übersetzung des theologischen Heilsgeschichtsdenkens in eine philosophische Terminologie der Weltgeschichte, wird - so wie die moderne «christliche» Welt, in der sie wurzelt - die Zweideutigkeit nicht los, dass sie trotz ihrer völlig verweltlichten Wege und Mittel ihren jüdisch-christlichen Ursprüngen verhaftet und auf eine eschatologische Sinnerfüllung ausgerichtet bleibt.

«Beide Aspekte leiten sich her von dem weltgeschichtlichen Erfolg des Christentums und zugleich von seinem wesentlichen Unvermögen, die Welt als Welt zu durchdringen. Demzufolge ist die ganze Geschichte des Westens (...) christlich und zugleich unchristlich, indem sie die ursprünglich messianischen und eschatologischen Erwartungen in die Welt selber versetzt (...). Das christliche *saeculum* ist weltlich geworden und die verweltlichte Welt ist christlich geblieben in diesem Prozeß der Verweltlichung.»⁶

Der biblisch eröffnete Ausblick auf die Zukunft als Horizont einer künftigen Sinnerfüllung wird durch die Negation der Theologie in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutungsdimension also nicht überwunden, sondern nur auf eine andere Ebene gehoben. Unter den Vorzeichen der Aufklärung wird diese Sinnerfüllung nun auf weltliche Ausrichtungspunkte bezogen, die von den modernen geschichtsphilosophischen Systemen und Gesellschaftsentwürfen vorgegeben werden. Als Resultat dieser Umstrukturierung des telos erhält das reine Innergeschichtliche, Faktische eine «vernünftige» und zweckgerichtete Dimension und zugleich eine theologische Aufladung.

In Anbetracht dieser Verschiebungen des religiösen Gehalts erweist es sich als wenig zielführend, mit der klassisch-soziologischen Säkularisierungsthese von einer linearen Abnahme der Bedeutung von «Religion» in modernen Gesellschaften auszugehen, die schon seit den 1960ern laufend hinterfragt wird.⁷ Vielmehr wird eine zentrale Auswirkung der Säkularisierung in der *Aufhebung* bzw. in der bestimmten Negation der Theologie der Geschichte durch die verweltlichten Kategorien der modernen Geschichtsphilosophie

⁶ Ebd., 276.

⁷ Siehe zur besseren Übersicht über die Diskussion des Säkularisierungsbegriffs José Casanovas *Public Religion in the Modern World* (1994).

erblickt, die auf eine neue Weise die alte Funktion der Religion besetzt, gesellschaftliche Leitorientierungen zu formulieren. Zugleich wird angenommen, dass mit dem modernen Prozess der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung eine Dezentralisierung und Pluralisierung geschichtsphilosophisch-strukturierter Heilsgeschichten bzw. religiöser Welterklärungen sowie Identitäten verbunden ist, die sich nicht mehr in traditionelle Kategorien bzw. Institutionen integrieren lassen.⁸

Von diesem Säkularisierungsverständnis ausgehend werden in dieser Arbeit die modernen, zivilgesellschaftlich-politischen Bewegungen, d.h. ihre Ideologien und geschichtsphilosophisch-säkularen Welterklärungen, auf die von ihnen artikulierten bzw. re-inszenierten *religiösen* und *messianischen Bedeutungen* analysiert. Es wird mit anderen Worten der dialektische Säkularisierungsprozess gerade auch in seiner Umsetzung auf die *Politik* betrachtet und nachgezeichnet, inwiefern die Aufhebung oder «die Säkularisierung der Religionen und insbesondere ihrer messianischen Implikationen» in ihrem indirekten Wiedereintritt in den modernen, politischen Ideologien resultierte – d.h. «zu einer theologisch-messianischen Aufladung der Politik geführt [hat]».⁹ Mit diesem Wiedereinzug des religiösen Gehalts in die Bedeutungsproduktionen politischer Ideologien gelangt eine neue Verhältnisbestimmung von Religion und Politik zum Vorschein, die in dieser Arbeit auch mit dem Begriff der «Theo-Politik» bezeichnet wird.¹⁰

Exemplarisch für diese «theologisch-messianische Aufladung der Politik» wird der *Frühsozialismus* in den Mittelpunkt gerückt, genauer die in den französischen, frühsozialistischen Schulen, insbesondere bei den Saint-Simonisten, beobachtbare, politisch motivierte Re-interpretation des Begriffs der «Religion» – re-artikuliert als romantische Konstruktion einer wiederherzustellenden, erneuerten «Einheitsreligion» der Menschheit, die mit der fundamentalen Umgestaltung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse identifiziert und gleichermaßen als eine *politische wie religiöse Angelegenheit* begriffen wird. Im Selbstverständnis von vielen französischen Frühsozialisten stellt die religiös begründete Erneuerung der Gesellschaft sogar eine Emanzipation von der «materialistischen» Politik dar. In den von ihnen bedienten Fortschrittsnarrativen tritt augenscheinlich die Verstrickung von moderner Geschichtsphilosophie und der Theologie der Geschichte im Lichte politisch-ideologischer Interessen und Zielsetzungen zutage. Wichtig für die «theo-politische»

⁸ Vgl. Julian Strube (2016a), «Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France», 359.

⁹ Manfred Voigts (1997), «Jüdischer und universalistischer Messianismus», 86f.

¹⁰ Es handelt sich hierbei um einen vorbelasteten Begriff, der bereits bei Denkern wie Carl Schmitt oder Martin Buber Verwendung gefunden und Prägungen erfahren hat. Es ist daher an dieser Stelle deutlich zu machen, dass der Begriff in dieser Arbeit an keine dieser Vorprägungen anschließt – verwendet wird der Begriff primär für die Bezeichnung dieses Phänomens der Verflechtung von Religion und Politik im Kontext des 19. Jahrhunderts, welches im vierten Kapitel ausführlicher erläutert wird.

Bedeutungsproduktion des Frühsozialismus ist, dass sie sich vom Standpunkt der *Emanzipation* und der damit einhergehenden Infragestellung traditioneller religiöser Autoritäten und Instanzen vollzieht – eine Verschiebung von vormodernen Glaubensinhalten hin zu modernen, geschichtsphilosophisch-säkularisierten bzw. *immanenten* Heilsprinzipien indizierend. Die sozialistischen, alternativen Bestimmungsversuche von «Religion» und die damit zusammenhängenden modernen, säkularisierten Heilsnarrative werden in religionswissenschaftlichen Studien auch mit dem Begriff der «sozialistischen Religion» analysiert.¹¹

Als eine zentrale Dimension dieser «sozialistischen Religion» wird in dieser Arbeit das Phänomen einer bestimmten Erscheinungsform des Messianismus analysiert: Das theopolitische Schlüsselkonzept des *säkularisierten Messianismus*. Dieses soll primär in der Erscheinungsform eines konkreten, geschichtsphilosophisch-teleologischen Heilsnarrativs untersucht werden – insbesondere (aber nicht nur) im Kontext des Frühsozialismus.¹² Die mit der Erneuerung der «Religion» verbundene, soteriologische Bedeutungszuschreibung unterscheidet den französischen Frühsozialismus von anderen Sozialismus-formen – speziell vom Marxismus, der die Frage bzw. die «Kritik» der Religion in seinem Selbstverständnis wesentlich für erledigt hält, was aber nichts daran ändert, dass auch dessen geschichtsphilosophisches System mit dem Begriff des «säkularisierten Messianismus» analysiert werden kann.¹³ Er unterscheidet sich dadurch jedoch auch von den radikal-anarchistischen und libertär-utopischen Bewegungen Ende des 19. Jahrhunderts, die aus anderen Gründen für die Transformation des jüdischen Messianismus eine wichtige Rolle spielten, wie am Ende dieser Arbeit noch thematisiert werden soll.

Schließlich wird in dieser Arbeit, wenn auch nur am Rande, auf den modernen *Nationalismus* als eine Ideologie eingegangen, die ebenfalls als ein religiöses Phänomen analysiert werden kann und in der ein säkularisierter Messianismus zutage tritt.¹⁴ In den europäischen Nationalbewegungen kann nach Manfred Voigts geradezu idealtypisch das Phänomen der «theologisch-messianischen Aufladung der Politik» analysiert werden, insofern diese in Anschluss an die Französische Revolution dezidiert von einem erheblichen «messianischen Selbstverständnis» getragen wurden, die Nationenpolitik also «eine messianische Dimension erhalten» hatte.¹⁵ Vor dem Hintergrund ist Voigts zufolge auch feststellbar, dass es im Zuge der aufkeimenden Nationalbewegung plötzlich statt des *einen* «auserwählten»

¹¹ Siehe dazu den Beitrag von Strube (2016a).

¹² Im Kontext des Frühsozialismus gebrauche ich gelegentlich auch die Bezeichnung des «sozialistischen Messianismus». Zu Beginn des vierten Kapitels erfolgt eine genaue Klärung, wie dieses Konzept des säkularisierten Messianismus in dieser Arbeit definiert wird.

¹³ Siehe hierzu die Analyse des Marxismus als Messianismus von Sabine Brächter (2005): *Messianismus – Grundstrukturen einer Geisteshaltung, exemplifiziert anhand des Marxismus und des polnischen Messianismus*.

¹⁴ Religionswissenschaftliche Analysen des Nationalismus, wie die Pionierstudie *American civil religion* (1967) von Robert Bellah, begreifen diesen als eine zivilgesellschaftliche, «nationale Religion».

¹⁵ Voigts (1997), 86f.

jüdischen Volkes viele «auserwählte» *Völker* gab und jedes die revolutionären Forderungen von «Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit» mit seinem Nationalismus, seiner «Auserwählung» verband: Jedes Volk ward berufen, den «Heilsplan» der *Geschichte* in die Tat umzusetzen. Mitgetragen gerade auch von aufgeklärten Juden, die ihre Hoffnungen an die Freiheitsversprechungen der neuen Gesellschafts- und Staatsform knüpften, verwandelte sich nach Voigts der Messianismus durch den Nationalismus in einen «Mythos» des Staatsvolks als der neuen quasi-sakralen Gemeinschaft, vom Nationalstaat als säkular-messianische Leitgröße. Johann Gottfried Herder (1744-1803) brachte diese Entwicklung in den 1780er Jahren mit der Bemerkung auf den Punkt, dass es so erscheine, als ob «die messianischen Hoffnungen der Juden durch die Völker realisiert werden».¹⁶ Wobei diese «Realisierung» der «messianischen Hoffnungen der Juden» nicht die Erlösung bedeutete, sondern eben die Verwandlung des Messianismus in «Mythos».¹⁷

Zusammengefasst: So wenig durch ein eindimensionales Verständnis von Säkularisierung die Artikulation religiöser bzw. messianischer Bedeutungen in politischen Bewegungen im 19. Jahrhundert begreiflich werden kann, genauso wenig bedeutet die «theologisch-messianische Aufladung» der Politik eine Ersetzung der Politik durch Religion, sondern eben die Aushandlung eines neuen Verhältnisses von Politik und Religion. Diese Verhältnisbestimmung ist wichtig im Vorfeld zu reflektieren, um den jüdischen Messianismus des jüdischen Sozialisten und Revolutionärs, Moses Hess (1812-1875), adäquat beurteilen zu können.

¹⁶ Zit. nach Manfred Voigts (1994), *Jüdischer Messianismus und Geschichte*, 74f.

¹⁷ Die Gleichsetzung Voigts' von «Mythos» mit säkularisiertem Messianismus ist m.E. auf ein Mythos-verständnis zurückzuführen, wie wir es u.a. auch bei Hermann Cohen in seiner *Religion der Vernunft* (1919) finden: Entscheidend ist das *abgeschlossene Bild* des weltfundierenden und sinnstiftenden Narrativs – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden miteinander kurzgeschlossen, die Geschichte wird in einem Bild total überblickt.

II) Forschungsanliegen

Das Forschungsinteresse dieser Arbeit besteht im Allgemeinen darin, die moderne *Transformation des jüdischen Messianismus* durch die Interpretationsfolie des säkularisierten Messianismus im 19. Jahrhundert nachzuvollziehen. Daher richtet sich das Interesse gleichsam auf die Beleuchtung der geschichtlichen Hintergründe und Bedingungen der Möglichkeit dieser tiefgreifenden Veränderungen in jener Zeit. In diesem Zusammenhang steht die Annahme, dass mittels einer kontextualisierten Analyse der Re-Interpretation des jüdischen Messianismus durch die Kategorien des säkularisierten Messianismus, wie sie im konkreten Falle des emanzipierten und assimilierten Juden *Moses Hess* erfolgte, ein tieferes Verständnis für diese ideengeschichtlichen Umbrüche befördert werden kann.

Vom geschichtlichen Standort des Messianismus von Moses Hess ausgehend, wird in die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Messias-glaubens seit seinen rabbinischen Anfängen bis zu den Umbrüchen im 19. Jahrhundert zurückgeblickt, um die sich abzeichnenden Bedeutungsverschiebungen nachzuzeichnen. Es handelt sich somit um eine vergleichende Schau der Bedeutungsmomente, die in den jüdischen Messianismus traditionell eingeschrieben sind und die im Augenblick seines Umbruchs umgeschrieben werden als auch jener, die sich ganz neu einschreiben. Durch diese genealogische Herangehensweise soll der sich transformierende Gesamtzusammenhang nachvollzogen werden – nicht zuletzt, um zum Schluss einen Ausblick eröffnen zu können, wie sich die Geschichte des jüdischen Messianismus von Hess aus weitererzählen lassen könnte.

Es stellt eine grundlegende Vorannahme dieser Arbeit dar, dass für ein adäquates Verständnis des Transformationsgeschehens im 19. Jahrhundert thematisiert werden sollte, wie über knapp 2000 Jahre in der rabbinischen Tradition über den Messias gesprochen wurde und Bedeutungen in der Frage der Erlösung produziert wurden. Von Interesse ist die Hintergrundgeschichte und die traditionell-religiöse Bedeutungsdimension insbesondere jener Grundideen und -formen des rabbinischen Messianismus, die später bei Hess wiederkehren bzw. von ihm explizit aufgegriffen und re-interpretiert werden.¹⁸

Um die tieferen Motive und Intentionen in Hess' Re-Interpretation des jüdischen Messianismus erhellen zu können, wird aber genauso eine Untersuchung zentraler sozio-politischer Kontexte und weltanschaulicher Einfluss- bzw. Prägungsfaktoren in seiner Zeit notwendig sein: Des Frühsozialismus und seiner Vorläufer bzw. des in ihm zum Vorschein kommenden säkularisierten Messianismus, sowie die Veränderungen der gesellschaftlichen

¹⁸ Da der biblische vom rabbinischen Messianismus nicht so einfach abgetrennt werden kann, wird jener stellenweise und kontextbedingt miteinbezogen, jedoch ohne den Anspruch einer repräsentativen Darstellung.

Situation und entsprechende Neu-positionierungen von Jüdinnen und Juden in West- und Zentraleuropa in der Moderne.

Es erfolgt eine ausführliche Darstellung der Schriften von Moses Hess, ansetzend mit der Genese des säkularisierten Messianismus in seinem Frühwerk, da diese zentral ist für ein Verständnis der Re-interpretation des jüdischen Messianismus in seinem Spätwerk.¹⁹

Im Schlusskapitel über die «moderne Gestalt des jüdischen Messianismus» werden zunächst Grundprinzipien des traditionellen rabbinischen Messianismus mit den modernen Prinzipien des geschichtsphilosophisch-strukturierten, säkularisierten Messianismus verglichen, um allgemeine Unterschiede zwischen Tradition und Moderne deutlich zu machen; es wird in dem Zusammenhang die moderne Tendenz zur «Anwendung» der messianischen Idee im Zuge seiner «Überformung» durch den Emanzipationsgedanken des säkularisierten Messianismus und die damit einhergehende «Korruption» des jüdischen Messianismus thematisiert. Das 19. Jahrhundert als «messianisches Zeitalter» sui generis soll dadurch als der geschichtliche und ideologische Hintergrund für Hess' Bezugnahme auf den jüdischen Messianismus akzentuiert werden.

Darauf aufbauend werden die zentrale Struktur und Grundmotive des Messianismus von Moses Hess systematisch dargestellt und analysiert. Ein Schwerpunkt wird darauf gelegt, das in seiner modernen Artikulation des jüdischen Messianismus sich manifestierende, verschobene Verhältnis von *Politik* und *Religion* im Kontrast zum vormodernen, rabbinischen Messianismus zu reflektieren. Folgende Leitfragen stehen dabei im Hintergrund:

- Wie präformieren einerseits moderne politische Ideologeme (wie der Frühsozialismus) seine Bezugnahme auf die messianische Tradition und wie wird andererseits sein politisches Anliegen durch eine deutende Vereinnahmung religiös-messianischer Bedeutungsmomente untermauert?
- Inwiefern vollzieht sich also bei Hess gleichzeitig eine modern-politische Aktivierung des jüdischen Messianismus und eine neue religiöse Bedeutungsproduktion?

Die grundlegende These dieser Arbeit besteht darin, dass Hess' Re-interpretation des jüdischen Messianismus, die der modernen Logik des säkularisierten Messianismus folgt, aus einer religionsgeschichtlichen Perspektive einen Kristallisationspunkt bzw. einen wichtigen Zwischenschritt im Transformationszusammenhang des jüdischen Messianismus indiziert. Es geht nicht um die Annahme, dass Hess selbst für diesen Transformationsprozess wesentlich wäre bzw. dass er den weiteren Entwicklungsverlauf geistesgeschichtlich beeinflusst hätte – vielmehr soll gezeigt werden, dass sich dieser Prozess *in* seinem Messianismus auf eine vielsagende Art und Weise kristallisiert.

¹⁹ Anders als seine frühe und späte Wirkungszeit, wird seine mittlere Schaffungsperiode der 1840er und 1850er, in der Hess sich von religiösen Fragen abkehrte und insbesondere als Pioniersozialist und -kommunist in Deutschland Bekanntheit erlangte, in dieser Arbeit weitgehend ausgeklammert.

Implizit liegt der Auseinandersetzung mit Hess' Messianismus die Annahme zugrunde, dass sie sowohl den Versuch darstellt, die Erosion einer verbindlichen rabbinischen Autorität durch eine moderne, geschichtsphilosophische Grundlegung der jüdischen Identität zu kompensieren, als auch auf das theologische Bedürfnis antwortet, an die Stelle eines in der Moderne brüchig gewordenen, traditionell-transzendenten Gottesbildes eine auf Spinoza fußende immanente Konzeptionierung Gottes zu setzen. In all dem wird es auch wichtig sein mitzureflektieren, welche Rolle und Bedeutung die *Romantik* im Denken von Hess spielt.

Die These von Hess' Messianismus als wegweisende Zwischenetappe in der Transformationsgeschichte des jüdischen Messianismus impliziert die weiterführende Annahme, dass seine Position Möglichkeiten und Versuche des Einbezugs des jüdischen Messianismus in modern-politische Ideologien, in den Sozialismus und den Zionismus, anzeigt, die auch den weiteren Entwicklungsverlauf des jüdischen Messianismus prägen sollte. Insbesondere in Bezug auf den Sozialismus soll in Aussicht gestellt werden, inwiefern Hess durch seine Re-interpretation eine Kommunikationsmöglichkeit und ein Austauschverhältnis zwischen Sozialismus und jüdischem Messianismus vorbereitet, welches im Umbruch zum 20. Jahrhundert durch die neo-romantische, kapitalismuskritische Generation junger deutsch-jüdischer Linksintellektueller in veränderter Form in ihrer vollen Explosivität zum Tragen kommen sollte.

III) Begriffe und genealogische Zugangsweise

a. *Religion und Messianismus*

In dieser Arbeit steht mit dem dialektischen Verständnis von «Säkularisierung» ein funktionalistischer Begriff von Religion in einem Zusammenhang, da angenommen wird, dass durch eine funktionalistische Auffassung die religiöse Verstrickung politischer Ideologien nachvollziehbarer erfasst werden kann. Einem religions- und kulturwissenschaftlichen Ansatz folgend, wird an Clifford Geertz' Bestimmung von Religion als *Symbol-* bzw. *Deutungssystem* angeschlossen. Geertz definiert Religion als «(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.»²⁰

²⁰ Clifford Geertz (1973), *Religion as a Cultural System*, 90.

In seiner kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Religion richtet Geertz das Augenmerk auf die Frage, wie *religiöse Bedeutungen* auf einer basalen Ebene symbolisch vermittelt werden, das Verhalten von Menschen dauerhaft prägen und dadurch die soziale Ordnung formen.²¹ Religiöse Symbolsysteme *produzieren* Bedeutungen, indem deren Interpretationen auf eine umfassende Weise auf das reale Leben von Menschen zurückwirken. Es zeigt sich, wie der symbolisch vermittelte religiöse Weltbezug den unmittelbar-praktischen Weltbezug sowie dessen Alltagserfahrungen - wie unkontrollierbare Zufälle und Einbrüche von Chaos - suspendiert, indem er garantiert, dass jedes Geschehnis, jedes Leid seinen Platz und seine Rechtfertigung hat, insofern sie auf eine alles vorstrukturierende, «letzte Wirklichkeit» verweisen. «It is this sense of the “really real” upon which the religious perspective rests and which the symbolic activities of religion as a cultural system are devoted to producing, intensifying, and, so far as possible, rendering inviolable by the discordant revelations of secular experience.»²² Es geht also um eine religiöse Symbolik als Bedeutungsvehikel, als Trägerin einer Bedeutungsmacht, die bis in die einfachste Alltagserfahrung hinein die Wahrnehmung der Welt in das Licht zu hüllen vermag, dass sie und die menschliche Existenz in einem größeren Ganzen aufgehoben sei. Das Ensemble dieser religiösen Symbolik wird von Geertz auch als «heilige Symbole» bezeichnet, die so etwas wie die Quintessenz der religiösen Bedeutungsproduktion und Wirkungsweise darstellen – sie sind entscheidend für die nachhaltige Prägung von Motivationen und Stimmungen und die Vermittlung umfassender Welterklärungsangebote. «If sacred symbols did not at one and the same time induce dispositions in human beings and formulate, however obliquely, inarticulately, or unsystematically, general ideas of order, then the empirical differentia of religious activity or religious experience would not exist.»²³

Als solche bedeutungsproduzierende, nachhaltig verhaltensprägende und stimmungsbindende *heilige Symbole*, die einen zentralen Strukturbestandteil in Geertz' funktionalistischem Religionsbegriff bilden, werden in dieser Arbeit die Symbole des *Messianismus* bzw. wird die «messianische Symbolik» analysiert – in ihrer Funktion und Wirkung, sowohl innerhalb der jüdischen Tradition als auch innerhalb der modernen, geschichtsphilosophischen und säkularisierten Welterklärungen.²⁴ Der Messianismus kann als potentiell ausschlaggebende Dimension eines «kulturellen Symbolsystems» analysiert werden, insofern nahe liegt, dass ein soteriologisches Narrativ, das eine baldige Erlösung in einer Krisensituation für eine gewisse Gruppe von Menschen überzeugend in Aussicht stellt, ein besonderes Potential besitzt, auf nachhaltige und umfassende Weise die Stimmungen und Motivationen der Menschen zu prägen.

²¹ Vgl. ebd., 119.

²² Ebd., 112.

²³ Ebd., 98.

²⁴ Allen voran des «Messias»; genauso kann «messianische Symbolik» aber auch die soteriologische Konzeptualisierung der Geschichte als säkularisierte Heilsgeschichte implizieren.

Auf den Punkt gebracht liegt für das Forschungsinteresse dieser Arbeit Geertz' funktionalistische Religionsdefinition deswegen auf der Hand, als sich mit dieser, den säkularisierten gesellschaftlichen Verhältnissen bzw. den Bedingungen der Aufklärung und Emanzipation Rechnung tragend, theo-politische Ideologeme wie jener des französischen Frühsozialismus und der in ihr zum Ausdruck kommende säkularisierte Messianismus als ein religiöses Phänomen analysieren lassen. So stellt sich der in der «sozialistischen Religion» artikulierte Glaube an den «göttlichen Instinkt» in der Natur bzw. an die schicksalshafte Zusammenbindung des irdischen Daseins durch den alles in sich einbegreifenden «Geist» oder das «Gesetz» offenkundig als «Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung» dar, die mit einer «Aura von Faktizität» umgeben wird. Relevant an Geertz' Religionsdefinition für diese Arbeit ist also, dass sie offen ist für die Einbeziehung der Bedeutungsverschiebungen und veränderten Wirkungsweise von Religion unter den Vorzeichen der Säkularisierung, d.h. auch des modernen Wechselverhältnisses von Religion und Politik.

b. Weltanschauung und Messianismus

Es ist grundsätzlich zu beachten, dass der Messianismus immer in einem bestimmten historischen, sozio-kulturellen und politisch-ökonomischen Kontext eingebettet ist und als ein kulturell geronnenes, kollektiv geteiltes Ensemble bzw. Gebäude von Ideen eine sich darauf erhebende, kontingente *Weltanschauung* fundiert, die wiederum konkretisiert für den *Einzelnen* die Funktion erfüllt, «Deutungsoptionen» zu eröffnen, «um die Wirklichkeit als Ganzes zu ordnen. Damit bricht sie die Komplexität der erfahrenen Lebenswelt auf einfachere Strukturen und Prinzipien herunter. Sie entfaltet zudem Werte, Sinn und Orientierung, die den Menschen zum handlungsfähigen Subjekt machen.»²⁵

Der Messianismus bewirkt, in der Terminologie von Geertz als «heiliges Symbol», die *Synthese* des Ethos einer Gruppe, d.h. deren «Charakter, Lebensstil, Moral, Gestimmtheit», mit einer Weltanschauung («world-view»), «the picture they have of the way things in sheer actuality are, their most comprehensive ideas of order».²⁶ Der Messianismus erscheint somit als Überbegriff für den Ethos einer Gruppe und die Weltanschauung eines Einzelnen – während der Ethos als idealer Lebensstil durch die Weltanschauung rational und intelligibel gemacht wird, wird umgekehrt die Weltanschauung durch den Ethos «emotional überzeugend» und für das Leben des Einzelnen unmittelbar anschlussfähig.²⁷

²⁵ Karl Baier et al. (2018), *Religion -Weltanschauung -Spiritualität. Perspektiven aus der Religionswissenschaft für das Tätigkeitsfeld der Lebens- und Sozialberatung*, 11.

²⁶ Geertz (1973), 89.

²⁷ Vgl. ebd., 89f.

In der messianischen Weltanschauung und ihrer *eschatologischen Deutung* des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt ist die Existenz des Menschen in der Welt schicksalshaft vorstrukturiert und auf die «letzten Dinge» hin ausgerichtet. Die solchermaßen eschatologisch-strukturierte Weltanschauung wird als partikuläre, intellektuelle Artikulation des Messianismus, auf dem sie aufbaut, in einem historischen Augenblick begriffen, die keineswegs notwendig klar geregelt bzw. festgelegt ist – dementsprechend wird davon ausgegangen, dass sich eine messianische Weltanschauung auch dem Messianismus gegenüber verselbständigen und produktiv auf diesen zurückwirken kann. Die durch diese Verselbständigungen bewirkten *Bedeutungsverschiebungen* und entsprechenden weltanschaulichen Re-interpretationen bzw. Neu-artikulationen von messianischen Strukturelementen und Motiven sind möglich, weil die Vermittlung bzw. Tradierung dieser Strukturelemente und Motive des Messianismus an eine Generation immer auch abhängig ist vom gegenwärtigen historischen, politisch-ökonomischen und sozio-kulturellen Kontext. D.h.: Die solcherart verstandene messianische Weltanschauung ist gleichermaßen Ausdruck eines Messianismus, als auch umgekehrt die Form des Messianismus verändert werden kann durch eine messianische Weltanschauung.

Mit Shlomo Na'aman gehe ich davon aus, dass ein wesentliches Motiv für die persönliche Bindung an den Messianismus bzw. die Entwicklung einer entsprechenden Weltanschauung auf das «Verlangen des ohnmächtigen Menschen» zurückzuführen ist, «eine bessere Welt zu schaffen», auf das der Messianismus Antwort gibt.²⁸ Na'aman weist zwar darauf hin, dass der Messianismus in der Moderne auf eine neue, von ihm kritisch hinterfragte Art und Weise auf die menschlichen Nöte Antwort gibt – nichtsdestotrotz baut der «moderne Messianismus auf den gleichen menschlichen Impulsen auf wie der klassische».²⁹ Vor dem Hintergrund kann der *Messias* (hebr. משיח, «Gesalbter») auch als der Kristallisationspunkt der Hoffnungen auf jene Instanz begriffen werden, die als *künftig* und von *außen* kommend, d.h. außerhalb des eigenen Fähigkeitsbereichs, die erhoffte *Erlösung* bzw. eine «bessere Welt» herbeiführt. Der Messianismus reagiert also auf «menschliche Impulse» mit einem bestimmten *Narrativ*, einer *Theodizee*: Alles wird am Ende seinen rechten Sinn entfalten und an seinem rechten Platz stehen, wenn der «Messias» bzw. die messianische Instanz die vorgestellte *soteriologische Transformation* konkretisiert hat. Der Messianismus kann in dem Sinne auch als ein Unterphänomen des «Millenarismus» begriffen werden, dessen Definition den Messianismus im Wesentlichen umfasst.³⁰

²⁸ Shlomo Na'aman (1982), *Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Heß*, 18.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. die Millenarismus-Definition des Forschungszentrums «Religion and Transformation»: <https://www.religionandtransformation.at/forschung/soteriologische-transformationen-millenarismus/> (16.12.2023). Siehe zum Millenarismus auch das *Oxford Handbook of Millenialism* (2011).

c. *Genealogie als kritische Geschichte*

In dieser religionsgeschichtlichen Arbeit wird einer Auffassung von Geschichtsschreibung als Genealogie und als kritische Unternehmung gefolgt, welche nach Joan Scott und Barbara Johnson die grundlegende Aufmerksamkeit auf die *Begründungen der Möglichkeit* eines Konzepts bzw. eines theoretischen Systems richtet. «Die Kritik liest rückwärts von dem aus, was natürlich, offensichtlich, selbstverständlich oder universell erscheint, um dadurch zu zeigen, dass diese Dinge ihre Geschichte und ihre Gründe dafür haben, so zu sein, wie sie sind.»³¹ Dieser Grundgedanke führt sich zurück auf das Verständnis von Genealogie bei Friedrich Nietzsche und weiterführend bei Michel Foucault, die der Geschichtsschreibung die Funktion zuweisen, zu zeigen, «dass das, was ist, nicht immer gewesen ist» und so vorzuführen, «worin das, was ist, und wie das, was ist, nicht mehr das sein könnte, was ist».³² Wegweisend fragte Nietzsche bereits im Jahre 1887 in seiner *Genealogie der Moral* nach der Herkunft bzw. den Entstehungsbedingungen moralischer Werte, um ihre vermeintlich selbsterklärende Evidenz aufzubrechen und neue Interpretationen möglich zu machen.

«Wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (...), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist. Man nahm den Werth dieser „Werthe“ als gegeben, als thatsächlich, als jenseits aller In-Frage-Stellung.»³³

Die Aufgabe der Genealogie besteht nach Nietzsche also grundlegend darin, das Unhinterfragte hinterfragbar zu machen, die Bedingungen und Möglichkeiten transparent zu machen, durch die ein Phänomen entstehen konnte und die sich zeitlich und räumlich kontextualisiert in dieses einschreiben. Davon abgegrenzt wird der Versuch einer «Wiederentdeckung» eines identifizierbaren «Ursprungs» bzw. einer «ursprünglichen Ursache», die als konstitutiver «Wesenskern» sich unmittelbar und ausweisbar in seinen Wirkungen bzw. in den aus ihm folgenden Weiterentwicklungen kontinuierlich fortsetzt. Entgegen einer solchen «essentialistischen» Epistemologie geht es der Genealogie um die Enthüllung der vielfältigen und uneinheitlichen, kontingenten Möglichkeitsräume und Faktoren, die auch auf indirekte, verdunkelte Weise in die Konstituierung der Sache hineinwirken. «What is found at the historical beginning of things is not the inviolable identity of their origin; it is the dissension of other things. It is disparity.»³⁴

³¹ Barbara Johnson (1981), «Einleitung der Übersetzerin.» In: Jacques Derrida: *Dissemination*, XV.

³² Michel Foucault (2005), *Strukturalismus und Poststrukturalismus*, 544f.

³³ Nietzsche (1988), *Zur Genealogie der Moral*, 8f.

³⁴ Michel Foucault (1977), *Nietzsche, Genealogy, History*, 142.

Die heute als gültig erscheinenden Bedeutungsmerkmale eines «natürlich» bzw. sich selbst identisch erscheinenden Phänomens verhüllen die Möglichkeit, dass dieselbe Sache für unterschiedliche Akteure in einer anderen historischen Situation ganz unterschiedliche, disparate Bedeutungsmomente und -zuschreibungen haben konnte, und damit auch die in den Entstehungsbedingungen verorteten Aushandlungsprozesse, verschiedenen Meinungen, und Widersprüche, die der bisherigen historischen Wahrnehmung womöglich entgangen und die sichtbar zu machen sind, um an ihnen aufzuzeigen, dass es auch ganz anders hätte kommen können. Die selbstverständlichen, unmittelbar ersichtlichen Bedeutungsmerkmale sind somit «nicht unausweichliche Folge des Zeitverlaufs, sondern ein Set von Optionen, das sich durchgesetzt hat, indem es andere verdrängte»³⁵ – was uns auch darauf aufmerksam macht, dass sich die Etablierung bzw. Produktion von Bedeutungen nur durch Negation anderer Bedeutungsmöglichkeiten vollziehen kann. Indem angenommen wird, dass auch diese ausgeschlossenen Bedeutungsmöglichkeiten bzw. die «in Vergessenheit geratenen Alternativen» für ein Verständnis des Phänomens relevant sind, sollen sie gleichsam «zu neuem Leben erweckt werden», um dadurch die Möglichkeit von Neuinterpretationen zu eröffnen.³⁶

Als unhaltbar erscheint der Genealogie ein Geschichtsbild, das von einer in sich geschlossenen historischen Entfaltung ausgeht, in der es so etwas wie «ideale Signifikationen» gibt und die also auf die Möglichkeit der Erhebung einer «ursprünglichen Bedeutung» bzw. einer bleibend sich durchhaltenden Bedeutung in der Abfolge von Begebenheiten als linearer, kontinuierlicher und zielgerichteter Prozess ausgerichtet ist. Es handelt sich dabei um eine nachträgliche, metaphysische Konstruktion, um die Vorspiegelung der Existenz einer falschen Einheitlichkeit bzw. eines Absolutums. Gegen eine solche sind vielmehr die Zufälle, Unfälle und Abweichungen, die unscheinbaren Details und Singularitäten zu fokussieren, die nicht in die Konstruktion einer solchen geschlossenen, kontinuierlichen und teleologischen Bewegung aufgelöst werden dürfen. «A genealogy (...) will cultivate the details and accidents that accompany every beginning.»³⁷ Es ist in seiner Wirkungsweise zu beschreiben bzw. für sich sprechen zu lassen, was sich in einem historischen Augenblick als ein womöglich unerwartetes Bedeutungsmoment bzw. als widersprüchliche Bedeutungsmomente dargestellt hat. Wörter behalten nicht immer stabil ihre Bedeutung; Intentionen und Verlangen weisen nicht stets in die gleiche Richtung und Ideen behalten nicht durchgehend ihre Logik. «The world of speech and desires has known invasions, struggles, plundering, disguises, ploys. From these elements, however, genealogy retrieves an indispensable restraint: it must record the singularity of events outside of any monotonous finality.»³⁸ Dadurch wird der grundlegenden Tatsache der *Veränderbarkeit* von

³⁵ Joan W. Scott (2007), «History-writing as Critique», 105.

³⁶ Ebd., 105.

³⁷ Foucault (1977), 144.

³⁸ Ebd., 139.

Bedeutungen der Dinge gebührend Rechnung getragen, also auch den mit ihnen zusammenhängenden, ihrerseits veränderlichen sozialen und politischen Kontexten, in denen sie produziert werden und in denen neue Interpretationen möglich werden. Der geschichtliche Ablauf, gefasst als Abfolge von differenten Interpretationen, sperrt sich inhärent gegen das Sich-selbst-gleich-bleiben der Dinge.³⁹

Foucault bezeichnet diese Herangehensweise, in der die Untersuchung von irritierenden, disparaten Erscheinungsweisen eines Phänomens zu einem ernstzunehmenden Problem gemacht wird, auch als «the inverse of the Christian world», in der der Glaube an eine lineare, kontinuierliche Entwicklung bzw. an eine schicksalshafte, alles vorplanende und vorordnende «Vorsehung» in einem gewissen Sinne «auf den Kopf» gestellt wird.⁴⁰ M.a.W.: In Umkehrung zu einer *Heilsgeschichte*, in der jedes Geschehen seinen rechten Platz und seine klare Funktion hat und auf die einstige «Erfüllung» der Geschichte vorverweist, richtet sich der genealogische Blick auf eine «dissoziierende Weise» in die Geschichte, er hebt Zerstreutes, Differentes und Vereinzelttes heraus und senkt seinen Blick auf das am Rande der Geschichte liegen gebliebene, unwirksam gebliebene Niedrige, auf das, was unscheinbar und zugleich am Nächsten vor einem liegt, und gibt nicht vor, aus einer objektiven Distanz das Ganze überschauen zu können. «It corresponds to the acuity of a glance that distinguishes, separates, and disperses, that is capable of liberating divergence and marginal elements.»⁴¹

An diesem Punkt zeichnet sich ein Naheverhältnis zwischen Genealogie und dem Verständnis von Dialektik bei Theodor W. Adorno ab, der von einer etwas anderen Stoßrichtung das Eigenrecht des Einzelnen gegen den Holismus der säkularisierten Heilsgeschichte Hegels zu verteidigen suchte, als er in seiner *Minima Moralia* bemerkte: «Das Ganze ist das Unwahre.»⁴² Auch für Adorno ist das «Leben der Sache selbst», die «ihrem eigenen Begriff nach sich in Widersprüchen bewegen soll»⁴³, nicht anders als durch ihre Brüche und disparaten Momente hindurch zu erhaschen, d.h. in ständiger Konfrontation mit dem Begriff. Für den Versuch, etwa mit dem Begriff des «Messianismus» das «Leben» einer Sache zu bezeichnen, wäre nach Adorno der «Vorrang des Objekts» zu veranschlagen, für welches es zunächst grundlegend zu berücksichtigen gilt, dass im Akt der historischen Erkenntnis des Objekts ein «Rest» an Unerkennbarem unweigerlich übrigbleibt, das *Nicht-Identische*, das nicht in Theorie eingeht bzw. sich nicht bleibend durch den Begriff festhalten lässt. Das vom Begriff bezeichnete *werdende*, d.h. sich in Bewegung bzw. Entwicklung befindliche Leben der Sache sperrt sich einer festen Identifizierung. Wenn es darum gehen soll, dem konkreten Phänomen in seinem historischen So-sein gerecht zu werden, dann ist also eine kritische

³⁹ Vgl. ebd., 152.

⁴⁰ Ebd., 155.

⁴¹ Ebd., 153.

⁴² Theodor W. Adorno GS 4, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, §29, 55.

⁴³ Theodor W. Adorno (2015), *Einführung in die Dialektik*, 13.

Reflexion darauf zu leisten, dass die begriffliche Ordnung, der identifikatorische Begriff, notwendig darin *scheitern* muss, in das sich immer weitertreibende Denken mit *hineinzunehmen*, was sich dem Denken, der Sprache eigentlich *entzieht*. Dialektik kann insofern auch als Bewusstsein dieses Scheiterns begriffen werden, als die bewusste «Selbsteinschränkung des Denkens durch die Sache».⁴⁴

Eine für das Scheitern des identifikatorischen Begriffs sensibilisierte Annäherung an das «Leben der Sache» hat insofern die Konsequenz zu ziehen, den Begriff selbst in einem stetigen Fluss zu halten – so wie das eine, so bleibt auch das andere nicht mit sich selbst identisch das Gleiche, beide bewegen sich in immer neuen Widerspruchskonstellationen: Die «Veränderung, die (...) der Begriff erfährt, ist zugleich (...) eine Veränderung der Sache selbst».⁴⁵ In der Notwendigkeit, sich nicht bei einer Bedeutung bzw. bei einer Überstimmung von Begriff und Sache zu beruhigen, sondern die Aushandlung stets erneut zu eröffnen, kommt nach Adorno «die Grunderfahrung der Dialektik» zum Ausdruck, d.h. «das Weitertreiben der Begriffe durch Konfrontation mit dem, was von ihnen ausgedrückt wird» bzw. das grundlegende, dynamische Wirkungsverhältnis von Geschichte und Begriff.⁴⁶ «Was im Innern des Begriffs sich vollzieht, darin erscheint stets auch etwas von der realen Bewegung.»⁴⁷ Die «Arbeit des Begriffs» bezeichnet diese Konfrontation, diesen unabschließbaren Prozess der *Selbstkorrektur* des Begriffs durch den unter ihm befassten Inhalt; Dialektik vollbringt «die Kunst, die begriffliche Ordnung durch das Sein der Gegenstände zu korrigieren».⁴⁸ Adorno erfasst diese Suche nach der Übereinstimmung des Begriffs bzw. Gedanken mit der Sache selbst auch als «werdende Konstellation», als «Prozeß und Resultat in eins».⁴⁹ Es handelt sich um einen Prozess, der von einer konstitutiven *Offenheit* für die Möglichkeit immer neuer Konstellationen geprägt ist.

Konkretisiert für den Begriff des «Messianismus» bedeutet dies, dass es darum geht, mit dem Begriff den potenziellen Irritationen der historischen Formen Rechnung zu tragen, in diesen mithineinzunehmen, wie die Sache in einem historischen Augenblick empirisch bzw. diskursiv in Erscheinung tritt – dabei also auch jene unscheinbaren Momente, das Partielle, Stückhafte, die übergangenen Spuren des Vergangenen am Objekt zu veranschlagen, die vielleicht dem gehegten, traditionellen Bild der Sache entgegenstehen bzw. es verkomplizieren. «Was (...) an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben als das von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene.»⁵⁰ Revoltierend «gegen die (...) Doktrin, das Wechselnde, Ephemere sei der Philosophie unwürdig; gegen jenes alte Unrecht am

⁴⁴ Ebd., 11.

⁴⁵ Ebd., 19.

⁴⁶ Ebd., 10.

⁴⁷ Theodor W. Adorno GS 10.2, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, 465.

⁴⁸ Adorno (2015), 10.

⁴⁹ Adorno GS 10.2, 604.

⁵⁰ Theodor W. Adorno GS 6, *Negative Dialektik*, 21.

Vergänglichen»⁵¹ wird das Objekt so vielschichtig und brüchig gedacht und akzentuiert, wie es ist, ohne zu beanspruchen, es je vollständig zu erfassen.

Verbunden mit dem Grundgedanken der Genealogie als auch der Dialektik ist notwendig eine grundlegende Reflexion auf den eigenen Standpunkt, von dem aus Geschichte erforscht wird, auf das eigene perspektivische Wissen, das eingebettet ist in eine bestimmte Zeitlichkeit und eine bestimmte Örtlichkeit sowie eigenen Interessen folgt, dementsprechend keineswegs «Objektivität» beanspruchen kann. An die subjektive Gebundenheit jeder historischen Zuwendung gemahnt auch Walter Benjamin, wenn dieser bemerkt: «Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen „wie es denn eigentlich gewesen ist“. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.»⁵² Benjamin meint, dass das Bild von der Vergangenheit bzw. einer vergangenen Episode nicht einfach gegeben ist, sondern selbst der Konstruktionsleistung der Historikerin oder des Historikers unterliegt, für die dieses Bild nur in einem kurzen «Augenblick seiner Erkennbarkeit» aufblitzt, und ständig in Gefahr steht, unwiederbringlich verloren zu gehen – ein solches Bild, als eine «mit Jetztzeit geladene Vergangenheit», ist aus dem Kontinuum der Geschichte herauszusprengen. «Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.»⁵³ Gegen das Verfahren der additiven Ausfüllung einer homogenen und leeren Zeit mit einer Masse von Fakten und ihrer Subsumtion in ein Fortschrittsnarrativ, ist vielmehr der «Tigersprung ins Vergangene» zu wagen, eine einzelne Episode aus ihr herauszubrechen und in ihrer Augenblicklichkeit zu artikulieren. Der geschichtliche Gegenstand tritt der Geschichtsschreiberin oder dem Geschichtsschreiber also nur als «Monade» entgegen: «In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens (...). Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche.»⁵⁴ Auch Benjamin erteilt damit dem Geschichtsbild des Historismus eine Absage, der sich damit begnüge, «einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren».⁵⁵ Vielmehr gilt es, die grundsätzliche *Trennung* anzuerkennen, die zwischen jeder Gegenwart und ihrer Vergangenheit besteht. Die Anerkennung dieser Trennung impliziert, damit aufzuhören, «sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz», und vielmehr darum zu bemühen, die *Konstellation* zu erfassen, in die die «eigene Epoche mit einer bestimmten früheren getreten ist».⁵⁶

⁵¹ Theodor W. Adorno GS 11, *Noten zur Literatur*, 17.

⁵² Walter Benjamin (1980), *Über den Begriff der Geschichte*, 695.

⁵³ Ebd., 701.

⁵⁴ Ebd., 703.

⁵⁵ Ebd., 704.

⁵⁶ Ebd.

d. Möglichkeitsräume des «Messianischen» in der Moderne

Hinsichtlich des Transformationszusammenhangs des jüdischen Messianismus als ein kulturelles Konstrukt bzw. Phänomen eines religiösen Symbolsystems, wird aus diesen methodischen Überlegungen zur Geschichtsschreibung als kritische Genealogie die Herangehensweise abgeleitet, den jüdischen Messianismus nach der Genese unterschiedlicher Bedeutungsmöglichkeiten bzw. -wandlungen bestimmter Strukturmomente und Verhältnisbestimmungen, wie das darin verhandelte Spannungsverhältnis von Religion und Politik, zu befragen sowie in seiner Gewordenheit auf Brüche und blinde Flecken zu beleuchten. Durch den Aufweis kontingenter Bedingungen und Möglichkeitsräume wird gleichsam versucht, mithineinzunehmen, was als «jüdischer Messianismus» sich einmal versucht hat, Geltung zu verschaffen – ebenso das Übergangene, die Abweichungen bzw. Korrumptionen, die sich in das Phänomen einschreiben, wenn sie auch nicht unmittelbar an ihm sichtbar sind. Die geschichtliche Auseinandersetzung mit dem jüdischen Messianismus zielt insofern nicht auf eine kontinuierliche, homogene und kohärente Darstellung seiner Geschichte ab, sondern fragt nach einzelnen Abschnitten, die es nicht gilt, in einen alles übergreifenden Zusammenhang einzuordnen, sondern vielmehr mit Blick darauf zu thematisieren, was sich als mögliche Brüche und Diskontinuitäten bzw. «diskontinuierliche interpretative Verschiebungen» innerhalb einer bestimmten historischen Epoche einmal versucht hat, Ausdruck zu verschaffen.⁵⁷ Als Schlaglicht einer solchen abweichenden Entwicklung wird in dieser Arbeit die häretische Ausgestaltung des jüdischen Messianismus bei Moses Hess in den Blick genommen, die ein Umbruchsgeschehen im 19. Jahrhundert indiziert. Die Darstellung der traditionellen Grundformen und -strukturen des rabbinischen Messias-Glaubens ist insofern von Relevanz, als in einem kontrastiven Vergleich gezeigt werden soll, wie vom historischen Standpunkt von Hess ausgehend eine grundlegende Neudeutung bzw. Re-interpretation erfolgte und wie diese möglich wurde.

Der Begriff des «Messianismus» selbst stellt grundsätzlich ein *metasprachliches* Konzept für jene Diskurse bzw. Narrative dar, in denen vielfältige, auch disparate messianische Strukturelemente und Motive in wandelbaren historischen Augenblicken sprachlich artikuliert werden – er verweist damit auf eine innere Dynamik und Bewegung, die dem Begriff innewohnt. Es ist in der Geschichte des Messianismus (zumindest vor dem 19. Jahrhundert) eher selten zu beobachten, dass sich ein gläubiger Mensch, der eine messianische Weltanschauung verinnerlicht hat, selbst als Anhänger eines «Messianismus» bezeichnet. Als *objektsprachlicher* Ausdruck einer messianischen Weltanschauung kann also zumeist wenn dann nur der Begriff des «Messias» analysiert werden, wie das auch in der jüdischen Tradition der Fall ist. Es wird in jedem Fall insbesondere mit Blick auf den

⁵⁷ Scott (2007), 104.

säkularisierten, sozialistischen Messianismus davon ausgegangen, dass Artikulationen einer messianischen Weltanschauung auch ohne der expliziten Verwendung der Begriffe «Messianismus» bzw. «Messias» analysiert werden können. Die formulierten Strukturelemente und Motive können in der Analyse das jeweilige Narrativ als Ausdruck eines Messianismus qualifizieren oder auch nicht – wie u.a. die in einer Artikulation zutage tretende soteriologische Ausrichtung auf eine bevorstehende Heilszeit.

In dieser Arbeit wird der Begriff des «Messianismus» also in seiner inhaltlichen Füllung als ein temporäres In-Erscheinung-treten eines Diskurses bzw. eines Narrativs erfasst und analysiert, d.h. als eine bestimmte Art und Weise, in der über den «Messias» in einem historischen Augenblick geredet wird bzw. in der sich messianische Ideen zu einem gegebenen Zeitpunkt sprachlich manifestieren. Um die Genese der Gestalt nachvollziehen zu können, die der jüdische Messianismus bei Hess schließlich gewinnen konnte, ist es insofern unabdinglich, als einflussnehmende Bedeutungsfaktoren auch scheinbar mit dem jüdischen Messianismus unverwandte, disparate Diskurse, wie die des Frühsozialismus bzw. des säkularisierten Messianismus sowie die mit ihnen verbundenen gesellschaftlichen Kontexte zu berücksichtigen und damit zusammenhängend zu fragen, wie ein Akteur wie Moses Hess subjektiviert und sozialisiert wurde. Daher wird zunächst in den Blick genommen, wie der Messianismus von Hess in seinen frühen Schriften der 1830er durch Rezeption der Diskurse des säkularisierten Messianismus erstmals in Erscheinung trat, und wie er sich dann in den 1860ern in vereinnahmend-ausdeutender Verknüpfung mit zentralen Motiven der biblisch-rabbinischen Messias-tradition weitergestaltete, d.h. schließlich als «jüdischer Messianismus» zu artikulieren begann. Was bei Hess als «Messianismus» firmiert, steht insofern gleichsam unter den Vorzeichen sich wandelnder politischer Ansichten (bedingt nicht zuletzt durch aktuelle geopolitische Entwicklungen), auch wenn er gewisse sozialistische Grundüberzeugungen sein Leben lang beibehielt. Weniger von Relevanz ist, *was* der Messianismus für Hess persönlich bedeutete, sondern den Blick darauf zu richten, *wie* «sein Bedeuten funktioniert», d.h. wie er sich zu einem bestimmten Zeitpunkt auf der Textoberfläche in Hess' Schriften manifestieren konnte und auf welche im Hintergrund stehenden, diskursiven Verflechtungen er damit verweist.⁵⁸

Für die Transformation des jüdischen Messianismus im 19. Jahrhundert ist abschließend noch die Frage zu stellen, wie in bestimmten Diskursen bzw. Narrativen versucht wird, die Bedeutung der «heiligen Symbole» des Messianismus zu *fixieren*. Solche Versuche, den Diskurs über den «Messianismus» zu «beherrschen» und eine Bedeutung zu fixieren, sind immer auch vor dem Hintergrund der Konstruktion von sozialer Identität zu begreifen und geben Rückschluss auf die im Hintergrund schwelenden Aushandlungsprozesse, die interessenbedingten Durchsetzungsversuche, eine «hegemoniale diskursive Formation» zu

⁵⁸ Martin Nonhoff (2018), *Diskursanalyse*, 32.

bilden, «d.h. Arrangements von Aussagen, die sich gegenseitig über eine ganze Weile stabilisieren können und somit vorherrschend werden».⁵⁹

Es ging Hess bei seiner «Wiederentdeckung» der jüdischen Tradition nicht unwesentlich darum, durch Freilegung des jüdischen Messianismus als «Essenz» des Judentums, seine jüdische Umwelt mit seinem modernen Verständnis von jüdischer National-Identität zu einen, und für sein sozialistisch-zionistisches Vorhaben zu mobilisieren. Hess' Messianismus bringt also auch ein bestimmtes Zugehörigkeitsverständnis zum Ausdruck. Zugleich zeigt sich aber auch exemplarisch an Hess, dass die Versuche der Bedeutungsfixierung zum Scheitern verurteilt sind: Sein Leben war von schwankenden Zugehörigkeiten geprägten, von wechselnden Überzeugungen, welcher Akteur nun eigentlich die Rolle des «auserwählten» Heilsbringers spielt, und dementsprechend wandelte sich auch die Gestalt seines Messianismus – so wie seine politischen Überzeugungen.

⁵⁹ Ebd., 30.

2 Genese der messianischen Weltanschauung des Moses Hess

Moses Hess war in aller Emphase und Tiefe dieses Begriffes ein Apostel des *Eschaton*, der sein Leben lang sein Denken und Tun der erwarteten Abkunft der «letzten Dinge» in den Dienst gestellt hat. Er betrachtete sich selbst als einen «Propheten», dem offenbart worden sei, was der Mensch zu tun habe, um Gott und Welt wiederzuvereinigen bzw. den von ihm als krisenhaft wahrgenommenen Antagonismus der bürgerlichen Gesellschaft zu überwinden.

Geboren wurde Hess am 21. Jänner 1812 in Bonn im Rheinland. Nachdem das Rheinland 1815 wieder von Frankreich getrennt und zusammen mit Westfalen an Preußen angegliedert wurde und unter der preußischen Schirmherrschaft die napoleonischen Reformen von der Reaktion schrittweise rückgängig gemacht wurden, ging damit auch der erneute Abbau der Bürgerrechte der Jüdinnen und Juden einher, die sie nach der Französischen Revolution erhalten hatten – auch wenn sie nicht mehr zum Ghettodasein verurteilt wurden.⁶⁰ Viele Jüdinnen und Juden reagierten darauf, indem sie sich entweder taufen ließen oder in einen «starren Dogmatismus» zurückzogen.⁶¹

Hess entstammt einer strenggläubigen jüdischen Familie. Sein im Talmud gelehrter Großvater stellte sich gewissenhaft der Aufgabe, seinen Enkel einer traditionellen, jüdisch-religiösen Erziehung zu unterziehen. Es sollte nach Mönke nicht unterschätzt werden, wie sehr die «unerbittliche» jüdisch-religiöse Erziehung Hess' geistigen Habitus bestimmt haben musste. Es ist auf ihren Einfluss zurückzuführen, dass Hess nachhaltig sein Bewusstsein in eine «eschatologische Heilserwartung» versenkte, «die ein verborgenes Motiv seiner im Laufe der Zeit wechselnden Vorstellungen von einer Reform der Gesellschaft bildete». ⁶² So hielt Hess zeitlebens am Alten Testament fest, das eine zentrale Stellung in seinem Denken einnahm und in dem seine messianische Weltanschauung wurzelt.⁶³

Hess erlebte mit 14 Jahren den schmerzhaften Verlust seiner geliebten Mutter, und zog im selben Lebensjahr mit seinem Vater nach Köln, um von diesem zum Kaufmann ausgebildet zu werden – auch wenn der Kontrast zwischen Vater und Sohn so groß war, dass gegenseitige Zuneigung kaum möglich schien. «Der Vater war ein praktischer Mann, der Sohn ein Träumer.

⁶⁰ Nichtsdestotrotz avancierte später, insb. in den 1830ern und 1840ern, die Rheinprovinz zum Mittelpunkt liberaler Bestrebungen und zum Zentrum der sozialistischen Bewegung in den deutschen Ländern.

⁶¹ Vgl. Wolfgang Mönke (1961), «Einleitung.» In: *Moses Heß. Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*, XIII.

⁶² Ebd., XIV.

⁶³ Vgl. Na'aman (1982), 42.

Beim Vater dominierte der nüchterne Verstand, beim Sohn die Phantasie. Der Vater verfolgte materielle Zwecke, der Sohn suchte nach Idealen.»⁶⁴

Zwar absolvierte Hess nie ein Gymnasium oder eine Universität, doch hatte er einen unstillbaren Wissensdurst, daher arbeitete er sich autodidaktisch in unterschiedliche Disziplinen ein. In seinen Jugendjahren kam er nicht zuletzt auch mit philosophischer und sozialkritischer Literatur in Berührung, die ihn, zusammen mit der Erfahrung des Todes seiner Mutter, in eine 2-jährige, tiefe Krise stürzte. Er erlebte den Zusammenbruch seiner «positiven Religion», damit auch den Glauben an eine transzendente, göttliche Macht, die von außen das menschliche Handeln bestimmt.

Ab seinem 17. Lebensjahr fand er allmählich einen Ausweg aus dieser Krise: Er errang sich wieder seine «Religion», die jedoch nun unter die Vorzeichen von Spinozas Immanenzprinzip gesetzt wurde, aus dem er eine Verheißung der Versöhnung zwischen Gott und Welt und der Menschen untereinander ableitete.⁶⁵ Die wiedererrungene Religion stand unter dem Anspruch, sich grundlegend transformieren zu lassen, d.h. sich in eine Lebensweise übersetzen zu lassen, in der sich praktische mit theoretischer Tätigkeit vereinigt – in der sie also mit der *Philosophie* in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis steht. So wie die Religion die Philosophie, so benötige die Philosophie als wissenschaftlich begründete Lehre von den ewigen göttlichen Naturgesetzen, die von der Vernunft eingesehen werden können, die Religion, da Wissen allein unfähig sei, das Gefühl zu erwecken und der Handlung den Trieb zu geben.⁶⁶

Im Banne Spinozas begann er die Bibel als ein *immanentes* Dokument über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu interpretieren und gelangte zu einer geschichtsphilosophischen Konstruktion der Menschheitsgeschichte, die einem spiritualisierten, «göttlichen Plan» folgt und durch die *Vorsehung* der *Geschichte* auf die letzte Versöhnung von Gott und Mensch in einer höheren *Einheit* ausgerichtet ist – nicht zufällig der gleichnamige Titel seines Erstlingswerks, die *Heilige Geschichte der Menschheit* (1837). Eine prominente Rolle spielt in diesem Werk das messianisch-biblische Motiv der *Erkenntnis Gottes*, das von Hess grundlegend als *aktive* und *emanzipatorische* Bestimmung des Menschen re-interpretiert wird. Es verweist auf die *Mission* einzelner Heldengestalten, wie Mose, Jesus, sowie insbesondere Spinoza in der Neuzeit, den göttlichen Einheitsplan aufzudecken und durch ihre Erkenntnisfähigkeiten das grundlegende *Gesetz* einzusehen, das in den geschichtlichen Epochen wirkt, um aus der Geschichte abzuleiten, was zum Vollzug des Erlösungsprozesses im Weiteren zu tun sei. Die einzelnen göttlichen Erkenntnisakte bzw.

⁶⁴ Edmund Silberner (1966), *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*, 5.

⁶⁵ Der 16-jährige Hess selbst notierte in seinem Tagebuch nach überstandener, zweijähriger «geistiger Krisis»: «Nachdem ich, ich weiß nicht mehr wie viel, gelesen und erfahren hatte, gab's eine ungeheure Revolution in meinem Innern, (...) ich litt in dieser Zeit, (...), der Kampf war hartnäckig (...), endlich siegte die Freiheit, die natürliche, die wahre!» Zit. nach Silberner (1966), 7f.

⁶⁶ Vgl. Mönke (1961), XVf.

«Offenbarungen» der lebendigen *Einheit* Gottes wirken gleichsam als Katalysatoren der Geschichte, um sie zu immer höheren Formen anzutreiben. Zugleich handelt der Mensch nur gemäß der «Vorsehung» der geschichtlichen Intelligenz und damit entsprechend jener höheren, teleologischen Gesetzmäßigkeit, die in der Natur vorgebildet ist und die vermittelt durch den «Heiligen Geist» im menschlichen Handeln hindurch zur Erfüllung gelangt. Seine säkularisierte Heilsgeschichte wird in der *Heiligen Geschichte* als ein Fortschrittsnarrativ grundgelegt, das zunächst auf die Errichtung eines «sittlich» gewordenen *Staates* hinausläuft, in dem die sozialen Antagonismen überwunden, Religion und Politik vereinigt sowie Gleichheit und Einheit realisiert sein werden. Als impliziter Zielpunkt zeichnet sich eine saint-simonistisch beeinflusste Re-Interpretation der messianischen Idee der *Theokratie* ab, in der kein Unterschied mehr besteht zwischen der Herrschaft der «Religion der Liebe» und den rationalen Institutionen von Wissenschaft und Philosophie, zwischen Glaube und Wissen, als die vollendete Erkenntnis der Lehre von der Einheit Gottes. Es geht letztlich um die Möglichkeit der Konstitution eines Gemeinwesens, das auf *sozialistischen Grundsätzen* aufruht; angedeutet wird auch die Idee einer «Gütergemeinschaft», in der eines Tages überhaupt keine Staatlichkeit mehr nötig sein wird.⁶⁷

Es wird an seinem Erstlingswerk ersichtlich, dass Hess' Hauptinspirationen der Bibel und der Immanenzphilosophie Spinozas in der von ihm bemühten In-Beziehung-Setzung ein explosives Potential bergen: Nachdem er in seiner stürmischen Jugendzeit gegen seine traditionell-autoritäre Erziehung rebelliert und sich vom rabbinischen Judentum abgewendet hatte, entdeckte er schon bald, exemplarisch für eine Generation junger jüdischer und selbstbewusster Intellektueller der Aufklärungszeit, auf die die Erfahrung der Französischen Revolution großen Eindruck gemacht hatte, den *Sozialismus* für sich. In der Genese seiner jungen messianischen Weltanschauung schlagen sich die Rezeption und Weiterverarbeitung der junghegelianischen und französisch-frühsozialistischen Diskurse und der mit diesen zusammenhängende *säkularisierte Messianismus* immer deutlicher und entschiedener in einer teleologischen Ausrichtung auf den Sozialismus nieder: Dieser wird zum ausschlaggebenden Strukturmotiv innerhalb seines pantheistisch-biblichen Fortschrittsnarrativs bzw. seiner säkularisierten Heilsgeschichte der Menschheit, die sich hinbewegt auf eine vernünftige, gerechte, soziale und damit auch *moralische Ordnung*.

Mit der Zuwendung zum Sozialismus in den 1830ern ist der Punkt bezeichnet, an dem sich Hess' messianische Weltanschauung nachhaltig und systematisch durch die Kategorien des säkularisierten Messianismus, durch den wechselseitig sich bedingenden Zusammenhang von Sozialismus, Spinozismus, Geschichtsphilosophie und seiner immanenten Bibel-auslegung zu strukturieren begann.⁶⁸ Dieser Zusammenhang stellt die Blaupause seines theo-

⁶⁷ Hess (1837), *Heilige Geschichte der Menschheit*, 249.

⁶⁸ Mönke (1961), XX.

politischen Versuchs im Spätwerk dar, seine sozialistische Weltanschauung mit seinem späteren national-jüdischen Messias-verständnis in Übereinstimmung zu bringen. Jedoch sagt er viele Jahre nichts direkt zum jüdischen Messianismus, da er sich zwischenzeitlich von der jüdischen Tradition entfremdet hatte. Vor seiner «Wiederentdeckung» des Judentums machte sich Hess als Pioniersozialist und -kommunist in Deutschland einen Namen. Er hat während seiner kommunistischen Laufbahn in den 1840ern bis in die 1850er oft kein gutes Haar an jüdischen Bankern und Financiers der bourgeoisen Welt gelassen – seine Polemik, die damals bei vielen Sozialisten durchaus üblich war, konnte auch judenfeindliche Züge annehmen, wohlwissend, dass diese Rhetorik bei der Arbeiterschaft gut ankommt.

Hess entdeckte erst gegen Ende der 1850er das Judentum als *Nation*, als *Volk unter Völkern*, wieder für sich – dafür in überschwänglicher Begeisterung. Im Gefolge der modernen Nationalbewegungen, gerade auch in Anstoß des italienischen Unabhängigkeitskrieges von 1859, wuchsen seine Hoffnungen auf die Renaissance des jüdischen Volkes als nationales, durch ein gemeinsames Schicksal verbundenes und sich selbst bestimmendes Subjekt. Er begann mit «glühender Begeisterung» eine Schrift zu verfassen, in der er sich ganz der nationaljüdischen Sache verschrieb und den *Messianismus* als Wesenskern dieses Nationaljudentums propagierte: 1862 erschien seine programmatische, nationaljüdische Bekenntnisschrift *Rom und Jerusalem*. Für Hess zielt der jüdische Messianismus auf die Wiederauferstehung und *nationale Restauration* des in der Diaspora zerstreuten, jüdischen Volkes auf dem angestammten Boden in Palästina ab. Damit artikuliert er ein noch von seiner streng-traditionellen Erziehung herrührendes Bewusstsein davon, dass im rabbinischen Erlösungszusammenhang Volk, Gott und *Land* intrinsisch miteinander verbunden sind.⁶⁹ Der Verweis auf die Geschichte der aktiven messianischen Bewegungen und Strömungen, die die Rückkehr nach Zion einforderten, war für ihn ein opportunes Mittel, um seinen Begriff vom Judentum zu untermauern und die von ihm hineingelegten, politischen Implikationen im traditionellen Messianismus zu akzentuieren. Die rabbinische Tabuisierung des politischen Eingriffs in die Geschichte der Völker unterlaufend, ist im Messianismus von Hess das jüdische Volk als politischer Akteur wieder in die Mitte der Geschichte eingetreten. Das Werk gibt ein anschauliches Zeugnis für die Art und Weise von Hess' politischer Re-Interpretation des traditionellen Messias-glaubens – es handelt sich um eine Re-Interpretation lehrhafter Aspekte in moderner Terminologie, die deren traditionelle Bedeutung vereinnahmt mit der Absicht, das jüdische Volk wieder zu einer politisch relevanten Größe zu machen; um eine religiöse Bedeutungsproduktion, die modern-politischen Zwecken verpflichtet ist. Hess' Forderung nach einer Rückkehr des jüdischen Volkes ins «verheißene Land» war für seine Zeit auf jeden Fall höchst ungewöhnlich und revolutionär und löste in der deutsch-jüdischen Bevölkerung einen regelrechten Skandal aus. Es ging ihm dabei nicht zuletzt auch darum, in Reaktion auf die Erfahrung des deutschen Antisemitismus eine eigene jüdische

⁶⁹ Vgl. Hess (1862), *Rom und Jerusalem*, XVf.

Heimstätte als Zufluchtsort aller vom Antisemitismus Verfolgten in Palästina zu errichten. *Rom und Jerusalem* blieb jedoch zu seiner Zeit wirkungslos.

Für Hess stand außer Zweifel, dass die «Messiaszeit» das «gegenwärtige Weltalter» sei, in der die soteriologische Transformation der Geschichte unmittelbar bevorstand, die sich im «Geschichtssabbath» vollenden werde.⁷⁰ Zu dieser tiefen Heilsüberzeugung gelangte er durch den gesellschaftlichen Umbruch, den die Französische Revolution eingeläutet hatte, auch wenn er der Ansicht war, dass diese noch nicht zum Abschluss gelangt sei. Erst wenn alle Völker der Welt unter der Führung Frankreichs sich zu selbstbestimmten Nationalstaaten unter den humanistischen, republikanischen Werten der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit emanzipiert haben werden, würde die Revolution vollendet sein. Das ist der messianische Beitrag des französischen Volkes im Prozess der Erneuerung der Menschheit. Im Hintergrund seiner eschatologischen Deutung der Nationalbewegungen und geopolitischen Entwicklungen in den 1850ern und 1860ern steht bei Hess aber nach wie vor das Heilsnarrativ aus der *Heiligen Geschichte* – auch die sozialistischen Grundideen dieses Werkes sind weiterhin lebendig. Nachdem ihm zwischenzeitlich der Staatsbegriff abhandengekommen war, spielt die Gründung eines Staates wieder eine zentrale soteriologische Rolle in seinem Narrativ der prozesshaften, fortschreitenden Erkenntnis Gottes, wobei es in *Rom und Jerusalem* eben der *jüdische Staat* ist, durch den die Heilsgeschichte letztlich zu ihrem Abschluss gelangt, die göttliche Einheit verwirklicht wird. Dem *jüdischen Volk* wird somit eine undelegierbare Mission im *Erlösungsvollzug* zugetragen: Sobald es sich mit einem eigenen Nationalstaat innerhalb der nationalen Ordnung erhebt, werde es sich wieder des «Geistes» der sozialistischen Gesetze besinnen, die Mose am Sinai erkannt habe und eine höhere, soziale Gesellschaftsordnung etablieren.⁷¹ Dadurch werde es gleichsam eine besondere Vorzeigerolle für die universale, «sittlich-religiöse» Erneuerung der anderen Völker einnehmen. Israel impliziert in seinem National-Partikularismus den Universalismus.

Zwar habe die jüdische Religion noch einen Prozess der «Läuterung» durch die Wissenschaft durchzumachen, um den Monotheismus bzw. die Gotteserkenntnis in ihrer Fülle zu realisieren und die Religion letztlich in die höhere Form der «Menschheitsreligion» zu verwandeln, doch könne schon jetzt Israel mit seinem «national-humanitären Kultus» der Menschheit die «Vorsehung» der Geschichte und die Einheit Gottes bzw. den Entwicklungsgedanken lehren – nicht umsonst haben die Juden über viele hunderte Jahre im Exil den Gedanken an die Erlösung und die Einheit, der einstigen Verbrüderung der Menschen in einer «höheren», sozialen Ordnung, hochgehalten.

⁷⁰ Ebd., 71.

⁷¹ Ebd., 100.

Hess hofft auf die Einheit des Menschengeschlechts. Ähnlich wie bei den Rabbinen, impliziert auch bei ihm diese Hoffnung die Befreiung von aller «Machtpolitik» und eine Herrschaft durch «Institutionen der Gerechtigkeit» im Stande der Erlösung, in dem sich «Recht vor Macht» als Grundprinzip der «messianischen Politik» durchgesetzt haben werde – damit artikuliert er in moderner Neufassung einen Gedanken, den Voigts als rabbinische «Metapolitik» bezeichnet. Auf dem Weg zur Menschheit kann für Hess jedoch in der gegenwärtigen Weltlage nicht von der Notwendigkeit der politisch-pragmatischen Eigeninitiative zur Wiederherstellung einer jüdischen Nation abstrahiert werden. In letzter Konsequenz impliziert aber die Restauration die *Utopie*, die Antizipation eines Standes der Erlösung, der die ganze *Menschheit* in sich erfassen und sich durch ein «Mehr» als die bloße Wiederherstellung des Davidischen Reiches bzw. einer versöhnten Schöpfung auszeichnen werde. Hess legt sein Vertrauen in «Institutionen der Zukunft», die diese Utopie einst realisieren sollten, ohne ihre Programmatik bereits ausformulieren zu können. Für ihn steht nur fest, dass sie im «mosaischen Geiste» der *sozialen Revolution* stehen würden – «Politik, Philosophie und Religion» ließen ihn «kalt», wenn sie nicht die Lage der Arbeiter verbessern.⁷² In dem Sinne hielt Hess auch nach Veröffentlichung von *Rom und Jerusalem* fest, dass er keine seiner früheren Bestrebungen desavouiere – «auch seine national-jüdischen Bestrebungen waren der Sache des Sozialismus untergeordnet und sollten ihr dienen.»⁷³

Hessens theo-politische Re-Interpretation des jüdischen Messianismus macht Edmund Silberner zufolge deutlich, dass es ihm gelungen sei, «eine Synthese von Sozialismus und Zionismus herzustellen». Egal, ob man ihm zustimmt oder nicht, er zeige auf jeden Fall, «wie falsch es ist, zu glauben, daß es vor dem Eintritt des jüdischen Proletariats in die politische Arena für einen Sozialisten „unmöglich“ gewesen sei, die Juden anders denn als eine Gemeinschaft von Schmarotzern zu betrachten».⁷⁴ Hess tritt gegen den von vielen Sozialisten gehegten Wunsch nach dem Untergange des Judentums - ein Relikt der Aufklärungsidee der Perfektibilität - den Gegenbeweis an, will zeigen, dass dieser Untergang erstens nicht so «unumgänglich» sei, wie sie dachten, und zweitens, dass deren Erhalt für die zukünftige Vereinigung der Menschheit sogar begrüßenswert sei. «Er beweist auch, daß es schon vor dem Auftreten eines bewußten jüdischen Proletariats für einen Sozialisten durchaus möglich war, die Bestrebungen der Arbeiterklasse mit denen des jüdischen Volkes zu vereinen.»⁷⁵

⁷² Hess (1905) [1862], *Mein Messiasglaube*, 6.

⁷³ Silberner (1966), 418.

⁷⁴ Ebd., 417.

⁷⁵ Ebd., 417f.

3 Rabbinischer Messianismus

I) Zur eschatologischen Bedeutung des «Landes»

Der rabbinische Messianismus lässt sich in seiner Grundcharakteristik zunächst einmal als eine Reaktionserscheinung auf eine völlige neue geschichtliche Wirklichkeit skizzieren, in die das jüdische Leben nach der Erfahrung der Katastrophe der zweiten Tempelzerstörung (70 n.Z.) bzw. nach der Niederschlagung der jüdischen Aufstände (unter Bar Kohba, 132-135 n.Z.) gestellt wurde. Es war das Udenkbare eingetreten, dass das jüdische Volk aus jenem Land vertrieben wurde, das ihnen im Bündnisschluss mit Gott verheißen wurde, obwohl man fest mit Gottes Eingreifen bzw. mit dem Kommen des Messias zur Stunde größter Bedrängnis rechnete. Dieses unverständliche Schweigen Gottes war höchst erklärungsbedürftig und hatte eine grundlegende Neuinterpretation des Bundesschlusses zur Folge.

Eine einflussreiche Erklärung für das Nicht-Eingreifen Gottes bestand darin, dass Israel für seine Sünden mit der Zerstreuung unter die Völker bzw. der Verbannung ins Exil bestraft wurde und damit auch einer Probe unterzogen wird; diese Theodizee wird auch als «Theologie des Exils» bezeichnet.⁷⁶ Darüber hinaus begann sich aber ebenso die Auffassung durchzusetzen, dass Gott sein Reich nicht durch Krieg bzw. durch «Politik der Völker» errichtet sehen wolle – Israel solle sich also auch aus diesem Grund von einem geschichtlichen Volk in eine «mystische» Gemeinschaft ohne Land verwandeln, in der es sich nur noch Gott und nicht mehr den Geschäften der politischen Tagesordnung, die die Verwaltung eines eigenen Staates mit sich bringt, widmet. Wenn Israel einst wieder in Gottes Augen Gefallen bzw. Gnade gefunden haben sollte - und sei es nur dadurch, dass eines Tages einmal ausnahmslos alle Jüdinnen und Juden den Sabbath halten -, wird dieser auch das Exil beenden und das Volk erneut im Land vereinigen; eine entsprechend große Bedeutung nimmt im traditionellen jüdischen Messianismus das Motiv der «Umkehr» bzw. der «Reue» ein.

Nun aber, nach dem Untergang des jüdischen Staates, war zunächst einmal eine Lehre aus der Faktizität der realen Umstände zu ziehen, die indizierten, dass es offensichtlich in Gottes Willen lag, Israel aus der «Politik der Völker» ausscheiden zu lassen (und entsprechend nahm es daher an dieser auch bis zur Errichtung des Staates Israel nicht mehr teil).⁷⁷

Trotz dieses Ausscheidens Israels aus der «Politik der Völker» blieb die Ausrichtung auf das «Land» bzw. auf die Stadt Davids als den Ort, an dem einst das «Königreich Gottes auf Erden» am Ende der Tage errichtet werden sollte, Jerusalem, ein zentraler Bestandteil der

⁷⁶ Voigts (1994), 52.

⁷⁷ Vgl. Voigts (1997), 82.

rabbinischen Riten und Gebete. Auch wenn man, verstreut in der Diaspora, längst nicht mehr im «Heiligen Land» lebte, so zeugt doch der Umstand, dass im Talmud weiterhin die Gebote für die Bewirtschaftung des Bodens in Israel auswendig gelernt wurden, von einer tiefen Verbundenheit, die man über die Jahrhunderte aufrecht erhielt. Das «Land» Israel galt und gilt also als Kulminationspunkt und Ort der sich entfaltenden *Erlösung*, an dem sich gleichermaßen die Herrschaft des Messias und die Vereinigung des Volkes verwirklichen wird – es bildet ein wesentliches Element im Vollzug der Erlösung innerhalb des «untrennbaren Zusammenhangs von Land, Volk und Gott».⁷⁸

«Die Theologie des Exils hat zur Voraussetzung, daß das Volk Israel ein eigenes Land hatte, von dem es vertrieben wurde, und in das zurückzukehren ihm bestimmt ist. Das Volk Israel, das immer großen Wert darauf gelegt hat, als eigenes Volk angesehen zu werden, hatte - für die übrigen Völker völlig undenkbar - kein Land. Gerade darum aber ging der Messianismus vor der Zerstörung des zweiten Tempels ebenso wie der des Exils von einem untrennbaren Zusammenhang von Volk, Land und Gott aus. Der entscheidende Inhalt des Bundesschlusses war die Übereignung des Landes Kanaan an das durch den Bund gegründete auserwählte Volk.»⁷⁹

Eine brennende Frage, die sich nun in der bedrückenden historischen Situation des Exils entzündete, bestand darin, ob tatsächlich alles auf Gott gestellt ist und ob das jüdische Volk nicht doch irgendetwas dazu beitragen könnte, um die Zeit des Exils zu verkürzen bzw. die Rückkehr nach Jerusalem und die damit einhergehende Erlösung zu beschleunigen. Jody Myers bringt diese Frage in Form von drei Schlüsselproblemen auf den Punkt:

- 1) «Whether or not (and if so, to what extent) could the Exile of the Jews from their land be terminated by human action?»
- 2) «The question of means to be used in ending the Exile.»
- 3) «The varied ways in which the postexilic era was visualized.»⁸⁰

Die unterschiedlichen Antworten, die auf diese drei Schlüsselprobleme gegeben wurden, lassen sich ganz allgemein in eine aktive und eine passive Positionierung innerhalb der rabbinischen Eschatologie einteilen, die für die messianische Tradition im rabbinischen Judentum konstitutiv werden sollten.

⁷⁸ Es wird ein Thema dieser Arbeit darstellen, dass der Zionismus genau deshalb aus traditionell rabbinischer (bzw. «orthodoxer») Sicht lange Zeit als ein unrechtmäßiges messianisches Vorgreifen angesehen wurde. Als «Rückbruch» in die klassische «Politik der Völker» repräsentiert er gleichsam die «unberechtigte» Erfüllung eines zentralen Kriteriums für das Anbrechen der Erlösung - die Rückkehr zum «Land», nach Jerusalem -, weil er dieses aus dem Zusammenhang gerissen hat.

⁷⁹ Voigts (1994); 59f.

⁸⁰ Jody Myers (1991), «The Messianic Idea and Zionist Ideologies», 4.

II) Passiver und aktiver Messianismus

Im Lichte der rabbinischen «Theologie des Exils» und der mit ihr verbundenen Frage, ob menschliche Handlung etwas für die Beendigung des Exils bzw. für das Kommen des Messias beitragen könnte, kann die dominante rabbinische Position der fundamentalen *Passivität* bzw. des «politischen Quietismus» als naheliegendster, nämlich konsequenter theologischer Schluss betrachtet werden. Die Desavouierung der politischen Aktion, d.h. des Versuches, die Rückkehr nach Palästina auf eigene Faust zu unternehmen, versuchte ernsthaft der Glaubenstatsache Rechnung zu tragen, dass nur Gott die Exils-Situation wieder umkehren kann. Betont wird also die maximal göttliche und die minimal menschliche Kontrolle über die Geschichte. Eingängig drückt sich, exemplarisch für die passive Position, die Warnung vor menschlicher Handlung im sog. «rabbinischen Vier-Schwur» aus:

«Rabbi Chelbo sagte über den Vers Hohelied 2,7: Ich beschwöre Euch Töchter Jerusalems, weckt sie nicht auf, erregt die Liebe nicht, bis es ihr gefällt. Vier Schwüre sind hier enthalten: daß die Kinder Israel sich nicht gegen die Weltreiche empören, daß sie nicht das Ende bedrängen, daß sie ihr Mysterium nicht den Völkern der Welt enthüllen und daß sie nicht alle wie eine Mauer [in großen Massen] aus dem Exil hinaufziehen sollen. Wenn dem aber so ist, warum kommt der König Messias? Eben um die Verbannten Israels einzusammeln.»⁸¹

Gershom Scholem weist darauf hin, dass die Katastrophe des Exils bzw. der Realitätsverlust der historischen Welt in den ersten Jahrhunderten in einem intrinsischen Wirkungszusammenhang mit einer tief in den rabbinischen Messianismus hineinreichenden *apokalyptischen* Vorstellungswelt steht, die der Überzeugung «von der wesentlichen Beziehungslosigkeit zwischen der menschlichen Geschichte und der Erlösung» entspricht und entspringt – daher würde auch das Exil nicht anders als durch einen wunderbar-übernatürlichen bzw. göttlichen Eingriff beendet werden.⁸² Getragen wurde der sich herausbildende, apokalyptisch denkende Messianismus nach Scholem v.a. von den rabbinischen «Kräften» der Utopie und der Restauration, die die zwei grundlegenden Positionierungen in der messianischen Tradition vertreten.

Die restaurative Position der Rabbinen setzt ihre Hoffnung auf die Wiederherstellung eines vergangenen, ursprünglichen Standes der Dinge, eines im kollektiven Gedächtnis der Nation erinnerten und «als ideal empfundenen Zustands» in der Erzväterzeit bzw. im Davidischen Reich. Forciert wurde hier also der partikulare Standpunkt der Erlösung des Volkes Israels. Es ist aber wichtig zu sehen, dass die restaurativen «Kräfte» auch utopische Momente in sich

⁸¹ Schirha-Schirim Rabba, II, 7; zit. nach Scholem (1970), 138f.

⁸² Gershom Scholem (1970), «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum», 139.

aufnehmen konnten – dies war allein dadurch schon in dieser Position angelegt, dass die Wiederherstellung des idealisierten vergangenen Zustands von der Zukunft erwartet wurde. Umgekehrt konnten auch die «vorwärtstreibenden und erneuernden Kräfte» der Utopie an das restaurative Motiv der Wiederherstellung anschließen, sich aller «rückwärts gewandten restaurativen Hoffnungen» bemächtigen – sie schlagen «den Bogen von der Wiederherstellung Israels und des davidischen Reiches als eines Reiches Gottes auf Erden bis zur Wiederherstellung des paradiesischen Standes». Doch richtet sich die Utopie darüber hinaus auf einen neuen Stand der Dinge aus, «der noch nie da war».⁸³ «Denn schon in der messianischen Utopie Jesajas ist jene Endzeit unendlich reicher gedacht als jeder Anfang. Der Stand der Welt, in dem die Erde voll von der Erkenntnis Gottes sein wird, wie Wasser die Erde bedecken (Jes 11:9), wiederholt nicht etwas einmal Dagewesenes, sondern holt etwas Neues herauf.»⁸⁴ In ihr wirkt die antinomistische Idee der göttlichen Abschaffung der historischen Gesetze im Stande des messianischen Zeitalters, das einen ganz neuen Inhalt bzw. eine radikal transformierte, perfekte Welt zeitigen würde. Der Inhalt der Utopie variierte freilich: Der «prophetische Entwurf» einer erneuerten Menschheit und eines erneuerten Reiches Davids verbindet sich «bei den Apokalyptikern und Mystikern oft mit dem eines erneuerten Standes der Natur, des Kosmos».⁸⁵ Restauration und Utopie sind also in jedem Fall «tief ineinander verschlungen und doch zugleich gegensätzlicher Natur, und nur aus beiden heraus kristallisiert sich die messianische Idee».⁸⁶

Wesentlich hier ist, dass bei vielen Vertretern sowohl der restaurativen als auch der utopischen Strömung eine apokalyptische, *zukunftsorientierte* Haltung des ungebrochenen Gottvertrauens zum Ausdruck kommt, gründend in der Überzeugung eines unüberbrückbaren Hiatus bzw. einer Vermittlungslosigkeit zwischen der Historie und der einstigen Erlösung.

Zugleich führt ein Blick ins Mittelalter aber auch vor Augen, dass selbstverständlich nicht alle Rabbinen, die die messianische Tradition vorangetrieben haben, ebenso dem apokalyptischen Denken verschrieben waren.⁸⁷ Im Mittelalter treffen wir mit Maimonides (1138-1204) auf einen berühmten und einflussreichen Verfechter eines restaurativen und zugleich dezidiert anti-apokalyptischen Messianismus, einer *rationalistischen*, gerade auch von «Halachisten» bzw. Philosophen vertretenen Position, der generell sehr großes Gewicht zukam und die sich im Laufe der Zeit stärker durchzusetzen wusste. Für Scholem steht jedoch infrage, inwiefern man diese anti-apokalyptische Positionierung als Teil der

⁸³ Ebd., 123f.

⁸⁴ Ebd., 137.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 124.

⁸⁷ Auch wenn Scholem die Apokalyptik für das eigentliche «Feuer» des rabbinischen Messianismus hält.

messianischen Tradition ansehen will, schließlich sei sie von dezidiert «anti-messianischen» Antrieben motiviert gewesen, d.h., dass sie ein besonderes Gespür für die «Gefahrenmomente der Utopie von der messianischen Freiheit» bzw. der antinomistischen Idee hatte und folglich dazu neigte, das Kommen des Messias zurückzubinden auf eine möglichst «nüchterne» Version der restaurativen Wiederherstellung einer jüdischen Heimstätte, in der Israel, befreit von aller Bedrängnis der Völker, sich nun ganz der Tora widmen könne – d.h. ohne jeglichen utopischen Zusatz.⁸⁸

Nichtsdestotrotz stellte auch diese anti-apokalyptische Position in den rabbinischen Diskussionen einen Motor für die Artikulation und Entwicklung des rabbinischen apokalyptischen Denkens dar, und insofern kann mit Scholem festgehalten werden, dass «die besondere Lebendigkeit der messianischen Idee im Judentum (...) in der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Tendenzen liegt».⁸⁹

Wir werden auf die Vielstimmigkeit der rabbinischen Positionen im Ringen um die «Frage nach dem Messias» aufmerksam, und müssen vor dem Hintergrund festhalten, dass auch der dominante «politische Quietismus», d.h. die passive Haltung der Rabbinen v.a. in der Frage nach der Rückkehr ins «Heilige Land», in verschiedene Dilemmas verwickelt und insofern kein einhelliger Konsens war. Im Hintergrund wirkten eine Fülle an unterschiedlichen, widersprüchlichen Spannungen und mal mehr, mal weniger latente Gegenstimmen, die zur «messianischen Aktion» aufriefen und in bestimmten Zeiten, in denen sie sich lauter Gehör verschaffen konnten, immer wieder neu thematisiert und ausgehandelt werden mussten.

«Passive messianism constituted a theodicy that justified God's temporary abandonment of the Jews, yet maintained the hope that God would be responsive to their pleas for reconciliation and renewal. It encouraged obedience to postdestruction institutions and authorities, yet preserved the belief that God would restore the royal dynasty and the Temple cult in the messianic age. It encouraged the Jews to defend their political interests and better their conditions of life in the Diaspora, their long-term home, yet it taught that the Exile was an unnatural condition.»⁹⁰

Besonders in katastrophischen Zeiten, in denen eine «apokalyptische Gewissheit» über das bevorstehende Ende aufkeimte, bzw. wenn man meinte, den «Finger Gottes» in der Geschichte wahrnehmen zu können, wurde die passive Grundhaltung gelegentlich durch eine aktive Interpretation der Erlösung überrannt, derzufolge die Restauration, die in die messianische Zeit überleiten solle, durch menschliches Handeln mitinitiiert werden könne

⁸⁸ Ebd., 155.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Myers (1991), 6.

bzw. nur noch ein Ruf zur Sammlung benötigt sei.⁹¹ «Das ist der messianische Aktivismus, in dem die Utopie nun zum Hebel wird, das messianische Reich aufzurichten.»⁹²

Dieses «Überrennen» des passiven durch den aktiven, *gegenwartsbezogenen* Messianismus, vollzog sich immer dann, wenn die oben genannten Spannungen untragbar wurden – dieser stand jedoch deswegen nicht in jeder Hinsicht in diametraler Opposition zum politischen Quietismus. Beide Positionierungen teilen die Ansicht, dass die endgültige Errichtung der post-exilischen, «messianischen Zeit» bzw. des «Reiches Gottes auf Erden» in der Zukunft ganz auf Gott gestellt ist. Die Gegenwartsbezogenheit der messianischen «Aktion» schließt sich also mit der theologischen Verpflichtung auf die Offenhaltung der künftigen Erlösung nicht aus.

Es ist darüber hinaus notwendig, innerhalb des aktiven Messianismus, als aktive Interpretation des Erlösungsprozesses, der durch eine interaktive Dynamik von göttlichen und menschlichen Taten beschleunigt werden kann, eine Unterscheidung zu treffen: So kann die «messianische Aktion» naheliegenderweise insb. den Inhalt haben, das traditionelle Verbot der Rückkehr ins «gelobte Land» zu brechen und dadurch die bestehenden Verhältnisse infragezustellen. Dies ist etwa bei jenen messianischen Bewegungen der Fall, die die «katastrophischen» Ereignisse der Zeit als «Geburtswehen des Messias» deuteten, sich um einen sog. «Pseudo-Messias» (wie z.B. Sabbtai Zvi im 17. Jahrhundert) sammelten und vorgaben, mittels Eigeninitiative die verlorenen Stämme zu versammeln, nach Zion zurückzukehren und dadurch den (apokalyptischen) Erlösungsprozess mitinitiiieren zu können. Auch wenn sich die Rabbinen gegenüber dem charismatischen und populistischen Auftreten dieser vermeintlichen Messias-gestalten gewiss grundsätzlich skeptisch verhielten, konnten diese doch stets an bestimmte aktiv-messianische Positionen in rabbinischen Schriften aber auch etwa an die Bibel anknüpfen – in dieser trägt der Messias-glaube schließlich in vielen Passagen national-politische Züge, wenn etwa von einem Abkömmling aus dem Hause Davids gehandelt wird, der von Gott gesandt werde, um das Volk Israel wieder zu vereinigen und das Davidische Reich wiederherzustellen.

Davon zu unterscheiden ist jedoch eine aktive Interpretation, für die das «gebotene» bzw. «moralische Handeln» im Mittelpunkt steht, und die auf die Idee hinausläuft, Gott könne durch die Erfüllung der Mitzvot und durch Sühne dazu gebracht werden, das Exil früher zu beenden. Es handelt sich hierbei um keine wirkliche Kausalität, sondern eher um «sentenziöse Formulierungen», die nicht zuletzt bewirken sollten, den «moralischen Wert der so empfohlenen Handlungen» einzuschärfen.⁹³ «Und Sätze dieser Art stehen denn auch ganz außerhalb des apokalyptischen Denkens. In ihnen kündigt sich ein Moralismus an, der

⁹¹ Das Fortleben einer solchen aktiven Interpretation, in Form einer «Initiative zur Restauration» der prä-exilischen Lebensbedingungen als Voraussetzung für das Anbrechen der messianischen Zeit, kann auch in den gegenwärtigen Bemühungen im Staat Israel beobachtet werden, einen dritten Tempel zu errichten.

⁹² Scholem (1970), 139.

⁹³ Ebd., 134f.

späteren Umdeutungen des Messianismus im Sinne einer vernünftigen Utopie willkommen sein mußte.»⁹⁴ Auch nach Myers verträgt sich diese Ausgestaltung des aktiven Messianismus nicht mit einer apokalyptischen Haltung – schließlich impliziert die Betonung der Notwendigkeit des moralischen Handelns für den Erlösungsprozess, dass dieser Prozess auch als «gradueller» und «rationaler», also ohne katastrophische Einschnitte, gefasst werden kann. «They believe that God will assist and enhance their initiatives; thus, the Redemption will evolve in a gradual and natural manner over an extended period. The emphasis on human initiatives precludes apocalypticism. The miraculous is not central to this scheme.»⁹⁵ Es ist wichtig zu sehen, dass dieser pragmatische (und laut Myers auch eher «rationalistische» bzw. «realistische») Zugang des aktiven Messianismus schon lange vor der modernen Zeit bestand.

Der Jüdische Messianismus der Rabbinen kann also jedenfalls nicht einfach als «passiver Messianismus» bezeichnet werden, da sich ebenso althergebrachte (noch aus biblischen Zeiten herrührende) Tendenzen zum Aktivismus in ihm finden. «This outlook is as deeply rooted in the Jewish messianic tradition as is passive messianism, and its incorrect to argue otherwise.»⁹⁶

III) Jenseits und Diesseits von Geschichte und Politik

Trotz der immer wieder neu stattgefundenen Versuche aktiv-messianischer Bewegungen den Erlösungsprozess mit zu initiieren, prägte der passive Messianismus die für das jüdische Volk charakteristische Sichtweise auf die Geschichte: In den Jahrhunderten nach der zweiten Tempelzerstörung begann sich sukzessive, als unmittelbare Konsequenz des exil-theologischen Denkens, die Auffassung herauszubilden, dass man als jüdisches Volk als einziges Volk *außerhalb* der Geschichte stünde – entsprechend der Annahme, dass Gott es ablehne, sein Reich durch die Mittel der «Politik der Völker» aufgerichtet zu sehen und damit zugleich als Statthalter der Idee, dass die Welt auch einer anderen Logik als jener der ständigen geschichtlichen Abfolge von Krieg und Leid folgen könne. Diese «außergeschichtliche» Selbstauffassung des jüdischen Volkes spiegelt sich in der Haltung dem Messias gegenüber: «Der Messias steht, was immer er innerhalb der Geschichte tut, selbst außerhalb ihrer Grenzen, das eben ist sein Spezifikum und trennt den Messianismus von allen anderen Frage- und Problemstellungen, die eben innergeschichtlich sind, er ist (...)»

⁹⁴ Ebd., 135.

⁹⁵ Myers (1991), 5.

⁹⁶ Ebd., 6.

die Vollendung oder Rettung der Geschichte.»⁹⁷ Der Messias selbst sprengt jegliche Geschichtslogik, die Geschichte der Kriege und der Vernichtung, und fungiert als Chiffre für «das ganz Andere»; er löst die Geschichte in das Reich Gottes auf bzw. vermittelt beide miteinander.⁹⁸

Aber indem er eben eine Vermittlung Gottes mit der Geschichte ist, ist der Messias auch «geschichtlich», steht er zugleich auch *innerhalb* der Geschichte. «Diese äußerst gespannte Lage, übergeschichtlich zu sein und zugleich Teil der Geschichte, ist (...) die eigentümliche Kennzeichnung des Volkes der Juden insgesamt.»⁹⁹ Gleichmaßen steht Israel mit einem Bein innerhalb und mit dem anderen außerhalb der Geschichte – dem Messianismus des «messianischen Volkes» geht es nicht einfach um eine bloße Negation des Geschichtlichen, sondern eine Überwindung dessen, was bisher als Geschichte gegolten hat: «Der jüdische Messianismus hat nie vom Ende der Geschichte insgesamt gesprochen, sondern immer nur vom Ende der vor-messianischen Geschichte.»¹⁰⁰

Diese Überwindung des «bloß Geschichtlichen», die Aushebelung der geschichtlichen Logik von Krieg und Gewalt und das allem Leid und aller Verfolgung trotzen Hochhalten jener Idee eines erlösten, befriedeten Zustands, bringt ein bestimmtes «politisches» Selbstverständnis des rabbinischen Messianismus zum Ausdruck, der demnach auch in seiner passiven Positionierung nicht einfach als «apolitisch» verstanden werden sollte. Der selbstauferlegte «politische Quietismus» betrifft nur eine bestimmte Ebene des «Politischen» – jene der «Politik der Völker», die der geschichtlichen Logik von Krieg und Gewalt gehorcht, aus der sich das Volk Israel bis zum Tag der Erlösung herauszuhalten hat. Davon hebt sich ab, was im jüdischen Messianismus als (von Voigts so bezeichnete) «Metapolitik» formuliert und eingefordert wurde: Nämlich die gesellschaftlich-politische Verpflichtung auf die Befriedung der Menschheit als auch der Natur insgesamt. Der Begriff «Metapolitik» soll zum Ausdruck bringen, dass der nur aufs jüdische Volk gegründete Anspruch auf Realisierung des Reiches Gottes immer auch einherging mit einem universalistischen Anspruch. Der *Partikularismus* benötigt den *Universalismus*, so wie die Menschheit Israel benötigt. Ein erlöstes Volk bzw. befriedetes Land gibt es nur zusammen mit einer versöhnten Menschheit, einem erneuerten und harmonisierten Verhältnis von Mensch und Natur.¹⁰¹ Die Einhaltung der Tora verbürgt die Erhaltung der Welt bzw. die Beziehung zwischen Gott und Welt und ihre einstige Wiedervereinigung. Auch wenn sich in der Bibel die Hoffnung auf den Messias oft mit der konkreten Ausrichtung auf die Rückkehr nach Zion verknüpft und sich der biblische Messianismus insofern nationalistisch darstellen kann, so finden sich in ihr doch ebenso metapolitische Erlösungskonzeptionen: Diese werden etwa,

⁹⁷ Voigts (1994), 17f.

⁹⁸ Vgl. ebd., 23.

⁹⁹ Ebd., 17f.

¹⁰⁰ Voigts (1997), 77.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 83.

neben Jesajas Naturfrieden, auch in den sieben noachidischen Geboten formuliert, jenen Geboten und Verboten, die nicht nur Jüdinnen und Juden sondern die Menschheit im Ganzen pflegen sollten und in denen u.a. gefordert wird, *Institutionen der Gerechtigkeit* zu errichten – gleichsam als Vorwegnahme des erlösten Standes der Erde, auf der einst umfassende Gerechtigkeit im Lichte der alles durchdringenden *Erkenntnis der Einheit Gottes* herrschen werde. Der Kern dieser metapolitischen, gesellschaftlichen Lehre wendet sich gegen das Grundprinzip der «klassischen» Politik, in der «die Macht das Recht gewährt», hin zum Grundsatz der «messianischen Politik»: *das Recht gewährt die Macht*. Darin kristallisiert sich die Essenz des metapolitisch-messianischen Ziels im Judentum: Im erlösten Stand würde sich der Grundsatz «Recht vor Macht» durchsetzen.¹⁰²

Als Problem eröffnet sich hier freilich die Frage: Was bedeutet Recht bzw. Gerechtigkeit für Gott? Im Letzten besteht «messianische Politik» in nichts anderem als in der Antizipation der Verhältnisse unter der *Herrschaft Gottes* bzw. im *Reich Gottes* – so etwas wie eine einheitliche Interpretation ist für den Menschen folglich schlicht nicht möglich. Daher kann «messianische Politik» nicht entscheiden, was das «Richtige» bzw. «Wahre» sei, weil das bedeuten würde, die Entscheidungen des Messias vorwegzunehmen, der den Anbruch des Reiches einläuten werde. Sie hält folglich stattdessen emphatisch die Geschichte «offen» bzw. eröffnet die Möglichkeiten, das Richtige und Wahre tun zu können, ohne dieses selbst endgültig bestimmen zu wollen oder zu können. Alles menschliche Handeln steht unter diesem Vorbehalt des «Noch-nicht» und ist darauf hin eingegrenzt.¹⁰³

IV) «Noch nicht» – Antizipation der dialektischen Einheit der Erlösung

Die Tatsache, dass immer wieder von Neuem die latenten Spannungsverhältnisse, die im Hintergrund schwelenden Rufe nach messianischer «Aktion», hervorbrechen und in offenen Auseinandersetzungen ausgetragen werden konnten, ist nicht zuletzt auf die rabbinische Diskussionskultur bzw. das Prinzip des «Mahloqet» zurückzuführen, demzufolge unterschiedliche Meinungen in den rabbinischen Schriften von jeher studiert und bewahrt werden sollen. Auch wenn die Entscheidung zugunsten einer bestimmten Position fiel, so blieb doch die gesamte rabbinische Diskussion wichtig, auch die abweichenden bzw. verworfenen Meinungen. All die unterschiedlichen Meinungen, die im Talmud gesammelt und dokumentiert werden, wurden über die Jahrhunderte immer wieder neu erinnert und diskutiert, nachvollzogen und infrage gestellt – sowohl die historischen als auch die aktuellen. In den rabbinischen Schriften findet sich zu jeder Position eine Gegenposition,

¹⁰² Vgl. ebd., 84.

¹⁰³ Vgl. ebd.; 77.

ohne dass die eine gegen die andere ausgespielt bzw. durchgesetzt werden muss – beide Positionen dürfen in ihrer Gegensätzlichkeit stehen gelassen werden. «Das Judentum kennt keine Dogmen, sondern nur gesetzliche Vorschriften und Rituale, um deren Zweck und Sinn jahrhundertlang gestritten wurde, sodass jede Meinung ihre Gegenmeinung fand – dasselbe gilt für den Messias und Messianismus.»¹⁰⁴

Das Prinzip der «Mahloqet» erfuhr freilich insbesondere dann ihre Anwendung, wenn über die *Natur der Erlösung* diskutiert wurde, da sich ja gerade über diese nicht in einer eindeutigen, positiven Form sprechen lässt, sofern nur Gott über sie Bescheid wissen kann – der Mensch kann sich nicht anders als durch das Aufstellen von Position und Gegenposition, durch Widersprüche an sie annähern, weshalb gegensätzliche Meinungen gerade auch in dieser Frage stehen bleiben durften.

In den talmudisch-messianischen Diskussionen standen, wie bereits angesprochen, die utopischen, grundsätzlich «universalistischen» (die ganze Menschheit miteinbegreifenden) Tendenzen den restaurativen, grundsätzlich «nationalistischen» (das Davidische Königreich fokussierenden) Tendenzen der Rabbinen gegenüber, in denen - dem Prinzip der «Mahloqet» gemäß - die jeweilige Gegenposition nie verworfen und weiterhin rezipiert wurde. Aus diesem Grund konnten Elemente der jeweiligen Gegenposition in die eigene miteinfließen und sie verändern und daher kann auch keine scharfe Grenze zwischen *Utopie und Restauration* gezogen werden. In der Frage der Gestaltung und Realisierung der Erlösung sind *Universalismus und Partikularismus* notwendig dialektisch ineinander verschlungen. Es bleibt auf Gott gestellt, wie sich dieser Gegensatz im einstigen Stand der Erlösung versöhnen wird – bis dahin sind beide Seiten miteinzubegreifen und zu bewahren.

Im Lichte der bewusst zugelassenen Vielfalt an Positionen und Meinungen in den rabbinischen Diskussionen fanden auch dezidiert aktiv-messianische Positionierungen ihren Platz, wie die ebenfalls bereits erwähnte Auffassung, die ein Merkmal der Erlösung in ihrem abstrakt-symbolischen Charakter erblickte, d.h. diese durch gegenwarts-bezogenes, moralisches Handeln beschleunigen zu können – ohne, dass diese deshalb zugleich die Haltung der strengen Zukunftsausrichtung auf den künftigen, konkreten Eingriff Gottes in die Geschichte und den auf Gott gestellten Umbruch hin zu seiner Herrschaft abgewiesen hätte.¹⁰⁵

«Hier wie überall stellt sich keineswegs die Frage: Ist das Konkrete im Messianismus das Entscheidende oder das abstrakt Symbolische? (...) Nicht die ‚Symbolisierung‘ des einen Teiles und die Beschränkung auf den anderen Teil ist hier geboten, sondern das Festhalten beider Teile in ihrem Widerspruch und trotz ihres Widerspruchs.»¹⁰⁶

¹⁰⁴ Ebd.; 77.

¹⁰⁵ Vgl. Voigts (1994), 27.

¹⁰⁶ Ebd., 62f.

Die Notwendigkeit der Unentscheidbarkeit der Frage nach der Erlösung, der Unaufhebbarkeit des inneren Widerspruchs und das Verharren im Festhalten der unterschiedlichen Positionierungen charakterisierte über die Jahrhunderte den jüdischen Messianismus. Beide Seiten des Gegensatzes sollten stets auf eine Einheit am Horizont der Erlösung bezogen bleiben, sollten stets hineingenommen werden in die einstige Versöhnung von Nationalismus und Universalismus, von Leiden und Erhebung.

Es kann zusammengefasst werden, dass es so etwas wie eine «mittlere Linie des Messianismus», in der alle Strebungen und Themen harmonisch miteinander verbunden werden, im traditionellen Messias-glauben nicht geben konnte, da dies auch gar nicht verfolgt wurde – durch das Stehenlassen des inneren Widerspruchs meinte man, der Wahrheit besser die Treue halten zu können.¹⁰⁷ Im Messianismus als die menschliche, deutende Annäherung, als der Glaube, die Schritte des Messias in der Geschichte erkennen und benennen zu können, der als solcher immer gegensätzliche Erkenntnis hervorruft, tritt nur zutage, «was in ihm angelegt ist und was letztlich alle harmonisierenden Konstruktionen durchbricht und zerbricht, nämlich daß nur der Messias selbst weiß und sagen kann, was Messianismus ist, daß wir Menschen aber von dem Messias nur sprechen können als Einlösung eines Messianismus».¹⁰⁸

Den Messianismus charakterisiert also auch, mit dem Messias selbst, der allein den wahren Inhalt des Messianismus kennt, in Widerspruch zu stehen. Der Widerspruch von *Messianismus und Messias* ist ein Widerspruch, der sich seiner Unzulänglichkeit und Abhängigkeit gegenüber dem Gegenstand des Glaubens, des Messias, immer neu bewusst wird und sich von diesem, angesichts der messianischen Grundsituation des ständig neuen Aufschubs und der Verzögerung, des auf die Zukunft ausgerichteten «Noch-nicht» jeder Gegenwart, korrigieren lassen muss.

¹⁰⁷ Ebd., 66.

¹⁰⁸ Ebd.

V) Erlösung als diesseitiger Prozess und Einbruch

Neben der bewusst zugelassenen dialektischen Aushandlung der Positionen stellt sich als eine weitere Auffälligkeit der talmudischen Diskussionen und ihren Annäherungsversuchen an den Charakter der Erlösung bzw. des Erlösungsprozesses die *Diesseitsbezogenheit* in ihren Vorstellungen heraus – wohl ein Relikt des antiken apokalyptischen Denkens; wobei auch noch die restaurative, anti-apokalyptische Konzeption Maimons von einer diesseitigen Artikulation der Erlösungsvorstellung geprägt ist.

Die diesseitige Ausrichtung der rabbinischen Eschatologie steht in einem Zusammenhang mit der Frage nach der Gestalt des Messias, dessen Darstellungen von einer bewussten Abstraktheit gekennzeichnet sind. Scholem hält fest, dass die persönliche Gestalt des jüdischen Messias «merkwürdig schwach» bleibt, ganz abstrakt, überdeterminiert und undeutlich.¹⁰⁹ Und doch wurde zugleich an der Grundidee der Messias-*person* in der Tradition festgehalten, wie auch immer sie sich einst offenbaren wird.¹¹⁰ Gekennzeichnet ist die Chiffre des «Messias» durch mehrere, vielfältige Facetten ihrer Offenbarung: Bekannt geworden ist die Idee, dass der Messias unerwartet, d.h. «jede Sekunde», in jedem Augenblick in die Welt einbrechen könnte – das Hochhalten dieser Unberechenbarkeit der messianischen Zeit war v.a. gegen sog. «apokalyptische Rechner» gerichtet. Die klare Zukunftsorientierung bedingte notwendig die einflussreiche Auffassung, dass der Messias im Grunde nicht vorbereitet werden könne. Diese Auffassung ließ sich auch mit der berühmten Idee der *Verborgenheit* des Messias verknüpfen: «Die Unberechenbarkeit der „messianischen Zeit“ hat in der messianischen *Aggada* die Idee von der Verborgenheit des Messias hervorgebracht, der irgendwo schon immer da ist und den eine tiefsinnige Legende nicht umsonst am Tage der Tempelzerstörung geboren sein läßt. Vom Moment der tiefsten Katastrophe an gibt es die Chance der Erlösung.»¹¹¹ Sein verborgenes Weilen unter uns seit dem Anbruch des Exils impliziert, dass in jedem Augenblick die Möglichkeit des Kommens des Messias besteht – er wartet nur auf den richtigen Zeitpunkt.

אמר ליה אימת אתי משיח אמר ליה זיל שיליה לדידיה והיכא יתיב אפיתחא דקרתא ומאי סימניה יתיב ביני עניי סובלי חלאים וכולן שרו ואסירי בחד זימנא איהו שרי חד ואסיר חד אמר דילמא מבעינא דלא איעכב

«Hierauf fragte er ihn weiter: Wann wird der Messias kommen? Dieser erwiderte: Geh, frage ihn selbst. – Wo befindet er sich? – Am Tore von Rom. – Woran erkennt man ihn? – Er sitzt zwischen den mit Krankheiten behafteten Armen; alle übrigen binden [ihre Wunden] mit

¹⁰⁹ Scholem (1970), 142.

¹¹⁰ Zweifellos ist die traditionelle, sehnsuchtsvolle und hagiographische Ausrichtung auf die Person des Messias wohl nicht zuletzt der Folklore geschuldet.

¹¹¹ Ebd., 135.

einem Male auf und verbinden sie wieder, er aber bindet sie einzeln auf und verbindet sie, denn er denkt: vielleicht werde ich verlangt, so soll keine Verzögerung entstehen.»¹¹²

Es gibt noch eine Reihe an anderen, möglichen Bedeutungsausgestaltungen, mit der sich die Chiffre des «Messias» verknüpfen ließ – als letzte erwähnt sei hier, in Anschluss an manche Stellen aus der Bibel, die Verknüpfung mit dem *Volke* selbst.

Für die rabbinische Eschatologie stand auf jeden Fall stets fest, dass es bei der Erlösung nicht um den Messias selbst, sondern um eine mit seinem Kommen eingeläutete neue geschichtliche Wirklichkeit geht, als ein revolutionäres Gesellschaftsideal, ein Riss in der Geschichte. Die Vorstellung vom «öffentlichen», diesseitigen Vollzug der Erlösung stellt also so etwas wie ein sich durchhaltendes Grundmoment im rabbinischen Messianismus dar.

«Das Judentum hat in all seinen Gestaltungen stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffasste, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht.»¹¹³

Das biblisch-apokalyptische Periodisierungsschema bzw. die Zwei-Äonen-Lehre findet sich auch in den rabbinischen Schriften wieder. In diesen wird jedoch die Aufeinanderfolge vom Äon der Finsternis bzw. *dieser Welt* hin zum Äon des Lichts bzw. der *künftigen Welt* (hebr. עוֹלָם הַבָּא, «Olam ha-Ba») mit dem Zusatz versehen, dass nun der *Übergang* zur apokalyptischen Zeit als eigene Phase, als «messianische Zeit», thematisiert wird – was nichts an der Überzeugung von der *Übergangslosigkeit* zwischen Historie und Erlösung ändert, durch die der Möglichkeit eines innergeschichtlichen Fortschritts weiterhin eine Absage erteilt wird.

Die rabbinische Verdoppelung der Messias-Gestalten in Messias «ben Josef» und «ben David» ist als eine abstrakte Symbolisierungsleistung der apokalyptischen Periodisierung von der *katastrophischen* Übergangszeit und der utopischen Endzeit zu begreifen.

«Der Jüdische Messianismus ist in seinem Ursprung und Wesen (...) eine Katastrophentheorie. Diese Theorie betont das revolutionäre, umstürzlerische Element im Übergang von jeder historischen Gegenwart zur messianischen Zukunft. Dieser Übergang selber wird zum Problem.»¹¹⁴

Engeläutet werden die «Tage des Messias» durch die sog. «messianischen Geburtswehen», die durch historische Umbrüche, Krisen, Katastrophen gekennzeichnet sind – die Herrschaft des Messias, die auf die Katastrophe folgt, gehört aber noch zu dieser Welt. Abgeschlossen

¹¹² Sanhedrin 98a.

¹¹³ Scholem (1970), 121.

¹¹⁴ Ebd., 129.

wird die «messianische Zeit» durch das Jüngste Gericht und die Utopie vom Inhalt des verwirklichten Messianismus.

Somit sprechen wir erst nach der «messianischen Zeit» vom Anbruch des «Neuen Äons», von der Verwirklichung des «Reiches Gottes». Innerhalb der Unterscheidung von «dieser Welt» und der «künftigen Welt» ist für den jüdischen Messianismus also charakteristisch, dass «die messianische Zeit (...) von der Zeit des Reiches Gottes auf Erden getrennt wurde».¹¹⁵

Auch wenn diese apokalyptische Beschreibung eines periodisch gegliederten, öffentlichen und katastrophischen Erlösungsprozesses von rationalistisch-restaurativen Positionen hinterfragt wurde und aktiv-messianische Positionen dagegen die progressive Möglichkeit der Beschleunigung des Kommens des Messias rein durch menschliches Handeln behaupteten, so werden doch sowohl apokalyptische als auch anti-apokalyptische Positionen durch den gemeinsamen Glauben an die Erlösung als ein letztendlich, d.h. in seiner vollendeten Gestalt, *transzendent* vollzogenes, *zukünftiges* und *diesseitiges* Geschehen, verwirklicht erst durch die uneingeschränkte Herrschaft Gottes über die Welt, geeint.

Der jüdische Messias-glaube hat seinen Ursprung im Ernstmachen mit dieser Herrschaft Gottes. Er läuft seinem Wesen nach auf die *Theokratie* hinaus.

¹¹⁵ Voigts (1997), 77.

4 Das lange 19. Jahrhundert im Zeichen des säkularisierten Messianismus

I) Was ist säkularisierter Messianismus?

a. Aufklärung und Revolution

Der Umbruch des jüdischen Messianismus in der Moderne hat eine seiner Wurzeln im Aufklärungsdenken des 18. Jahrhunderts, dessen Grundforderung darin bestand, dass der Mensch im Ausgang «aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» selbstständig und autonom zu denken anzufangen habe – mündiges Denken sei nach Immanuel Kant (1724-1804) der Mut, sich des eigenen Verstandes «ohne Leitung eines anderen zu bedienen».¹¹⁶ In diesen Worten klingt bereits implizit der religionskritische Charakter der Aufklärung an, d.h. die Hinterfragung von außen vorgegebener, nicht vernunft-basierter Vorannahmen. Indem die Aufklärung den Menschen auf sich selbst, als vernünftig handelndes Individuum, zurückwarf und ihm die Fähigkeit einräumte, aus Freiheit ein vernünftiges Allgemeines schaffen zu können, forderte sie die Erlösung der Menschheit durch «gezielte Selbsttätigkeit», durch *Emanzipation* von traditionellen religiösen bzw. politischen Autoritäten. Was die Aufklärungsphilosophie in der Theorie formulierte, wendete die Französische Revolution in die Praxis: Der Emanzipationsgedanke stellte «die größte Neuerung» inmitten der vielen politischen und sozialen Neuerungen dar – «Emanzipation verstanden als gezielte Selbsttätigkeit des Einzelnen und der menschlichen Gesellschaft».¹¹⁷ Nicht nur haben Aufklärung und Französische Revolution den Begriff des *innerweltlichen* Fortschritts auf die Tagesordnung gesetzt, sie haben auch «die Lösbarkeit aller menschlichen Probleme behauptet und damit den Humanismus zum möglichen Ziel der Politik erhoben».¹¹⁸

Das 19. Jahrhundert war in Europa ein Jahrhundert der Bewegungen und kollektivistischen Systeme, die den «extremen Individualismus des 18. Jahrhunderts» ablösten und Heilsversprechungen mit dem Humanismus und der Erziehung verknüpften.¹¹⁹ Die Rahmenbedingungen wurden durch die «beiden Revolutionen, die französische und die industrielle» geschaffen, die in ihrem Zusammentreffen das «Gefühl einer allumfassenden

¹¹⁶ Immanuel Kant (2010), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 9.

¹¹⁷ Na'aman (1982), 16.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Jacob Talmon (2013), *Politischer Messianismus: Die romantische Phase*, 21.

strukturellen, fast apokalyptischen Krise» hervorriefen, aus der der «Glaube an die Notwendigkeit, ja Zwangsläufigkeit einer nah bevorstehenden Endlösung» resultierte.¹²⁰ Durch die Französische Revolution wurde die Idee der Planung einer humanen Ordnung mittels eines «Alternativprogramms» geboren, welches auf der Erkenntnis von grundlegenden, unveräußerlichen Rechten aufbauen und «messianische Hoffnungen» in eine totale Umwälzung beflügeln sollte: «Jeder Aufstand erschien als ein Wahrzeichen für das Herannahen des Jüngsten Gerichts.»¹²¹ Als «Religion der Revolution» bezeichnet Jacob Talmon die moderne Überzeugung im Anschluss an die Französische Revolution, dass durch Erhebung gegen das Unrecht und die Ungerechtigkeit schlechthin das soziale Grundübel dieser Welt ausgerottet werden könne und an deren Stelle «harmonische Gerechtigkeit» treten solle.¹²² Die Menschen und Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren also beseelt von der Erwartung einer *allgemeinen Erneuerung* durch Bildung einer *Assoziation*, von einer «Hoffnung und Vorbereitung auf einen unvermeidlichen, vorausbestimmten und totalen Wandel der Gesellschaftsordnung».¹²³ Dabei wurden sie getragen von Postulaten der «romantischen Phase»:

«Der Idee, dass es eine unaufhaltsame Vorwärtsbewegung zu einer vorbestimmten Lösung hin gebe; die Überzeugung, dass die erleuchtete Avantgarde bei deren Verwirklichung eine entscheidende Rolle spielen werde; die Erwartung, dass der Mensch sich spontan mit der endgültigen Ordnung der Dinge identifizieren werde, bis jeder Konflikt aufhört.»¹²⁴

Im Lichte der vernunftoptimistischen und zukunftsorientierten Grundannahme eines *Fortschritts* der Menschheitsgeschichte wurde in der romantisch beeinflussten *Geschichtsphilosophie* dieser Zeit ein neuer Maßstab in der Frage angelegt, wohin die Menschheit sich bewege bzw. worin das Ziel der *Geschichte* liege – gespeist von der Idee der *philosophia perennis* bzw. der utopisch-universalistischen Idee und Hoffnung der *Einheit der Menschheit*.¹²⁵

Mit diesem Gedanken der *Einheit* war jener der *Perfektibilität* eng verbunden: Lessing spannte exemplarisch in seiner *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) ein Narrativ der Selbstvervollkommnung der Menschheit auf, die Jacob Taubes zufolge zugleich als neue, «verweltlichte» Form des chiliastischen Denkens und als Ausdruck einer auf der leibnizschen Theodizee aufruhenden, neuen Geschichtsphilosophie begriffen werden kann, in deren Mitte das «Reich Gottes» steht und die sich über Lessing vermittelt auch im deutschen Idealismus niederschlägt. Die «Philosophie der Weltgeschichte» läuft bei Lessing auf die Rechtfertigung

¹²⁰ Ebd., 16.

¹²¹ Ebd., 27.

¹²² Ebd., 19. Genuin modern sei an dieser «Religion der Revolution» - im Vergleich etwa zu den Bauernaufständen früherer Jahrhunderte - die klare Vision für eine alternative Ordnung der Dinge.

¹²³ Ebd., 18.

¹²⁴ Ebd. 21.

¹²⁵ Vgl. ebd., 21ff.

Gottes bzw. auf die Erklärung irrationaler Einbrüche in der Geschichte sowie des Faktischen als Notwendigkeit hinaus. «In der Theodicee wird die Vorsehung mit „Entwicklung nach dem Gesetz der Vernunft“ und diese mit der „Erziehung des Menschengeschlechts“ identisch, in welcher die „Strafe“ nur als Durchgang sinnvoll ist.»¹²⁶

Lessings eschatologisches Narrativ eröffnet den normativen Vernunftanspruch, dass der Mensch sich «im dritten Zeitalter», in welchem die Menschheitsgeschichte zu ihrem Abschluss kommt, selbst vervollkommen *soll*, um überhaupt erst wirklich Mensch zu werden – noch sei er dort nicht angelangt, aber er bewege sich kraft seiner Vernunft auf jenen wahrhaft menschlichen Zustand der Vollkommenheit, der Harmonie und der *Einheit* beständig zu.

b. Emanzipation und Messianismus

Das Versprechen von *Freiheit*, die durch «gezielte selbsttätige» bzw. selbständige Gestaltung der Verhältnisse realisiert werden sollte – diese radikale Aufwertung der autonomen, gestalterischen Kräfte des Menschen durch die Aufklärung war mit der Institution des traditionellen Messias-glaubens notwendig inkompatibel. Zwar werden nach Shlomo Na’aman «Emanzipation» und «Messianismus» gleichermaßen durch eine Haltung der soteriologischen Naherwartung charakterisiert, jedoch begründet sich diese im Emanzipationsgedanken mit dem Vertrauen auf die befreiende Wirkung der menschlichen Handlung, während sich der Messianismus in seiner «Vielfalt der revolutionären Hoffnungen, Pläne, Glaubenssätze und Systeme» stets an eine *von außen*, d.h. *außerhalb* des eigenen Fähigkeitsbereichs liegende, herbeigeführte «Erlösung» gebunden hat – an die Erlösung durch den *Messias*. «Immer sollte die Erlösung von außen und oben kommen, von Gott, König und Tribun.»¹²⁷

In diesem Lichte tritt insbesondere der *Frühsozialismus* in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf den ersten Blick als eine anti-messianische Geistesströmung in Erscheinung: Man erklärte die traditionellen Autoritäten und Institutionen, Kirche und Monarchie, für obsolet und sah in der *Natur* eine *immanente* Vernunft walten, die im Laufe der Geschichte zur Entfaltung gelangen und sich in der revolutionären Tat bzw. der Emanzipation vom *Ancien Régime* und diesem verpflichteten, reaktionären Kräften manifestieren würde.¹²⁸ Zugleich liegt jedoch auch den auf dem Emanzipationsstandpunkt stehenden, frühsozialistischen Überzeugungen ein umfassendes Heilsnarrativ zugrunde. Dieses beruht auf dem Glauben an die schicksalhafte «Vorsehung» oder den «Plan der Geschichte» bzw. an bestimmte wissenschaftliche, universelle «Gesetzmäßigkeiten», die die menschliche Geschichte ordnen

¹²⁶ Jacob Taubes (2007), *Abendländische Eschatologie*, 170f.

¹²⁷ Na’aman (1982), 16.

¹²⁸ Siehe dazu ausführlicher das nächste Kapitel über den «sozialistischen Messianismus».

und in der der «Geist» die geschichtlichen Ereignisse und Geschehnisse der Menschheit schicksalhaft auf eine universale Harmonisierung des weltlichen, gesellschaftlichen Daseins hin vermittelt. Wir stoßen in der Geistesströmung des Frühsozialismus auf ein geschichtsphilosophisch-teleologisches und totales, in sich geschlossenes System, durchwaltet durch die säkularisierten Heilsprinzipien der «Geschichte» und der «Wissenschaft». Beobachten und analysieren lässt sich die Formulierung eines solchen Heilsnarrativs sowohl bei den französischen Frühsozialisten als auch bei den Junghegelianern, die den Sozialismus in Deutschland geistig vorbereiteten. «Besehen wir uns doch selbst die radikalen Hegelianer, wie bei ihnen die *Geschichte* als Göttin der Vorsehung funktioniert und menschlich-emanzipatorisches Irren erübrigt.»¹²⁹

Der Frühsozialismus und seine junghegelianischen Vordenker scheinen mit der widersprüchlichen Tendenz behaftet zu sein, die Emanzipation zu fordern und zugleich in *vormoderne* Glaubensbindungen mit verändertem Inhalt zurückzubrechen. Dieser Rückbruch vollzieht sich gleichermaßen als *moderne* «Ablösung des Messias durch den Messianismus, durch den messianischen Zustand», der nun emphatisch durch die *menschliche Tätigkeit* zur Geltung gelangt.¹³⁰ Träger des Heils bzw. Vollzieher der Erlösung ist nicht mehr der Messias bzw. Gott, sondern sind die *Menschen* selbst bzw. ihr *Handeln*, das die Hinführung der Menschheit zur Erlösung als Endpunkt der Geschichte bewirkt. Obwohl also hinterrücks vormodern-messianische Glaubensbindungen die Funktion der Kontingenzbewältigung erfüllen, so tritt doch zugleich in diesem Glauben an die Notwendigkeit der eigenen *Tat* (um den höheren «Plan» realisieren zu können), d.h. an die Wirkmächtigkeit des eigenen Handelns bzw. der eigenen Erkenntnisfähigkeiten, deutlich der Emanzipationsgedanke hervor. Mittels Einsicht in die Blaupause der modernen Heilsprinzipien, in die Gesetzmäßigkeiten der Geschichte etc., wird der Mensch instand gesetzt, völlig neue Welten, Utopien, planen und realisieren zu können.

Es verbindet sich ein *heilsgeschichtlich* und *schicksalhaft* strukturiertes Weltbild und -ziel, sich manifestierend in der Hoffnung auf eine grundlegende Neuerung der gesellschaftlichen Ordnung, mit den modernen Idealen der Aufklärung, dem Vertrauen auf die autonomen Fähigkeiten des Menschen, insbesondere auf seine Vernunftfähigkeit und die damit verbundene kritische, emanzipatorische Ablösung von den etablierten religiösen Traditionen und Institutionen, sowie von den mit ihnen verbundenen, vorgefertigten Denkvorgaben.

Nach Talmon stellt sich das Problem der Freiheit und der Spontaneität des Menschen im 19. Jahrhundert auf eine fundamental neue und vielschichtige Art und Weise dar: Sowohl hinsichtlich der Einfügung jedes Geschehnisses in historische Zwangsläufigkeiten, demnach also letztlich alle menschlichen Handlungen und ihre historischen Auswirkungen durch den

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd., 56.

«Plan» der Geschichte vorherbestimmt sind, als auch hinsichtlich der Konzeption einer revolutionären Neuordnung der sozialen Verhältnisse und der damit verknüpften Erwartung an die Integration jedes Einzelnen in die einst sich realisierende, «endgültige» Gesellschaft. In diesem Zusammenhang bemerkt er zu den «messianischen» Kollektivsystemen des 19. Jahrhunderts: «Ihr Versuch, menschliche Spontaneität mit einer Heilsordnung in Einklang zu bringen, führt sie (...) zu totalitären Schlussfolgerungen, und zwar nicht etwa, weil sie nicht an den Menschen glauben, sondern wegen eines übermäßigen Glaubens an ihn.»¹³¹ Es liegt diesem Denken ein Begriff vom Menschen zugrunde, der sich auf ihn nicht als das Wesen bezieht, das er ist, sondern das er sein *soll*: Je gebundener die Kollektivordnung, je totaler und geschlossener das Heilssystem, desto freier und vollkommener - so erwartete man sich - sollte auch der sittliche Selbstaussdruck des Einzelnen werden.¹³²

c. Definition

Das latent schwelende Spannungsverhältnis von «subjektivem emanzipatorischen Streben und objektiver Lösung der Menschheitsprobleme», von Emanzipation und Messianismus, begreife ich als ein konstitutives Grundcharakteristikum des Messianismus unter den grundlegend veränderten, modernen bzw. säkularisierten Bedingungen des «langen» 19. Jahrhunderts und bezeichne dieses Phänomen als *säkularisierten Messianismus*.¹³³ Der Begriff beschreibt die Aushandlung eines widersprüchlichen Verhältnisses zwischen Emanzipation als «gezielte Selbsttätigkeit» bzw. als selbstinitiiertes Befreiungshandeln des Menschen und den per definitionem eigentlich anti-emanzipatorischen, messianischen Erlösungshoffnungen auf eine äußere Macht – ein Verhältnis, das als eine *dialektische* Verknüpfung begriffen werden kann, insofern sich beide Momente in dieser Form wechselseitig durchdringen und bedingen.

Vorstrukturiert ist jede Handlung, jedes Geschehen durch ein geschichtsphilosophisch-abstraktes, säkularisiertes «Heilsprinzip», wie der «Vorsehung» bzw. dem «Plan» und den damit zusammenhängenden Wirkkräften wie dem «Geist» bzw. dem «Gesetz» – zugleich ist aber für die Durchführung auf dem letzten Weg dieses «Plans» die erlösende Tat der Menschen bzw. einer «auserwählten» Menschengruppe unabdinglich: Zutage tritt die emanzipatorische Durchschlagskraft des soteriologisch untermauerten, optimistischen Glaubens an die Wirksamkeit des aktiven Handelns der Menschen. Es ist ein bestimmter menschlicher Protagonist, ein Kollektiv, der das antizipierte, nahe bevorstehende Heil, den Heilsplan, als Stellvertreter der göttlichen Macht, zu einem Abschluss bringt. Auch im

¹³¹ Talmon (2013), 24.

¹³² Vgl. ebd.

¹³³ Na'aman (1982), 56. Anfang des 20. Jahrhunderts sollte sich dieses Phänomen auf andere Weise zeigen. Siehe dazu Michael Löwy (2017), *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*.

sozialistischen Kontext wird sich zeigen, dass die Vollendung der Heilsmission an das Handeln *bestimmter* «auserwählter» menschlicher Protagonisten gebunden ist, die kraft «Vorsehung» als Heilsbringer fungieren und durch ihre Tätigkeit die Welt zur schicksalhaften Zielgestalt hinführen. Zwar muss in der Gegenwart noch ein Hindernis, müssen die falschen Dualismen der krisenhaften, antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse und die mit ihr verschworenen reaktionären Gegenkräfte überwunden werden. Doch lässt sich mittels vernünftiger *Einsicht* in die Funktionsweise der periodisch strukturierten, vorherbestimmten Geschichte der planmäßige Endpunkt am Horizont bereits ablesen, der eine neue geschichtliche Wirklichkeit bzw. menschliche Einrichtung mit sich bringen werde – die diesseitige, soteriologische Transformation als Verwirklichung der Erlösung im «Reich Gottes auf Erden».

Auf den Punkt gebracht: In der Auseinandersetzung mit dem säkularisierten Messianismus wird ein bestimmtes Ideenklima, eine Geisteshaltung bzw. ein moderner *Heilsglaube* untersucht – in Anschluss an Jacob Talmon wird davon ausgegangen, dass «der Glaube ein identifizierbarer Faktor in der Formung der menschlichen Triebe, Einstellungen und Taten» darstellt.¹³⁴ Dieser moderne Heilsglaube reagiert inhärent auf die Überforderung des Emanzipationsgedankens der Aufklärung, der nicht nur die religiös-vorgegebene Ordnung grundlegend infrage stellt, sondern auch von den Menschen abverlangt, in ihrer neuen, radikalen Freiheit die kontingenten Krisenerfahrungen selbständig zu bewältigen und sich moralisch zu vervollkommen. Insofern erfüllt der säkularisierte Messianismus als eine innere Abwehrreaktion die *Funktion* der traditionellen Religion, die existenzielle Erfahrung der Kontingenz und der damit einhergehenden Überforderung bzw. Überwältigung durch das Aufspannen eines sinnstiftenden, kontingenzbewältigenden Heilsnarrativs bewältigen zu können. Der säkularisierte Messianismus stellt keine nachträglich hinzutretende Reaktion auf die Emanzipation und Aufklärungsphilosophie dar, vielmehr ist seine kontingenzbewältigende Funktion in den modernen geschichtsphilosophischen Systemen selbst von vorneherein implizit angelegt, die (auf besonders anschauliche Weise bei Hegel) durch ihren vorgegebenen, immanenten Systemcharakter der formulierten Radikalität des Emanzipationsgedankens den Stachel ziehen und damit die Doppelbödigkeit der Forderung nach Emanzipation und ihrer gleichzeitigen, inhärenten, wenn auch indirekten Relativierung indizieren.

¹³⁴ Talmon (2013), 17.

II) Sozialistischer Messianismus

Die frühen sozialistischen Bewegungen stehen im Zeichen der modernen, radikalen Religionskritik der Aufklärungsphilosophie, die im 18. und 19. Jahrhundert zu einem Aufbranden des sog. «Spinozismus» bzw. «Pantheismus» führte, um den in dieser Zeit heftig gestritten wurde. Generell kann diese mit der Immanenzphilosophie - insbesondere des jüdischen Philosophen und Häretikers Baruch de Spinoza (1632-1677) - eng verflochtene, systematische Religionskritik, als eine Kritik *falscher*, freiheitsnegierender Autorität angesehen werden, was ihre Rezeption in sozialistischen Kreisen gewiss begünstigte. Praktische Konsequenzen aus dieser Philosophie ziehend, entfalteten sozialistische Denker eine menschliche Zukunftsaussicht von einer neuen *ethischen* Ordnung der Freiheit und des materiellen, geteilten und gleichberechtigten Wohlstands, ohne Ausbeutung von Menschen durch Menschen bzw. der Natur – nicht zuletzt im Angesicht der in Gang gesetzten kapitalistischen Entwicklungen, auf die der Sozialismus reagierte, indem er sich als *moralisches* Korrektiv zu den Folgeerscheinungen der Zerschneidung der sozialen Bande und der Tendenz hin zu Individualismus und Egoismus begriff.¹³⁵

In den frühsozialistischen Strömungen in Frankreich bildete sich eine ambivalente Haltung gegenüber der Aufklärungsphilosophie bzw. der Französischen Revolution heraus. Einerseits betrachteten sich die Frühsozialisten als «Erben der aufklärerischen Religions- und Vernunftdiskurse», die nach der Perfektibilität der Menschheit strebten und die auch mit der aufklärerischen Kirchen- und Kleruskritik übereinstimmten; andererseits kritisierten sie Aufklärung und Französische Revolution, da sie in ihrem Rationalismus und Materialismus ebenso den Grund für den Zusammenbruch traditioneller gesellschaftlicher Verbindungen, und damit auch für die Entwicklung hin zu sozialer Fragmentierung und «destruktivem» Egoismus erblickten.¹³⁶ Diesen Entwicklungen entgegen hielten sie das Ideal einer Gesellschaft, die sich durch «Liebe» und «Solidarität» auszeichnen würde, welche jedoch nicht durch Gewalt bzw. «Machtpolitik» realisiert werden sollte, sondern durch eine *friedliche* Transformation. «Ihr Glaube an ein gemeinsames Gut der Menschen, an eine harmonische Natur, die es nur zu befreien galt, teilten die Sozialisten mit den Philosophen der Aufklärung, deren Materialismus und Atheismus sie jedoch als Wurzel aller aus der Revolution resultierenden Übel scharf ablehnten.»¹³⁷

¹³⁵ Vgl. Yirmiyahu Yovel (1989), *Spinoza and Other Heretics. The adventures of Immanence*, 65

¹³⁶ Vgl. Julian Strube (2016c), *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi*, 94.

¹³⁷ Ebd., 42f.

a. Die immanente «Abänderung» der Religion

Der Frühsozialismus fand in der immanenzphilosophischen Idee der radikalen *Aufwertung der Materie* bzw. der *Natur* einen zentralen theoretischen Anknüpfungspunkt für seine theopolitischen Vorstellungen. In Spinozas *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677) begegnen wir dieser Idee in Form einer Definition Gottes als *Substanz*, die als Kausalität in die Schöpfung bzw. in die *Natur* als Wirkung miteingeht, d.h. in ihren einzelnen körperhaften Modifikationen - zu denen auch der Mensch gehört - zum Ausdruck gelangt und innerhalb dieses totalen kausalen Nexus nur sich selbst will. «Unter Körper verstehe ich einen Modus, der das *Wesen Gottes*, sofern dasselbe als *ausgedehntes Ding* betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise *ausdrückt*.»¹³⁸ Dass «Gott oder Natur» (*deus sive natura*) im Menschen wohnt und sich in seinem Handeln materialisiert, impliziert umgekehrt, dass die Modifikation Mensch als handelnder Körper Gott bzw. die Natur *bewahrt* und *verwirklicht*. Spinozas immanenzphilosophische Perspektivierung von Gott und Mensch ist zugleich Ausdruck und Bedingung der kopernikanischen Revolutionierung der modernen epistemologischen Weltanschauung: Unter den Vorzeichen des Siegeszugs subjektivistischer, formalisierter Naturbeherrschungstechniken vollzog sich in der Neuzeit eine *Mechanisierung* bzw. *Rationalisierung* der Welt und eine damit einhergehende radikale Neuverortung des Menschen in einer kausal geordneten Natur.

Aus den epistemologischen Neuausrichtungen der Neuzeit praktische und soteriologische Folgerungen ableitend, versuchten sozialistische Denker mittels geschichtsphilosophischer Interpretation der immanenzphilosophischen Einheit von Materie und Geist das «wahre» Ziel in der periodisch gegliederten Menschheitsgeschichte freizulegen: die in der antizipierten, unmittelbar bevorstehenden Zukunft auf Erden verwirklichte «Erlösung» durch Errichtung einer harmonisierten und versöhnten, eben «wahrhaft» *moralischen* Gesellschaft in der Einheit von «Religion», Wissenschaft und Philosophie. Die Immanenzphilosophie fungierte in diesem Sinne als theoretische Untermauerung ihrer sozialistischen Diesseitsorientierung und Weltzugewandtheit, die sich in ihren theo-politischen Zielen ausdrückte.

«Die noch festgehaltenen religiösen Voraussetzungen bedingen (...) die Forderung sowohl nach Harmonie zwischen Gott und Mensch als auch der Menschen untereinander. Die religiösen Voraussetzungen werden jedoch soweit abgeändert, damit der in der Religion ausgesprochene prinzipielle, in dieser Welt nicht versöhnbare Gegensatz von Gott und Welt einer diesseitigen Versöhnung zugänglich wird: Gott und Welt bleiben zwei reale Wesenheiten, werden aber in Anlehnung an Spinoza innerlich wesensgleich gedacht. Der Versuch, überkommene religiöse Vorstellungen mit sozialistischen Zielsetzungen in Einklang zu bringen, war charakteristisch für Sozialreformer in der Epoche des

¹³⁸ Baruch de Spinoza (2012), *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, 59; Kursivierung K.M.

Es vollzieht sich im Frühsozialismus durch die Rezeption der Immanenzphilosophie also eine «Abänderung» der religiösen Voraussetzungen, um die Möglichkeit einer Versöhnung von Gott und Welt diesseitig realisierbar zu machen und damit auch zu politisieren, als Säkularisierung des religiösen Gehalts. Im Folgenden werden wir vor dem Hintergrund sehen, wie insbesondere bei den französischen frühsozialistischen Denkern, aber auch bei den Junghegelianern, ein immanent «abgeändertes» religiöses Weltbild und eine säkularisierte Artikulation der messianischen Weltanschauung ihren konkreten Ausdruck erlangten.

b. *Französischer Frühsozialismus*

Für die Entstehung des französischen Sozialismus ist als ein zentraler geistiger Einfluss zunächst Joseph de Maistre (1753-1821) katholischer Traditionalismus bzw. realistischer Konservatismus zu berücksichtigen, der weit über die katholischen Grenzen hinaus rezipiert wurde und das Geschichtsdenken Frankreichs im 19. Jahrhundert nachhaltig prägte – seine politische Theorie kann auch als kritische Neufassung und Historisierung der Philosophie seines Antagonisten Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) angesehen werden, dessen Konzept einer gesellschaftlichen Idealform von Volkssouveränität auf dem Prinzip der *volonté general* bzw. der *sozialen Gleichheit* beruht.¹⁴⁰

Bedeutsam aus unserer Perspektive ist insbesondere, dass Maistre die *Natur* als «mysterious divine agent and a source of reason» re-definiert.¹⁴¹ Geschichte und Gesellschaft gehorchen demnach einer spiritualisierten «Naturgesetzlichkeit» und unterstehen den Leitkategorien der *Perfektibilität* und des *Willens*. Die Vernunft emaniert durch die menschliche *Handlung* aus der Natur, deren «göttlicher Instinkt» intrinsisch auch dem Menschen innewohne, und verschmilzt gleichermaßen mit einem «supraindividual will».¹⁴² Durch die Natur bzw. das «Naturgesetz» als ein eigenständiger «subjektiver», handlungsmächtiger Akteur, generiert sich also, vermittelt über das menschliche Handeln, die geschichtliche und soziale Entwicklung, die sich in die objektive Ordnung übersetzt und so letztlich eine vernünftige soziopolitische Realität hervorbringt, die mit dem «moralisch Guten» identifiziert werden könne.¹⁴³ Die Natur des Menschen ist in diesen immanenten Fortschritt der göttlichen Naturordnung des Faktischen hineingestellt, spielt aber zugleich die *aktive* Rolle, durch ihr

¹³⁹ Mönke (1961), XVI.

¹⁴⁰ Rousseau wurde von einem ganz anderen Blickwinkel ebenfalls im Sozialismus rezipiert, vereinnahmt und erweitert. Vgl. ebd., XVIII.

¹⁴¹ Carolina Armenteros (2011), *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs. 1794-1854*, 36.

¹⁴² Ebd., 41.

¹⁴³ Vgl. ebd., 42.

moralisches Handeln die geschichtliche Veränderung anzutreiben.¹⁴⁴ Für ihre «Regeneration» bzw. ihre Erhöhung zur Versöhnung mit ihrem Schöpfer in der Zukunft habe die Menschheit in bestimmten geschichtlichen *Perioden* gewisse «Sühneopfer» notwendig zu erbringen, wie aus dem Studium der Geschichte abgeleitet werden könne.

Die Idee, dass man aus der Geschichte etwas zu «lernen» vermag, um die Zukunft zu antizipieren, und dass Geschichte in verschiedene *Epochen*¹⁴⁵ eingeteilt werden könne, wirkte auf das französische Geschichtsdenken bzw. die ihm folgende Sozialtheorie nachhaltig ein.

Maistres «spekulative» Geschichtsphilosophie, die Armenteros auch als «Metapolitik der Moral» bezeichnet, prägte die eschatologische Haltung der Frühsozialisten, durch *Einsicht* in die natürlichen Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, die Politik bzw. die sowohl von Maistre als auch von den Sozialisten als krisenhaft erlebte und abgelehnte Gesellschaftssituation in der Gegenwart überwinden und die Geschichte zu einem Abschluss bringen zu können.¹⁴⁶

Eine zentrale Rolle für diese soteriologische Erkenntnisleistung bzw. allgemein für die gesellschaftliche Transformation spielt im französischen Frühsozialismus der Schlüsselbegriff der «Religion», die also umfassend mit der Gesellschaft und ihrer zukünftigen Erlösung inhärent in Beziehung gesetzt wurde.¹⁴⁷ Für die frühen sozialistisch-progressiven Strömungen in Frankreich stellte die kritische Abgrenzung von Religion in ihrer traditionellen Gestalt, d.h. konkret von der «korrupten Kirche», und die gleichzeitige Affirmation von «Religion» keinen Widerspruch dar – mit letzterer verband man nun aber die Schaffung neuer «rationaler» und «wissenschaftlicher» Formen des Religiösen, die sich mit dem aktiven, sozialen Handeln der Menschen verknüpfen, als Kitt zwischen Aufklärungsphilosophie, Wissenschaft und religiösen Glauben fungieren und das Fundament einer *diesseitigen* erlösten Gesellschaft legen würden. «The socialists envisioned the creation of the Kingdom of God on Earth and rejected the passive expectation of a transcendent ideal state.»¹⁴⁸

Dieses sozialistische Verständnis von «Religion» wurde nicht unwesentlich von Maistres bekanntestem Schüler, dem Priester Félicité de Lamennais (1782-1854), geprägt, der die liberale, progressive und soziale Bewegung des «Neo-katholizismus» begründete, die sich

¹⁴⁴ Für den konservativen Maistre selbst war freilich mit dieser zweckhaften, «entelechialen» Konzeption des Universums, in der das Faktische eine eigene Sakralität in sich birgt, eine monarchie-verteidigende, gegen die Französische Revolution gerichtete Schlussfolgerung verbunden – das menschliche Handeln hat den immanenten «Willen» der sich entwickelnden Seinsordnung zu befördern, und sie nicht umzustürzen.

¹⁴⁵ »Characterized by various types of religious organization, political regimes, and epistemological paradigms.« Armenteros (2011), 283.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 283f. Dies gilt insb. für die «anti-politische» Fraktion der Saint-Simonisten.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 229f.

¹⁴⁸ Strube (2016a), 381.

zum Ziel setzte, die krisenhafte, post-revolutionäre Gesellschaft mit einer rationalistischen und wissenschaftlichen Form des Katholizismus zu erlösen.¹⁴⁹

Diese rationalistische und sozial-aktive Form der «sozialistischen Religion» tritt exemplarisch in der frühsozialistischen Schule der *Saint-Simonisten* zum Vorschein, den Nachfolgern Henri Saint-Simons (1760-1825), die in der Zeit rund um das Revolutionsjahr 1830 und der auf sie folgenden Epoche der Juli-Monarchie (1830-1848) auch einen entscheidenden Einfluss auf die übrigen französisch-sozialistischen Strömungen ausübten.¹⁵⁰ In Saint-Simons *Nouveau christianisme* (1825), auf der sich die saint-simonistische Religiosität aufbaut, inszenierte dieser sich selbst als «Offenbarer» einer «göttlichen Mission», die auf die grundlegende Neugestaltung von «Religion» abzielt, d.h. die *Verjüngung* bzw. Reinigung des «Christentums» – weg von den «korrupten Lehren» der Kirche, hin zur Schaffung einer «neuen, positiven» Form des Christentums.

Im Geschichts- und Gesellschaftsbild Saint-Simons gelangt die aufklärerische Fortschrittsidee der Perfektibilität zum Ausdruck, demnach sich durch die «Läuterung» der «Religion» eine Annäherung zwischen Gott und Mensch bzw. ein Aufstieg innerhalb des schrittweisen Vervollkommnungs- bzw. Verjüngungsprozesses der Menschheit vollziehe. Ähnlich zu Maistre geht es auch Saint-Simon um die Einsicht in die Geschichte als «läuternden» Konflikt bzw. in das die Geschichte durchwaltende «law of alternativity», dem zufolge jeder Periode relativer gesellschaftlicher Stabilität, in der die spirituellen und die weltlichen Kräfte übereinstimmen, eine «destruktive» Periode folgt, in der die Kräfte in einen *Gegensatz* geraten.¹⁵¹ Es handelt sich gleichsam um ein religiöses Evolutionsschema, in dem die historischen religiösen Formen des Fetischismus und dann des Poly- bzw. Monotheismus letztlich ihre Vollendung in der *finalen Synthese* finden würden: Der Zielpunkt ist die *Religion der Zukunft*, die die *politische Ordnung* beherrschen wird, die selbst «in ihrer Gesamtheit eine religiöse Einrichtung sein wird» – ein «theo-politisches» Gesellschaftsprogramm, in der die Politik in Religion übergeht.¹⁵² Mit der hegemonial gewordenen «Religion der Zukunft» werden die letzten, in der Gegenwart noch bestehenden «destruktiven» Gegensätze überwunden sein – einerseits der konkrete soziale Antagonismus von «Geldaristokratie» und «Pauperismus», andererseits die abstrakt-allgemeineren Gegensätze des Weltlichen und Spirituellen, des Materiellen und Geistigen, sowie *des Politischen und Religiösen*.

Zugleich ist bei den Saint-Simonisten die für den französischen Frühsozialismus charakteristische Eigenheit zu berücksichtigen, dass in ihrem Selbstverständnis die soteriologische Transformation der Gesellschaft nicht als ein gewaltsamer Umsturz begriffen

¹⁴⁹ Popularität erlangte Lamennais nicht zuletzt durch seinen skandalösen Bruch mit der römisch-katholischen Kirche und seiner Zuwendung zu einem radikal christlichen Sozialismus, den er in seiner *Paroles d'un croyant* 1834 grundgelegt hat. Vgl. Strube (2016a), 367.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 361

¹⁵¹ Vgl. Armenteros (2011), 284f.

¹⁵² Strube (2016c), 79.

wird – man will sich von der «traditionellen» Macht-Politik abwenden und strebt eine moralische sowie friedliche Umgestaltung der Gesellschaft an. Aus dem Grund stellt die Organisation der Gesellschaft eine Art «Eliteherrschaft der Experten aus Wissenschaftlern, Künstlern und Industriellen» dar, in der politische Macht überflüssig sein und in der es keine eigene Sphäre der Politik geben werde.¹⁵³

Die *Wissenschaft* bzw. «science universelle» stellt sich in diesem Konzept als das Schlüsselement heraus, insofern durch sie die gegenwärtig krisenhaft erlebte Gesellschaftssituation, geprägt von Armut und Verelendung, überwunden und die Menschheit auf den Weg des sozialen und moralischen Fortschritts zur Erlösung auf Erden geführt wird. Es sei unabdinglich, dass sich die Wissenschaft auf dem «christlichen Prinzip» begründe und das Gebot des Christentums verwirkliche, «das physische und moralische Wohl der Armen, nach Saint-Simon die Mehrheit der Bevölkerung, so rasch wie möglich zu verbessern».¹⁵⁴ Die Verbesserung der Lage der Armen resultiert nicht zuletzt aus der Abschaffung des Erbrechts und des Privateigentums sowie aus dem Ideal einer allein nach Fähigkeiten und Verdiensten geordneten *Assoziation*. Christentum und Wissenschaft gehen in dieser Assoziation eine feste Bindung ein: Für Saint-Simon könne erst ein «wissenschaftlich» regeneriertes Christentum die «moralische Funktion» in der neuen Gesellschaftsordnung erfüllen, die sozialen Bande zwischen den Menschen zu festigen.¹⁵⁵ Durch die wissenschaftliche Erforschung der *Naturgesetze*, etwa Newtons Gravitationsgesetze, werde es möglich, auf die die Gesellschaft regulierenden Gesetzmäßigkeiten der «Attraktion» zu schließen bzw. generell auf die grundlegenden, ontologisch umfassenderen, «universal-göttlichen» Gesetze¹⁵⁶, die letztlich die Herstellung einer vollkommenen Gesellschaftsordnung ermöglichen sollen.

«Saint-Simon had expressed his conviction that the exploration of natural laws would serve the discovery of the laws governing society. The ultimate task (...) was the rapprochement of “human intelligence” to “divine providence” in order to find the “unique law” that governs the universe.»¹⁵⁷

Die solchermaßen wissenschaftlich erneuerte, «universelle, einheitsstiftende Religion, das definitive Christentum» werde also auf jeden Fall soziale und praktisch-transformative Wirkungen auf die gesellschaftlichen Verhältnisse entfalten und also die Grundlage für die «Etablierung einer association universelle» bilden, d.h. für «die ideale postrevolutionäre

¹⁵³ Vgl. Ludwig Siep (2007), «Religion und Politik bei Hegel und Saint-Simon», 96.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Vgl. Strube (2016c), 62f.

¹⁵⁶ Diese stellen die Blaupause für die Funktionsweise der Gesamtheit der Schöpfung dar, d.h. der unterschiedlichen ontologischen, sowohl kosmischen als auch sozialen Ebenen.

¹⁵⁷ Strube (2016a), 364.

Organisation der Gesellschaft, das von Saint-Simon angestrebte «irdische Paradies» – das «Königreich Gottes auf Erden» als eine neue, *theokratische* Gesellschaftsordnung.¹⁵⁸ So wie Saint-Simon die Wissenschaft sakralisierte, so verwissenschaftlichte er die Religion, die man insofern auch als ein «der Wissenschaft ähnliches Repräsentationssystem des Universums» betrachten kann.¹⁵⁹

Die in der theokratischen Gesellschaftsordnung bzw. *association universelle* erblickte *moralische Erneuerung* schließt die «Wiederherstellung» bzw. «Regeneration» der ursprünglichen *Einheit* der Menschheit in sich ein – damit auch die Emanzipation der Frau, die Vereinigung der Geschlechter sowie den Zusammenfall der Klassengegensätze.¹⁶⁰ Es ist aber zu beachten, dass es eine Differenz gibt zwischen der Lehre des «Meisters» Saint-Simon und seinen Anhängern, die sich 1831 wiederum untereinander zerstritten; Ideen wie z.B. die einer religiös-wissenschaftlichen Elite unterstehenden Gesellschaftsordnung oder die Emanzipation der Frau fanden in der heterogenen saint-simonistischen Bewegung keineswegs uneingeschränkte Zustimmung. Nach 1831 standen sich konkret zwei Hauptlager gegenüber: «Das eine mit einem philosophischeren, republikanischeren und radikalerem Schwerpunkt (...); das andere mit einer religiöseren, feministischeren, einfallsreicheren, aber auch zur gütlichen Einigung neigenden Tendenz.»¹⁶¹

Die Saint-Simonistische Schule steht auf jeden Fall exemplarisch für die sozialistischen Theorien vor 1848, die sich «durch das Streben nach der Regeneration einer als fragmentiert wahrgenommenen postrevolutionären Gesellschaft» auszeichneten, durch den «Wunsch nach association», nach «Harmonie» und nach «der Verwirklichung einer universellen *Einheit* als Resultat einer allumfassenden Wissenschaft, die eine Synthese aus Religion, Wissenschaft und Philosophie herbeiführen werde».¹⁶² Es sollte dabei im Hinterkopf behalten werden, dass im französischen frühsozialistischen Einheitsdenken in Anschluss an Maistre eine immanente Einheit von Geist und Natur vorausgesetzt wird – «Natur» wird grundsätzlich als ein eigenständiger göttlicher Akteur gedacht, dessen «Wille» durch die wissenschaftliche Anwendung der Naturgesetze zu ermitteln ist. «Als Deisten konnten sie (die Sozialisten) die von ihnen entdeckten Gesetze der menschlichen Natur als die Gesetze Gottes identifizieren, ihre Wissenschaft als diejenige von der „Mechanik des Göttlichen“ wahrnehmen.»¹⁶³ Saint-Simon hat seinen «Pantheismus», «der sich auf der fundamentalen Identität allen Seins gründe», als «eine Einheit des Moralischen und Physischen gedacht, eine Einheit nicht nur unter den Menschen, nicht nur zwischen der Welt und den Menschen, sondern auch

¹⁵⁸ Strube (2016c), 65f.

¹⁵⁹ Ebd., 65.

¹⁶⁰ Vgl. Strube (2016a), 364ff.

¹⁶¹ Philippe Régnier (2007), «Späte Wiederbelebung der intellektuellen Allianz zwischen Deutschland und Frankreich», 160.

¹⁶² Strube (2016c), 93; Kursivierung K.M.

¹⁶³ Ebd., 67

zwischen Gott und all seiner Schöpfung». ¹⁶⁴ Gott kann insofern, insbesondere bei Saint-Simon selbst, auch mit einer allumfassenden «Liebe» identifiziert werden: Man unterwirft sich «dem Gott der unendlichen Weisheit, Kraft und Liebe» – jedoch nicht in untätiger Andacht, sondern «in „weltlicher“ Tätigkeit». ¹⁶⁵

Der «Panteismus» und das Einheitsdenken der frühen Sozialisten verweisen aber auch auf den kulturellen Kontext der *Romantik* in der Juli-Monarchie, bzw. das in dieser Zeit florierende sozialistische Austauschverhältnis mit der romantischen Literatur und Kunst, die oft als Inspirationsquelle für sozialistische Ideen diente; doch auch umgekehrt beeinflussten die religiösen Ideen der Sozialisten die Künstler. ¹⁶⁶ Dem Geist der Romantik dieser Periode geschuldet war auch die extreme Popularisierung «häretischer Traditionsnarrative», die sich um die Existenz sog. mystischer «Geheimlehren» rankten, also eines geheimen Wissens von der «Essenz der wahren Religion», die als Inbegriff eines versöhnten Zustandes zwischen Gott und Mensch auf dieser Welt *schon einmal* bestand. ¹⁶⁷ Dieses Wissen berge die Blaupause für die zukünftige erlöste Gesellschaft in sich und konnte durch geheime Weitergabe innerhalb einer Kette von auserwählten «Initianten» bzw. Eingeweihten über die Jahrhunderte bewahrt werden, obwohl diese seit jeher von den etablierten religiösen Traditionen als Häresie bekämpft worden seien. Indem viele Sozialisten diese häretischen Traditionsnarrative als pantheistische Ursprungstheorie des Sozialismus affirmierten, übernahmen sie auch die ihrer säkular-messianischen Weltanschauung entgegenkommenden Idee, dass nur eine «auserwählte», elitäre Gruppierung in der Lage sei, dieses Geheimwissen richtig zu verstehen sowie, trotz aller Verfolgungen, über so viele Generationen und Jahrhunderte zu sichern und zu tradieren. Insbesondere in den zeitgenössischen Historiographien über den Juli-Monarchie-Sozialismus, die nachzeichnen wollten, auf welche Bewegungen bzw. Entwicklungen die Französische Revolution bzw. die modernen sozialreformerischen Strömungen zurückgeführt werden können, kam jenes Narrativ von einer uralten häretischen Tradition zum Tragen.

«Every French study of socialism that appeared between the 1830s and early 1850s depicted the socialists as the heirs of a heretical tradition that included the theosophists of the

¹⁶⁴ Ebd., 62f.

¹⁶⁵ Siep (2007), 99f.

¹⁶⁶ Vgl. Strube (2016c), 58f.

¹⁶⁷ Eine berühmt gewordene Vorstellung vom Inhalt dieses Geheimwissens stellt das neo-katholische Konzept der «révélation primitive» von Lamennais dar, das von einer «universellen Offenbarung» bzw. von einer alle Religionen in sich vereinigenden «Ur-religion» ausgeht, die nichts anderes als die ewige, exklusive Wahrheit des Katholizismus darstellen soll. Die gegenwärtige Vielfalt der verschiedenen Religionen zeige nur einen Zustand der Degeneration dieser ursprünglichen Einheit an. Vgl. Julian Strube (2016b), «The “Baphomet” of Eliphas Lévi: Its Meaning and Historical Context», 44/ 59.

eighteenth century, medieval groups such as the Templars and the Cathars, and eventually the (...) protagonists of the School of Alexandria, most notably the Gnostics.»¹⁶⁸

Es wird angesichts des romantischen Einflusses augenscheinlich, weshalb für ein Verständnis der sozialistischen Religiosität, dem Glauben an ein bevorstehendes neues religiöses Zeitalter im französischen Frühsozialismus, die verschiedenen Kontexte zu beachten sind, in die diese eingebettet ist, d.h. also das «Geflecht aus Romantik, progressivem Katholizismus, Sozialismus, und anderen sozialreformerischen Tendenzen».¹⁶⁹

c. Die junghegelianische Vorbereitung des deutschen Sozialismus

In Deutschland verlief die Entwicklung des Sozialismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts anders. Vor Marx und Engels sollte man hier, mit Ausnahme etwa des Frühsozialisten Wilhelm Weitling (1808-1871), eher von «Vorläufern» des Sozialismus sprechen, zu denen in den 1830ern in erster Linie der «Jung-» oder «Linkshegelianismus» zu zählen ist. Bei den Junghegelianern handelt es sich um eine «philosophisch begründete Bewegung für geistige und politische Freiheit», eine lose Gruppierung deutscher Intellektueller, die als Schüler Hegels sich auf die Fahne schrieben, aus dessen Philosophie radikale Konsequenzen zu ziehen, wie anhand ihrer Freiheitsforderungen und Religionskritik ersichtlich wird.¹⁷⁰ Sie stehen grundsätzlich, zusammen mit der materialistischen Philosophie Ludwig Feuerbachs (1804-1872), im Zeichen der «Fortführung der deutschen und westeuropäischen Aufklärung und repräsentieren die progressivste geistige Bewegung des deutschen Bürgertums im Vormärz».¹⁷¹ Viele seiner bürgerlichen Vertreter stehen theoretisch insb. dem Liberalismus nahe und sollten insofern nicht als Frühsozialisten missverstanden werden.

Mönke hält zweierlei «Wesenszüge» der Mehrheit der insgesamt sehr heterogenen Gruppierung der Junghegelianer fest:

- «1. Mit Hegel fassen sie die Weltgeschichte als Prozeß der Befreiung des Menschen auf, aber anders als Hegel beanspruchen sie die unbegrenzte Weltentwicklung und lehnen die Erstarrung des Entwicklungsgedankens ab.
- 2. Die progressive Auflösung der Hegelschen Philosophie geschieht bei ihnen (...) in der subjektivistischen (...) Richtung. Sie berufen sich nicht auf Hegels Weltgeist, dem kein aktivierendes Moment abzugewinnen war, sondern auf das menschliche Selbstbewußtsein (...). Dank Hegel sei es mit sich ins reine gekommen und müsse nun in das Leben und das

¹⁶⁸ Ebd., 57.

¹⁶⁹ Strube (2016c), 95.

¹⁷⁰ Mönke (1961), XVIII.

¹⁷¹ Ebd., XXII.

Volksbewußtsein eindringen (...). Oberste Forderung des Selbstbewußtseins sei die freie Betätigung und die Beseitigung kirchlicher Bevormundung.»¹⁷²

Indem die Junghegelianer, verborgen in Hegels Geschichtsphilosophie, «wesentliche Elemente der Kritik und einer über sie hinausgehenden Ideologie» erblickten bzw. sein geschichtsphilosophisches Grundprinzip der *Dialektik*¹⁷³ vereinnahmend ausdeuteten, meinten sie, im Glauben, den «Schlüssel» für die Geschichte in Händen zu halten, die *zukünftige* Überwindung der sozialen und politischen Zustände in Preußen antizipieren zu können – konkret durch die volle Entfaltung des emanzipatorischen und revolutionären Potentials des sich *selbst bewusst gewordenen Geistes* oder des *Selbstbewusstseins*, dessen Verständnis als «geschichtsbildende Kraft» sie Johann Gottlob Fichte (1762-1814) entliehen.¹⁷⁴ Für sie bestand die «geschichtsbildende» Leistung des *tätigen* Subjekts darin, kraft des Selbstbewusstseins die Vermittlung der Geschichte auf die Zukunft hin realisieren bzw. die Dialektik auf die Gegenwart und Zukunft beziehen zu können. Der Junghegelianismus «machte (...) unter Subjektivierung der Hegelschen objektiven Dialektik das Selbstbewußtsein zum Träger der Geschichte und zu einem revolutionären Element, das kritisch gegen die reaktionären Verhältnisse gewendet wurde».¹⁷⁵ Sie wandten sich also mit einer *zukunfts*offenen und *emanzipatorischen* Ausgestaltung von Hegels Dialektik gegen dessen staatsaffirmativen Konservativismus, demzufolge alles Bestehende notwendig und vernünftig sei; für sie war der status quo im preußischen Staat dagegen vielmehr ein Durchgangsstadium, nicht der Endpunkt der Geschichte.¹⁷⁶

Innerhalb dieses progressiven Milieus der Junghegelianer, konkret bei einem Denker wie Heinrich Heine (1797-1856), stieß Yirmiyahu Yovel zufolge auch die Immanenzphilosophie auf einen aufnahmebereiten Boden. Für Heine läutete Spinoza das Schicksal bzw. die Berufung des «modernen Juden» ein; indem Spinoza über Judentum und Christentum bzw. die Religion in ihrer traditionellen Gestalt hinausging und der Welt ein «neues Glaubensbekenntnis» brachte, einen neuen irdischen Pfad zur Erlösung, injizierte er der säkularen Gesellschaft einen «messianic drive». Insofern sei Heine auch nicht überrascht gewesen, als er bei den französischen Frühsozialisten, konkret den Saint-Simonisten, überall Juden in führenden Positionen traf.¹⁷⁷

Es lässt sich auf jeden Fall nach Yovel durch die Tatsache, dass einige Junghegelianer, für eine konsequente Korrektur Hegels, Spinozas Naturalismus mit der Vorstellung eines

¹⁷² Ebd., XXIII.

¹⁷³ In Hegels Dialektik geht es skizzenhaft umrissen darum, grundlegende Widerspruchsverhältnisse als inneres, notwendiges Movens bzw. Gesetz des historischen Vermittlungs- und Entwicklungszusammenhangs in ihrem Bewegungsvollzug zur Darstellung zu bringen.

¹⁷⁴ Ebd., XXI.

¹⁷⁵ Ebd., XXIII.

¹⁷⁶ Auch wenn sie eine Weile lang die Verwirklichung ihrer Freiheitshoffnungen stark an Preußen knüpften.

¹⁷⁷ Vgl. Yovel (1989), 58f.

selbstbewussten, tätigen und auf die Gegenwart sowie Zukunft gerichteten Subjekts zusammendachten, erklären, dass manche unter ihnen dazu angestoßen wurden, sich dem Sozialismus anzuschließen. «The radical young Hegelians brought man back to Spinoza's *natura* from what they saw as the abstract heights of Hegel's *Geist*, and proclaimed a unity of spirit and matter (...) which led some of them to socialist conclusions.»¹⁷⁸ Indem sie das reflexive Zusammenwirken von Geist und Natur (bzw. Materie) als Einheit konzipierten, konnten sie aus Hegels Philosophie praktische Schlüsse ziehen und eine bestimmte abstrakte Wahrheit, wie z.B. die Freiheit, die das Selbstbewusstsein auf seiner höchsten Stufe gewonnen hat, materielle Wirklichkeit werden lassen. «History itself is naturalized, just as self-consciousness becomes an inner reflectivity within nature.»¹⁷⁹ Bei einigen Denkern im Einflussbereich der Junghegelianer entzündete in der historischen Situation der 1830 bis 1840er die Vorstellung, die Philosophie als großangelegte idealistisch-naturalistische Synthese in einem weiteren Schritt zu einer sozialistischen Errichtung eines «Königreich Gottes auf Erden» anwendbar machen zu können, in den Worten Yovels ein «secular-messianic fire»: «Salvation did loom on the horizon; yet it was not to come about by imposing a moral utopia upon an indifferent nature, but rather, in Spinozistic manner, by uncovering and sharing in the inner laws and forces of nature itself.»¹⁸⁰ Dieses «säkular-messianische Feuer» entzündete sich mit anderen Worten durch eine «semireligiöse Sicht» auf die menschliche Erlösung als «Aufschließung» bzw. «Offenbarung» der inneren Gesetzmäßigkeit von Natur als auch der Geschichte.¹⁸¹

Kritisch merkt er dazu an, dass diesem sozialistischen Glauben an die menschliche Erlösung, trotz seines religionskritischen Auftretens, eine versteckte religiöse Dogmatik innewohne. Der Anspruch, die Geschichte überschauen und letztlich transzendieren zu können, bleibe implizit einem transzendenten religiösen Ideal verhaftet.¹⁸²

¹⁷⁸ Ebd., 51.

¹⁷⁹ Ebd., 65.

¹⁸⁰ Ebd., 52.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 173.

¹⁸² Vgl. ebd., 185.

III) Jüdische Neu-positionierungen in der Moderne

Für Jüdinnen und Juden bedeuteten die gesellschaftlichen Umbrüche und die sich Anfang des 19. Jahrhunderts am Horizont bereits abzeichnende nationalstaatliche Ordnung in Europa, in der «jedes Volk seinen eigenen Staat bilden sollte, selbst seine Angelegenheiten regelt», eine tiefgehende Herausforderung, die sich in der Anforderung kristallisierte, sich im gesellschaftlichen Leben grundlegend neu zu positionieren.¹⁸³ Denn mit der Gleichsetzung von Volk, Staat und Nation ging die Erwartung der Assimilation an das jüdische Volk einher, da innerhalb des zentralistischen Nationalstaates, der jeweiligen souveränen politischen Größe des jeweiligen nationalstaatlichen Volkes, keine weitere nationale Entität geduldet werden konnte. Es dürfe «keine Nation in der Nation geben», wie schon 1789 der Abgeordnete Clermont Tonnerre in der Französischen Nationalversammlung bemerkte, als er den berühmten Ausspruch von sich gab: «Den Juden als Nation ist alles zu verweigern, den Juden als Menschen aber ist alles zu gewähren».¹⁸⁴ Aus dem Emanzipationsgedanken leitete sich die inhärente Forderung der Anpassung der nationalen Identität an die Staatsbürgerschaft und damit der Bekämpfung der Sondergesetze für die jüdische Gemeinschaft ab, woraus unweigerlich die Infragestellung der Existenz einer eigenen jüdischen Identität als distinktes Volk resultieren musste.

Die Krise, die die Moderne für das Judentum bedeutete, ist nach Michael A. Meyer jedoch nicht nur auf staatliche Interventionen, sondern auch auf die Janusgesichtigkeit des Aufklärungsdenkens zurückzuführen. «Part of the responsibility lay with the attraction of the ideal of tolerance, which because of its special significance for the Jews became the most alluring facet of modernity.»¹⁸⁵ Auf der einen Seite wird im Geiste der Aufklärung Toleranz gegenüber jüdischen Menschen eingefordert, sind viele Aufklärer an ihrer Gleichstellung interessiert und wollen ihnen Bürgerrechte verschaffen. Zugleich ziehen sie die Konsequenz aus der Fortschrittsidee der Perfektibilität, dass sich das Judentum irgendwann von selbst auflösen würde: Man erwartete sich ein Vergehen der *historischen* Religionen, da sich die Menschheit zu einer allgemeinen, vernünftigen (häufig mit dem Christentum identifizierten) Einheits- bzw. Menschheitsreligion hin entwickle, deren Verwirklichung mit der Abstreifung von den partikularen Einzeltraditionen Hand in Hand gehen würde. Berühmt geworden ist in dem Zusammenhang Kants Forderung der Überprüfung aller religiösen Traditionen nach Maßgabe ihrer Übereinstimmung mit der sittlichen Selbstgesetzgebung. In seiner *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) urteilt er über das Judentum, dass dessen «heteronomen» Gesetze der Überprüfung durch das Vernunftgesetz nicht standhalten würden. Dies führte ihn letztlich auch zu der Erwartung einer «Euthanasie des Judentums», dass es also allmählich überwunden bzw. aufgelöst werde. Indem die liberale Aufklärung die

¹⁸³ Voigts (1994), 72.

¹⁸⁴ Zit. nach Voigts (1997), 86.

¹⁸⁵ Meyer (1989), «Modernity as a Crisis for the Jews», 155.

Emanzipation fordert und im gleichen Atemzug die Vergänglichkeit des Judentums erhofft, untergräbt sie im Grunde ihre eigenen Fortschrittsbedingungen.¹⁸⁶ «Enlightenment in general and even its culminating figure, Immanuel Kant, favored toleration in the realm of ideas, but it possessed little toleration for divergent religions. Put bluntly, the Enlightenment was not pluralistic. It sought to build a new order on the ruins of the old.»¹⁸⁷

Trotz des alten, hartnäckigen und reaktionären Einflusses antijüdischer Ressentiments auf höchster politischer Ebene und der damit einhergehenden Verzögerung der Emanzipationsgesetzgebung insbesondere in den deutschsprachigen Ländern, verstanden sich im Verlauf des Jahrhunderts immer mehr zentral- und westeuropäische Jüdinnen und Juden als überzeugte Patrioten.¹⁸⁸ Befördert wurde die Tendenz zur Identifikation mit den bestehenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen durch die kapitalistische Entwicklung, die die allmähliche Entstehung einer jüdischen Mittelschicht bzw. Bourgeoisie ermöglichte – die jüdische Bevölkerung verließ die Ghettos und Dörfer und wanderte sukzessive in die Städte ein; viele Juden strömten in die Universitäten, sodass deren hohe Präsenz zur Formation einer eigenen Sozialkategorie, der «Jüdischen Intelligenz», führte.¹⁸⁹

«An upper and middle bourgeoisie formed in the cities and took a larger share of business, trade, industry and banking. As this 'Jewish middle class' grew richer, and as civil and political restrictions on it were lifted (between 1869 and 1871 in Germany), it set itself only one goal: to be socially and culturally assimilated into the German nation.»¹⁹⁰

Die Öffnung der westlichen Gesellschaft bewirkte, dass innerhalb breiter Kreise der jüdischen Bevölkerung die Aneignung einer nationalen Kulturidentität in dem jeweiligen Land das traditionelle jüdische Identitätsverständnis sukzessive zu überformen begann.

Für jene Jüdinnen und Juden, die die Konversion zum Christentum verweigerten, doch zugleich anpassungsbereit waren und ihr Judentum in eine Form bringen wollten, die dem Aufklärungsgeist bzw. der neuen Nationalstaatenordnung entsprechen und anzeigen sollte, dass man dem jeweils zugehörigen Staat unbedingt loyal untergeben ist, bestand der folgerichtige Schritt darin, das Judentum aus einem *Volk* bzw. einer *nationalen* Gemeinschaft in eine *konfessionelle* Religion zu verwandeln. «Der Eintritt in die universale Gesellschaft ging oftmals mit der Aufgabe (...) partikulärer jüdischer Identitäten einher. (...) Für die Teilhabe an der europäischen Gesellschaft mussten die Juden das vorher den gesamten Lebensalltag bestimmende Judentum zu einer nur den privaten Bereich betreffenden Konfession

¹⁸⁶ Aufgrund ihrer Blindheit und der ausgesprochenen Intoleranz gegenüber allem, was sich in ihre Totalität nicht integrieren lässt - so formulieren es Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* (1944) - enthält ein und derselbe Aufklärungsprozess in sich zugleich den Keim zum Rückschritt.

¹⁸⁷ Meyer (1989), 156.

¹⁸⁸ Vgl. Löwy (2017), 36.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 32.

¹⁹⁰ Ebd., 29.

umgestalten.»¹⁹¹ Es wird deutlich, wie aufnahmebereit man von jüdischer Seite v.a. in Deutschland für die Aufklärung war, die in Form der Haskala und zusammen mit dem Emanzipationsprozess ihre Wirkung in der «Denominationalisierung» des Judentums erfolgreich entfalten sollte. «In Germany, the Haskala actually did succeed in ‚enlightning‘, modernizing, rationalizing and ‚Germanizing‘ the Jewish religion.»¹⁹²

Diesen tiefgreifenden, umfassenden Prozess der Verwandlung des Judentums in eine «Aufklärungsreligion» (Meyers) läutete eine Erklärung des Pariser Sanhedrin im Jahr 1806 ein: Wie es schon Moses Mendelssohn (1729-1786) verlangt hatte, urteilte dieser, dass die unbedingte Loyalität der Jüdinnen und Juden zu den Staatsgesetzen dadurch angezeigt werde, dass die «Kahal» (die jüdische Gemeinde) keine autonome Rechtsprechung mehr inne habe, entsprechend auch die Rabbinen ihren Status als rechtliche Autoritäten verlieren und so etwas wie Prediger werden sollten. Die Tora sei also nicht mehr offenbartes Staats- sondern nur noch Zeremonialgesetz, das Judentum entsprechend keine National-entität innerhalb des Staates sondern nur noch eine von mehreren Religionen – gemäß der nun strikt eingeforderten Trennung von Staat und Religion bzw. von öffentlicher und privater Sphäre. Dies war die Geburtsstunde des Reformjudentums.¹⁹³

a. Reformjüdische Anpassung des Messianismus

Bis zur Moderne waren sich die verschiedenen Stimmen des rabbinischen Judentums einig in der Überzeugung, dass der «Messias ein von der Geschichte der Völker unabhängiger jüdischer Messias sein werde».¹⁹⁴ Dieser Glaube änderte sich mit der modernen Anpassung des Judentums an die nationalstaatliche Ordnung, da nun der Messias in die geschichtliche Jetztzeit hineingezogen und mit dem Glauben an die heilstiftende und befreiende Wirkung der Französischen Revolution bzw. der Idee des modernen Nationalstaates, der Schluss machen sollte mit der alten aristokratischen Willkür bzw. der feudalen Segregation, kurzgeschlossen wurde. Indem sich das Reformjudentum im Zuge der Öffnung der Gesellschaft des nationalen Charakters der jüdischen Religion entäußert hatte, zog es gleichsam die assimilatorische Konsequenz, die Tradition des Messianismus gänzlich den modern-nationalen Bedingungen anzuschmiegen: Die Landtheologie wurde aus dem

¹⁹¹ Michael Brenner (2008), *Kleine jüdische Geschichte*, 186.

¹⁹² Ebd., 44.

¹⁹³ Es kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher darauf eingegangen werden, dass in Reaktion auf die Moderne eine Reihe von jüdischen Strömungen im 19. Jahrhundert entstanden, die auf die Herausforderungen der modernen Gesellschaft unterschiedliche Antworten gaben: Neben dem Reform- bzw. dem liberalen Judentum gehören zu diesen insbesondere das konservative Judentum und die Neo-Orthodoxie. Siehe dazu ausführlicher: Brenner (2008), 178-201 sowie Meyer (1989), 151-164.

¹⁹⁴ Voigts (1994), 72.

Glauben herausgestrichen, d.h. jeglicher traditionelle Bezug im Gebet zu Zion und damit auch zum Messias, da man sich im Selbstverständnis ja nicht mehr im Exil befand und keine Erlösungsvorstellungen von einer grundlegend veränderten Welt hegte. Die staatsbürgerliche Gleichstellung in dem jeweiligen Land, in dem man ansässig war, würde, wenn auch noch unentwickelt, den Anbruch der Erfüllung der traditionellen messianischen Hoffnungen anzeigen.

«Für viele und gerade die führenden Köpfe innerhalb des Judentums war die Staats- und Gesellschaftsform, die sich nun herauszubilden schien, eine moderne Form des ersehnten messianischen Reiches. In den demokratischen Tendenzen erkannten sie den Geist des mosaischen Staates mit seiner gesetzlichen Freiheit und Gleichheit.»¹⁹⁵

In diesem Sinne leitete auch der liberale Rabbi Ludwig Philippson (1811-1889) die moderne freiheitliche Staatsverfassung von der Besonderheit des mosaischen Bundesschlusses ab. «Der moderne Nationalstaat erscheint hier als Abwandlung des vorexilischen israelitischen Staatsprinzips.»¹⁹⁶

Als der französisch-jüdische Historiker Joseph Salvador (1796-1873) versuchte, in seiner 1828 erschienen *Geschichte der Mosaischen Institutionen* in einer ähnlichen Stoßrichtung nachzuweisen, dass das alte Staatswesen der Hebräer keine Theokratie, sondern eine Republik gewesen sei und dass sich die mosaische Gesetzgebung - ganz im Sinne Rousseaus - den Zielen der Freiheit, Gleichheit und Einheit verschrieben habe, tat er das einerseits den Zeichen der Zeit entsprechend mit der Absicht einer messianischen Untermauerung der modernen demokratischen Gesellschaft, andererseits jedoch mit einem neuen Einschlag, insofern er mit diesem Gedanken nicht mehr die Anpassung an den französischen oder deutschen Nationalstaat verband, sondern den *nationaljüdischen Aufbruch*, die *Rückkehr nach Zion*.¹⁹⁷ Mit Blick auf Hess und die Transformation des jüdischen Messianismus zeigt sich bei Salvador insofern eine interessante, frühe Vorwegnahme der modernen Romantisierung und Affirmation des Nationaljudentums.

Neben dem assimilatorischen, staatsbürgerlichen Patriotismus des Reformjudentums repräsentiert Salvador hier die zweite große, innerjüdisch-politische Neuausrichtung, die das neue Heilsversprechen der modernen Gesellschaft angestoßen hatte: Der geschichtsphilosophisch aufgeladene, romantisierte Begriff des Nationalstaats ließ im 19. Jahrhundert auch das jüdische Nationalbewusstsein und damit einhergehend die Idee der Errichtung einer eigenen jüdischen Heimstätte aufflammen. Das jüdische Volk hatte endgültig wieder die Bühne der Weltgeschichte betreten.

¹⁹⁵ Ebd., 85.

¹⁹⁶ Voigts (1994), 73.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 41/ 72f.

b. Zionismus

Die unmittelbare Vorgeschichte der modernen, nationaljüdischen Bewegung kann in der Wiederbelebung religiös motivierter, aktiv-messianischer Initiativen insbesondere in osteuropäischen, jüdischen Siedlungsgebieten in den ersten beiden Dritteln des 19. Jahrhunderts erblickt werden. Deren Aufforderung zur Rückkehr nach Zion stand noch unter dezidiert traditionell-messianischen Vorzeichen, auch wenn ihre Rückkehrhoffnungen durch die politischen Umwälzungen im Zuge der modernen Nationalbewegungen genährt wurden. Von diesen Initiativen ist nichtsdestotrotz die säkulare, soziale und politische Nationalideologie des *Zionismus* für die Konstituierung eines unabhängigen jüdischen Staates abzuheben, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstand und die aktiv-messianischen Bewegungen ablöste, als diese wieder versandeten.

Es bleibt aber mit Benny Morris festzuhalten, dass der Zionismus ohne die messianische Tradition nicht begriffen werden kann: «Zionism (...) was rooted in age-old millenarian impulses and values of Jewish religious tradition and in the flourishing nationalist ideologies of nineteenth-century Europe.»¹⁹⁸ Die traditionelle eschatologische Ausrichtung auf Jerusalem wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Interpretationsfolie der modernen Nationalideologie säkularisiert, ohne dabei das messianische Feuer zu löschen, das der Gedanke an Zion in vielen jüdischen Herzen weiterhin entfachte.

«Ever since the Jews' exile from the land at the start of the first millenium A.D., the idea or vision of a return had been closely bound up with the cosmic, messianic theme of collective redemption and salvation. The religious energy generated by this idea over the centuries was transmuted during the decades of Zionist fulfillment into that potent political force which swept all before it and ultimately forged a state (...). There is no understanding Zionist behavior in Palestine or the development of the Arab-Zionist conflict without comprehending the messianic roots and European background and propellants of Zionism' emergence.»¹⁹⁹

Mit dem «europäischen Hintergrund» spricht Morris einen zentralen Faktor für die Entstehung des Zionismus an, insofern dieser wesentlich auch als Reaktion auf eine gesellschaftliche Entwicklung in Europa zu begreifen ist. Während in den ersten beiden Dritteln des 19. Jahrhunderts der *Antisemitismus* überwiegend latent im Hintergrund schwebte und es Jüdinnen und Juden entsprechend besser möglich war, am öffentlichen Leben teilzunehmen, so kommt dieser im Übergang zum letzten Drittel wieder verschärft zum Ausbruch: Sei es in Form der russischen Pogrome zwischen 1881 und 1884 oder in Gestalt des Antisemitismusstreits in Deutschland im Jahre 1879. Insbesondere die russischen Pogrome hatten eine dramatische Auswirkung auf das osteuropäische Judentum: Es löste

¹⁹⁸ Benny Morris (2001), *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab conflict 1881-2001*, 14.

¹⁹⁹ Ebd.

eine große, unorganisierte Welle der Emigration aus, wobei sich ein kleiner Teil dafür entschied, nach Palästina auszuwandern. In dieser Zeit entstanden die Geheimen Gesellschaften der «Hovevei Zion» (zu dt. «Liebhaber Zions»), die sich 1887 zu der Bewegung «Hibbat Zion» (zu dt. «Liebe Zions») unter der Führung des polnisch-russischen Arztes Leo Pinsker (1821-1891) mit dem Ziel der Besiedelung Palästinas zusammenschlossen. Pinskers *Auto-Emancipation* (1882) gilt als eine Art «Gründungs-charta» der Bewegung, in der die Konstitution eines souveränen jüdischen Gemeinwesens als eine alternativlose Notwendigkeit in Reaktion auf den unauslöschbaren Antisemitismus begriffen wird. Diese frühe, osteuropäische Form des Zionismus ist als «praktischer Zionismus» bekannt, da hier die Besiedelung des Landes auch ohne vorherige politische Zusicherungen der Großmächte propagiert wurde.

«All in all, the movement succeeded in dispatching to Zion in the so-called First Aliyah ("ascension", or wave of immigration to Palestine), between 1881 and 1903, twenty to thirty thousand people, many of whom eventually returned to Russia or headed for the West. They set up nearly two dozen settlements. And, helped by major Western Jewish philanthropists, the movement managed to purchase, by 1890, about 100,000 dunams of Palestina land, and about 200,000 by 1900.»²⁰⁰

In Westeuropa wurde man auf breiterer Basis für den Zionismus erst einige Jahre später empfänglich: Im Jahre 1894 löste in Frankreich die Dreyfus-Affäre, in der ein französisch-jüdischer Offizier (fälschlich) des Verrats bezichtigt wurde, eine Welle des Antisemitismus aus – viele Jüdinnen und Juden, darunter auch der säkulare, kosmopolitische Intellektuelle Theodor Herzl (1860-1904), waren entsetzt, dass so etwas in der Bastion der westeuropäischen liberalen Demokratie möglich war. Herzl entwickelte die Überzeugung, dass der «Lösung der Judenfrage» nicht anders beizukommen wäre, also durch Gründung eines eigenen jüdischen Staates. Jedoch ging er einen anderen Weg als die «Hibbat Zion», da er von der Notwendigkeit ausging, dass dem jüdischen Volk auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen erst eine Garantie bzw. die Unterstützung von einflussreichen, mächtigen Staaten zugesichert werden sollte, bevor man sich ansiedelt.²⁰¹ Zudem wollte er vorab einen finanzstarken, philanthropischen «jüdischen Nationalfond» für den Kauf von Land gründen sowie sich mit einem Plan für die Gestaltung großflächiger Siedlungen vorbereiten. Diese Herangehensweise, deren zugrundeliegenden Ideen sich nach Benny Morris bereits bei den Vorläufern Hirsch Kalischer (1795-1874), Judah Alkalai (1798-1878) und Moses Hess (1812-1875) vorgezeichnet finden, wurde 1897 auf dem ersten Zionistenkongress in Basel

²⁰⁰ Ebd., 19.

²⁰¹ Es stand für Herzl keineswegs fest, dass man sich in Palästina ansiedeln sollte – eine Weile optierte er etwa für ein jüdisches Territorium in Uganda. Die zionistische Bewegung selbst spaltete sich bald in zwei Fraktionen: in eine «territorialistische» Minderheit, die jedes Territorium für die Gründung eines jüdischen Gemeinwesens akzeptiert hätten, und in die Fraktion der «Zionisten von Zion», die ausschließlich Palästina befürworteten. Vgl. ebd., 24.

abgesegnet und als «politischer Zionismus» bekannt.²⁰² Es war die Geburtsstunde des Zionismus als ernstzunehmende politische Bewegung und internationale Kraft.²⁰³ «Herzl regarded Zionism's triumph as inevitable, not only because life in Europe was ever more untenable for the Jews, but also because it was in Europe's interest to be rid of the Jews and relieved of anti-Semitism.»²⁰⁴ Herzl hatte, anders als Pinsker, den Optimismus, dass der liberale Westen bei der jüdischen Wiedergeburt behilflich sein werde, da dies auch in dessen vernünftigen Eigeninteresse liegen würde.

Nach Arthur Hertzberg besteht - bei aller Differenz - eine Gemeinsamkeit zwischen Herzls politischem Zionismus und dem Reformjudentum in der «messianischen» Antwort auf die Emanzipation: «To step outside his past into a really new age in which that past is essentially irrelevant to him.»²⁰⁵ Beide vollzogen einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit und waren bestrebt, im Zeichen des liberalen Nationalismus das jüdische Volk zu «normalisieren» – auch wenn Herzl freilich ein Erzfeind der Reform sein musste, da seine Vorstellung von «Normalisierung» auf die Wiedervereinigung als eigenständiges Volk, eine Nation unter Nationen, abzielte, für das die Assimilation eine Unmöglichkeit darstellt und das seinen «unnatürlichen» Zustand der Landlosigkeit überwinden muss.²⁰⁶

Der Zionismus war von Anfang an eine inhomogene Bewegung: Herzl hob sich nicht nur von seinem pessimistischeren Vorgänger Pinsker ab, sondern galt mit seiner «messianischen» Antwort auf die Emanzipation ebenso zu seiner Zeit innerhalb der jungen zionistischen Bewegung keineswegs als unumstritten. So wurde nach Hertzberg auch eine «defensive» bzw. «traditionalistische» Spielart des Zionismus vertreten, derzufolge das jüdische Volk zwar eine säkulare, moderne Nationalität darstellt, das aber in einer Kontinuität zu seiner Vergangenheit steht und eine Priorität daraus machen sollte, sein spirituell-kulturelles Erbe ins Leben zu integrieren. Diese zionistische Richtung ist mit dem Namen Ahad Ha'am (1856-1927), dem größten Konkurrenten Herzls, untrennbar verbunden und wird auch als «Kulturzionismus» bezeichnet. Obwohl ebenfalls durch den Antisemitismus zum Zionismus hingeführt, wollte Ha'am diesen nicht nur als negative Notwendigkeit verstanden wissen. Daher bezeichnete er als das «reale» zionistische Problem das Überleben des «jüdischen Geistes» bzw. der jüdischen Kultur in der modernen Welt, gegen die er, im Unterschied zu Herzl, ein tiefes Misstrauen hegte.²⁰⁷ Als vordergründige Aufgabe der jüdischen Nation betrachtete Ha'am eine der Staatsgründung vorherzuehende Reformulierung und Aktualisierung der geistigen Traditionen des Judentums, d.h. eine Art Erziehung der Nationalbewegung für die Entwicklung einer «richtigen», d.h. «geistigen» Einstellung und

²⁰² Vgl. ebd., 23

²⁰³ Vgl. ebd., 20

²⁰⁴ Ebd., 21.

²⁰⁵ Arthur Hertzberg (1997), *The Zionist Idea*, 29.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 49.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 51f.

entsprechender Werte – eine «Vorbereitung der Herzen». Ha'am war davon überzeugt, dass ein jüdischer Staat nicht einfach «normal», also so wie jeder andere sein könne bzw. solle – wenn dieser nicht in seiner besonderen Nationalkultur wurzele, würde er, so wie alle anderen Staaten, letztlich von Macht korrumpiert werden.²⁰⁸

Ha'am war anders als Herzl von einer tieferen, metaphysischen Bedeutung der «Auserwähltheit» bzw. der «Einzigartigkeit» des jüdischen Volkes in der Menschheitsgeschichte überzeugt, und führte den Antisemitismus und das Leid des jüdischen Volkes auf die Tatsache zurück, dass dieses der bestehenden politischen Ordnung essentiell fremd ist. Die Bedingung für die Überwindung dieses «schlechten» Bestehenden ist nach ihm an die Gründung eines «spirituellen Zentrums» in Zion durch eine geistige, jüdische Elite gebunden – die dadurch vorbereitete messianische Zeit werde jedoch erst in einer fernen Zukunft realisierbar sein. «The messianic age is still far off, hidden in the infinite mists of the future, and it will come only when the world as whole will be prepared to bow to the values first conceived in Zion, as re-interpreted by the descendants of the prophets.»²⁰⁹

Nach Hertzberg ist letztlich der Grund für den Erfolg Herzls in der zionistischen Bewegung auf dessen realistische Durchsetzungsstrategie zurückzuführen, die auf die aktuellen Gegebenheiten eine unmittelbar-praktische, systematische Antwort zu geben versprach. Diplomatie und Selbstbewaffnung begriff er als opportune Mittel sowie als Notwendigkeit der Geschichte zum Zwecke jüdischer Selberhaltung; dies schien auch vielen Anhängern der Bewegung das Gebot der Stunde zu sein.²¹⁰

Schließlich ist noch die Frage zu stellen, wie die Präsenz messianischer Motive und Themen im Zionismus, trotz dessen übergreifender säkular-politischer Grundausrichtung, gedeutet werden kann. Es wurde bereits erwähnt, dass es in der zionistischen Bewegung auch eine an die Vergangenheit anknüpfende «defensiv-traditionalistische» Richtung gab; gerade in dieser konnte der Zionismus als eine moderne Fortführung der jüdischen Tradition des *aktiven* Messianismus begriffen werden, der aus ihrer Sicht die «nationale, soziale und historische Basis» des jüdischen Messianismus in seiner «konkreten, historischen Form» repräsentiere. Zugleich beschränkte sich nicht nur auf diese Richtung die Neigung, für ideologische Zwecke traditionell-messianische Motive aufzugreifen, wie das «Land Israel als die Sammlung der Exilierten» oder auch die in der Bibel vorfindbare Gleichsetzung des Messias mit dem Volk.²¹¹ Es handelt sich um Motive, die vor dem Hintergrund der säkularisierten und emanzipierten Vorstellungswelt von verschiedenen Zionisten umfunktionalisiert wurden, insbesondere die Idee der Rückkehr in das «Land der Erzväter», um in diesem wieder in Sicherheit,

²⁰⁸ Vgl. ebd. 55.

²⁰⁹ Ebd., 56.

²¹⁰ Vgl. ebd. 81.

²¹¹ Ernst L. Ehrlich (2009), *Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt*, 168.

Gerechtigkeit und Frieden leben zu können. «Was das prophetische Israel als moralische Forderungen aufgestellt hatte, Gleichheit vor dem Gesetz, universaler Friede, menschlicher Fortschritt etc., das waren moderne Elemente aus biblischer und nachbiblischer Tradition, die nur säkularisiert zu werden brauchten.»²¹² Dieses Aufgreifen von messianischen Motiven stellte nach Myers in erster Linie eine rhetorische Strategie dar, um jüdische Gläubige von der nationaljüdischen Sache zu überzeugen:

«Even though Zionists occasionally utilize messianic language and concepts, their rejection of the theocentric worldview is paramount here. They often identify Zionist goals with traditional messianic expectations such as the Ingathering of the Exiles, the centrality of Jerusalem (...). The use of messianic language by secular Zionists, though, must be regarded as a tactic designed to show that Zionism and messianism are not opposed to, but are compatible with one another – or else that Zionism has continued and renewed, not replaced, traditional messianic beliefs. In short, it is a strategy for minimizing the radical break with tradition. On the other hand, the secular outlook denies God's influence – however minimal – on history and leaves humanity to its own resources.»²¹³

Zwar haben sich aus Sicht des dominant-passiven, jüdischen Messianismus sowohl traditionelle, aktiv-messianische Bewegungen, die zur Rückkehr nach Zion aufrufen, als auch der säkulare Zionismus, durch ihre politische, selbstgewählte Initiative zur nationalen Restauration, des Bruchs des talmudischen Vier-Schwurs, d.h. des illegitimen Versuchs, das «Ende herbeizuzwingen», schuldig gemacht.²¹⁴ Der Zionismus brach jedoch darüber hinaus das Verbot der «Auspinselung» der post-exilischen Ära, also der Setzung des Inhalts des erlösten Zustands – diese Setzung könne aus Sicht sowohl des aktiven als auch des passiven Messianismus nur Gott vorbehalten sein, während die Zionisten auch die Setzung dieser Domäne der menschlichen Schöpfungskraft überließen.²¹⁵ Indem der Zionismus den Menschen an die Stelle Gottes setzt, reißt er Gott aus dem intrinsisch zusammengehörigen, unauflösbaren Erlösungs-Zusammenhang von «Land», Volk und Gott, wodurch er seinen Bruch zur Tradition besiegelte.

Diese zentrale Ausrichtung auf eine politische (Er-)Lösung durch Gründung einer jüdischen Heimstätte, die ausschließlich in menschlicher Hand liegt, hebt ihn letztlich entscheidend vom traditionellen Messianismus - auch vom aktiven - ab.²¹⁶

²¹² Ebd., 168f.

²¹³ Myers (1991) 7f.

²¹⁴ Das Unternehmen dieses illegitimen Rückkehrversuchs für sich genommen positioniert den Zionismus also durchaus noch in eine, gewisserweise «häretische», messianische Tradition.

²¹⁵ Vgl. ebd., 5.

²¹⁶ Darauf weist neben Myers (1991) und Scholem (1970) auch Eli Lederhendler (1991) in seiner Analyse der frühen zionistischen Bewegungen in Osteuropa hin.

5 Moses Hess – zwischen Emanzipation und Messianismus

Es wurde bereits thematisiert, dass Hess in seinen jungen Jahren insbesondere durch die Immanenzphilosophie Spinozas einen neuen Zugang zur Religion für sich freilegte. Er interessierte sich jedoch lange Zeit weniger für politische Fragen – die Revolution in Frankreich im Jahr 1830 und die politische Entwicklung der französischen Verhältnisse wurden von ihm zunächst mit wenig Interesse zu Kenntnis genommen. Doch ab 1835 wendete er sich mit steigendem Interesse der sozialen Frage zu: Soziale Themen wie Armut und soziale Ungleichheit beschäftigten ihn und bewegten ihn dazu, eine fortschreitende «Anpassung der religiösen Heilserwartung an sozialreformerische Zielstellungen» vorzunehmen.²¹⁷ In diesem Prozess der Säkularisierung seiner Erlösungsvorstellungen übte neben Spinoza auch Rousseau einen zentralen Einfluss aus.²¹⁸

«In Spinoza und Rousseau fand Heß auch die gedanklichen Elemente, die ihm erlaubten, den Begriff der religiösen Harmonisierung in den der sozialen umzuwandeln. Spinoza ermöglichte es ihm (...) die von der Religion in das Jenseits verlegte Harmonisierung in das Diesseits zu verlagern. Und Rousseau gab ihm den Ausgangspunkt für ein neues gesellschaftliches Ideal, als dessen Wirklichkeit er eine auf dem Prinzip der sozialen Gleichheit beruhende Gesellschaft ansah.»²¹⁹

Ab 1835 ging es Hess, entsprechend seiner neuen sozialreformerischen Interessen, zunehmend um die Frage nach der Möglichkeit der grundlegenden, sozialen Veränderung der Gesellschaft. «Erwägungen über die Französische Revolution führten Hess zu der Schlußfolgerung, daß sie nicht mit Napoleon beendet sei.»²²⁰ Immer noch bestehe der Erbadel, als Sinnbild für die bestehende Ungerechtigkeit, und sein «Schützling und Verbündeter, der alte Thron» - das «Aristokratengift» -, fort.²²¹ Hess notierte dazu in seinem Tagebuch: «Ich meine nicht bloß die Adelsaristokratie, sondern hauptsächlich die *Geldaristokratie*. Ich meine jede Herrschaft, die nicht auf persönlichem Verdienst gegründet ist, sondern sich auf das blinde Glück, auf das Vorrecht der *Geburt* beruft. Kurz, ich meine *jedes* sogenannte *historische* Recht.»²²²

Er begann seine, aus unterschiedlichen Einflüssen zusammengesetzten, sozialreformerischen Vorstellungen mit einem geschichtsphilosophischen Schema, einer Einteilung der Geschichte

²¹⁷ Mönke (1961), XV.

²¹⁸ Jean Paul und Heinrich Heine sollten ebenfalls als einflussreiche Quellen erwähnt werden.

²¹⁹ Ebd., XVI.

²²⁰ Silberner (1966), 29.

²²¹ Ebd.

²²² Zit. nach Silberner (1966), 29.

in bestimmte, aufeinander aufbauende Perioden zu verknüpfen. Dies mündete schließlich in die 1835 einsetzende Abfassung seiner Erstlingsschrift ein: *Die Heilige Geschichte der Menschheit*, die er 1837 vollendete.

Um den Grundgedanken des Werkes zu rekapitulieren: Grundlegend ist Hess' Überzeugung von einem «göttlichen Plan in der Geschichte», d.h. einer spiritualisierten, teleologischen Strukturierung der menschlichen Geschichte, in der ein *immanenter* Gott wirkt und die als ein Heilsgeschehen ausgerichtet ist auf die Vereinigung von Mensch und Gott. «Die Gottheit haust zugleich im Weltall und in jeder Menschenseele.»²²³ Bezeugt wird damit der tiefgehende Einfluss Spinozas, als dessen «Jünger» er sich nicht zufällig bereits im Untertitel vorstellt – Spinozas *Ethik* sei das «letzte Buch der Bücher», das als Grundlage aller Forschungen dienen müsse.²²⁴ Zugleich fußt sein Konzept auf dem Glauben an die menschliche Fähigkeit, «sich um sein eigenes irdisches Glück erfolgreich zu bemühen» sowie «den göttlichen Heilsplan (...) aufzudecken, nutzbar zu machen und damit seine Verwirklichung zu beschleunigen».²²⁵

Sein Interesse besteht darin, auf Basis der *Einsicht* in die *Geschichte* die zukünftige Weiterentwicklung der *Gesellschaft* vorhersehen zu können – dieser Logik folgend zerfällt sein Werk in zwei Abteilungen: «Die Vergangenheit als Grund dessen, was geschehen wird» und «Die Zukunft als Folge dessen, was geschehen ist». Man hat sich nicht einfach mit dem Studium von Vergangenheit und Gegenwart als Selbstzweck zu begnügen, sondern soll daraus produktiv *Gesetze* ableiten, deren Kenntnis es ermöglicht, die künftige Entwicklung bestimmen zu können, die die sozialen Krisen der Gegenwart überwinden werde. Durch diese Gesetze meint Hess gleichermaßen wissen zu können, was im ewigen Plane der *Vorsehung* liegt. «Das Gesetz ist der Wille Gottes. (...) Weil in der Geschichte der Wille Gottes zum Ausdruck kommt, ist sie *heilig*.»²²⁶ Diese Entwicklungsgesetze als «Wille Gottes» laufen darauf hinaus, die Grundlagen des *Gottesreiches* darzustellen.

²²³ Na'aman (1982), 45.

²²⁴ Vgl. Silberner (1966), 31.

²²⁵ Ebd., 37 und Na'aman (1982), 56.

²²⁶ Mönke (1961), XVII.

I) Heilige Geschichte der Menschheit (1837)

a. Der geschichtliche Offenbarungs-Prozess

Hess interpretiert in seinem Werk das christliche Trinitäts-konzept zu einem pantheistischen, dreistufigen geschichtlichen «Offenbarungs»-Prozess um: «Drei verschiedene Arten, Gott zu erkennen, entfalten sich in drei verschiedenen Hauptperioden der Weltgeschichte, in denen die drei Personen der Trinität sich nacheinander den Menschen offenbaren.»²²⁷ Diese drei «Offenbarungs»-Perioden, von der Antike («Gott-vater»), über das Mittelalter («Gott-sohn») bis in die Neuzeit («Gott-heiliger-Geist»), stellen also zugleich drei Stufen der Welt- und Gotteserkenntnis dar – jede Erkenntnis entspricht der Erkenntnis der «ewigen Gesetze», bzw. «Wahrheit» und damit der «Offenbarung des Willen Gottes». Der schrittweise Erkenntnisprozess läuft darauf hinaus, dass das menschliche Leben, das so wie alles Leben «nach Vollkommenheit strebt», wieder zur ursprünglichen Einigung gelangt, und damit sich selbst als Modalität der einen Substanz - *deus sive natura* - begreift, die als Ursache zugleich in die Wirkung miteingeht.²²⁸ Die Einfügung in die göttliche Ordnung durch ihre Erkenntnis ist die wahre Bestimmung menschlicher *Freiheit*: «Des Menschen Freiheit besteht nicht in seiner Willkür, sondern im bewußten Gehorsam vor dem göttlichen Gesetze.»²²⁹ Die jeweils durch eine «Offenbarung» eingeläuteten Entwicklungsstufen werden von der zwischen Substanz und menschlichen Modi vermittelnden Instanz des «heiligen Geistes» miteinander verbunden – die menschliche Bewegung hin zur Einheit durch die immer höheren Formen der Erkenntnis in der Geschichte wird also verbürgt durch das schrittweise Zu-sich-selber-kommen des «Geistes».²³⁰

Der genealogische Schlüsselbegriff ist die «Verjüngung» der Geschichte, d.h. Erneuerungen durch Katastrophen, die so etwas wie Katalysatoren der Geistentwicklung darstellen. Die Perioden sind durch zeitweilige Trennung von Subjekt und Objekt, also durch jeweils eine Krise charakterisiert, an deren Ende eine erneute Wiedervereinigung und eine höhere Entwicklungsstufe steht. Gleichzeitig werden die chronologischen Stufen der menschlichen Erkenntnis bzw. Bewusstseinsentwicklung denen der gesellschaftlichen Entwicklung der sozialen Einrichtung parallelisiert: «Führe die Bewußtseinsentwicklung notwendig zum Einswerden mit Gott, so werde diesem höchsten Bewußtseinszustand auch ein höchster Gesellschaftszustand entsprechen, in dem die Harmonie unter den Menschen verwirklicht sei. Der inneren Harmonie werde nach außen die soziale Gleichheit entsprechen.»²³¹

²²⁷ Silberner (1966), 40.

²²⁸ Hess (1837), 223.

²²⁹ Ebd., 221f.

²³⁰ Seinem immanenzphilosophischen Denken getreu ist dieser «Geist» in einer strengen Gleichwertigkeit mit der Natur zu denken – die Höherentwicklung des «Geistes» entspricht der Höherentwicklung der Natur.

²³¹ Mönke (1961), XVII.

Die erste Periode stellt die des jüdischen «alten Bundes» dar, in der die Harmonie zwischen Mensch und Gott auf unbewusste Weise bereits geherrscht habe. Auch wenn sie noch unentfaltet ist, so räumt Hess damit dieser frühen Beziehung des jüdischen Volkes zu Gott eine große geschichtliche Bedeutung ein, nicht nur, weil sie den Monotheismus in die Welt und die «geistige Dimension» in das religiöse Bewusstsein eingeführt habe, sondern auch, weil die mosaische Gesetzgebung am Sinai eine *Vorwegnahme der kommenden sozialistischen Gesellschaft* darstelle, frei von Privateigentum bzw. Erbrecht und auch vom Gegensatz zwischen Religion und Politik.²³² «Hess bewundert den alten jüdischen Staat, in dem Religion und Politik, Kirche und Staat innig verschmolzen waren und in dem der Unterschied zwischen Pflichten gegen Gott und gegen Cäsar unbekannt war.»²³³ Er erblickt also gleichsam im alten «heiligen Volksstaat» eine unentwickelte Form seines gesellschaftlichen Ideals des *Staatsozialismus*, dessen Gesetze in der Verkündigung der Tora durch Moses vorgebildet worden seien – etwa in den Bestimmungen über das Jubeljahr, die im alten Israel auch zu einem regelmäßigen sozialen Ausgleich führen sollten.

«Denn im alten Bunde läuft Alles darauf hinaus, Einheit und Gleichheit im Volke zu schaffen und zu erhalten – einen Verband zu bilden, dessen inneres Wesen Einheit, oder Gott, kein Götze, dessen äußere Form Gleichheit, oder Freiheit, keine Art von Despotie, sei. Darum verteilte das Gesetz die Güter ursprünglich gleich unter das Volk und sorgte dafür, dass die Gleichheit, sofern es die Zeitumstände erlaubten, sich erhalte; ohne der vielen andern Gebote zu gedenken, die alle nur dieses Ziel, Einheit und Gleichheit, im Auge hatten.»²³⁴

Als diese erste Periode («Gott-vater»), die Idee der (erst nur gesetzten, noch unentwickelten) Gleichheit und Einheit in eine Krise geriet, wurde sie durch das Kommen Christi abgelöst. Entscheidend an dieser zweiten Periode des Christus, den Hess auf vielsagende Weise als «Messias» bezeichnet, ist, dass mit ihm der «Geist» die nationalen Schranken der Israeliten durchbrach und sich für die Menschheit zu öffnen begann. Der bei Christus bereits antizipierte «heilige Bund der Menschheit» bedurfte aber noch der Entwicklung, und als Entwicklungsbedingung war es notwendig, dass sich mit der von Christus entfremdeten christlichen Kirche die alte harmonische Einheit und Gleichheit auflöste und sich ein tiefer Gegensatz (von Geist und Materie) bzw. ein Konflikt zwischen Menschen eröffnete.²³⁵ Staat und Religion trennten sich voneinander ab und Ungleichheit verankerte sich durch das auf Egoismus gründende historische (Erb-)recht und Privateigentum.

²³² Vgl. Julius Schoeps (2013), «Moses Hess: Between Messianism and social utopia», 13.

²³³ Silberner (1966), 48.

²³⁴ Hess (1837), 235f.

²³⁵ Ebd., 238

Die Auflösung der wiederum in die Krise geratenen christlichen Kirche ging mit dem Auftreten des «Meisters», Spinoza, in der Neuzeit einher, der die abschließende, dritte Entwicklungsstufe einläutete und der als erster die Erlösungsaufgabe formulierte, die neue Lehre der inneren Harmonie von Gott und Welt ins Bewusstsein zu überführen und die «wahre christliche Religion der Menschheit» zu entfalten – durch das Werk einer diesmal nicht unbewussten, sondern bewussten *Tätigkeit*.

Neben Spinoza wurde insbesondere durch die Französische Revolution der Abschluss des Weltverjüngungsprozesses eingeläutet, der eine in der Gegenwart bereits real sich abzeichnende, begründet erwartbare Gestalt gewonnen hat. Frankreich ist es, das mit dieser Revolution endgültig eine neue Zeit geboren und Spinoza erst zu seinem Recht gebracht hat. «Mit der französischen Revolution, die (...) die Reise um die Welt gemacht hat, begann die dritte und letzte Entpuppung der Menschheit, deren Prozeß noch nicht vorüber ist.»²³⁶ Wir finden hier bereits einen Grundgedanken angelegt, auf den Hess später in unterschiedlichen Abwandlungen immer wieder zurückkommen sollte: Während die «Deutschen» als «Träger der religiösen Idee», die in Gestalt Luthers mit der Reformation eine Revolution des «Geistes» ausgelöst, die Krise der christlichen Kirche herbeigeführt und in die Philosophie hinübergeführt hätten, sind es die «Franzosen», die als «Träger der politischen Idee» mit der französischen Revolution den ausschlaggebenden Anstoß zur politischen Veränderung in den realen gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben haben – und auf eine revolutionäre Umgestaltung der Verhältnisse im Diesseits kommt es im Letzten an. Hess ist davon überzeugt, dass die Deutschen und Franzosen dazu bestimmt sind, eine historische (Schicksals-)Gemeinschaft zu bilden, «um die ursprüngliche Einheit von Politik und Religion des alten jüdischen Gottesreiches wiederherzustellen und einen echten Staat zu ermöglichen, denn der echte Staat ist das Postulat der nächsten Zukunft, die Wiederherstellung der Einheit von Politik und Religion».²³⁷ Resultat der Fusion von Deutschland und Frankreich zu diesem «Staat der Zukunft» stellt also ein «europäischer Volksstaat» dar, der in dieser Fusionierung den «Geist des alten Karolingerreichs» (in dem sie unter Karl dem Großen einst zusammengeschlossen waren) verwirklichen würde.

b. Staatssozialismus

Erscheint es im ersten Teil des Werkes noch so, dass die Gotteserkenntnis an einzelne Heroen (Jesus, Spinoza,..) gebunden ist, so macht Hess im zweiten Teil seines Werkes – u.a. mit Verweis auf die Französische Revolution – deutlich, dass die Geschichte vielmehr von der *Gesellschaft* als *Kollektiv* gemacht wird, umgekehrt ist die Gesellschaft aber auch zugleich

²³⁶ Ebd., 168.

²³⁷ Na'aman (1982), 80.

Zielpunkt des Weges des «Geistes» in der Geschichte. Es gilt nun: «Die erlösende Person verschwindet, anstelle des *Messias* tritt der *messianische Zustand*.»²³⁸ Hess führt im zweiten Teil das soziale Element ein: Die Erlösung im messianischen Zustand materialisiert sich in Freiheit als auch insbesondere in *Gleichheit*, im «*heiligen Bund*» bzw. «*heiligen Staat*», zu dem Mensch und Natur streben. Dieser erneuerte Bund hat den «alten Bund», den Gott einst mit den Israeliten geschlossen hat, und den «neuen Bund» des christlichen Zwischenreiches, in sich aufgehoben. Hess verkündigt die «Grundlage des vollkommenen heiligen Staates», die in höherer Form verwirklichte harmonische Einheit des «alten Bundes», also die Einheit von innerem und äußerem Leben, Geist und Leib, Freiheit und Gleichheit, Politik und Religion.²³⁹ «Er sei berufen, das Werk des heiligen Geistes zu verkünden. (...) Das Reich Gottes nahe mit mächtigen Schritten.»²⁴⁰

Da der Staat auf eine höhere Einheit strebe, könne er sich nicht mehr auf einer einzelnen Nationalität gründen und mache damit die Frage der Abstammung obsolet: Alle Menschen, die Juden ebenfalls, sollten in diesem Staat die gleichen Rechte erhalten, auch wenn er die jüdische Religion für ein überwundenes Stadium der Menschheitsgeschichte hält und, dem Zeitgeist der Aufklärung entsprechend, sich deren allmähliche innere Auflösung bzw. Verschmelzung in der überkonfessionellen *Staatsreligion* erhofft, die im Unterschied zur dogmatisch erstarrten christlichen Kirche Ausdruck der «Geistesfreiheit» ist – aus gutem Grund ist das Buch allen «*gottesfürchtigen Regierungen*» gewidmet.²⁴¹ Die *Vollkommenheit* dieses demokratischen Staates hängt also davon ab, dass er *selbst* zur *Weltreligion* bzw. zur allgemeinen *Menschheitsreligion* wird, die bei Hess durch ein «gereinigtes», also von aller Kirchlichkeit befreites Christentum bedingt wird.²⁴²

Nur durch den «heiligen Staat» als Inbegriff des gesellschaftlichen Zusammenschlusses verwirkliche sich eine Einheit, die die Vereinigung von Gott und Welt zum Ausdruck bringe und eine Gleichheit, durch die die wahre Freiheit des Menschen möglich werde – «Gleichheit und Freiheit werden neuerdings erstehen, dieses Mal als Resultat bewußter menschlicher Tätigkeit».²⁴³ Doch noch bevor sich dieser als Vollendung der dritten Periode durchsetzen kann, muss ein letzter Antagonismus ausgetragen werden: der zwischen dem Staat und der noch dem alten (christlich-kirchlichen) Prinzip des Individualismus bzw. des egoistischen Erbrechts aufsitzenden «Geldaristokratie», der sich erst im «heiligen Reich» auf natürliche Weise von selbst ausgleichen werde.²⁴⁴ In der Gegenwart habe die materialistische Mentalität, also der grobe Eigennutz und Egoismus der «Geldaristokratie» die Verhältnisse

²³⁸ Ebd., 56.

²³⁹ Hess (1837), 266.

²⁴⁰ Silberner (1966), 31.

²⁴¹ Vgl. ebd., 28f.; Kursivierung K.M.

²⁴² Vgl. Na'aman (1982), 46/49.

²⁴³ Mönke (1961), XVIII.

²⁴⁴ Vgl. Hess (1837), 331.

korruptiert: Aus Hess' emphatischer Kritik am materialistischen Egoismus, der sozialen Ungleichheit und der noch in Gegensätzen zerfallenen Gegenwartsgesellschaft, die ursächlich wären für die soziale Not, das Elend und Leid im Bestehenden, leitet er seine zentrale Forderung der Abschaffung des Eigentumsrechts und des Erbrechts ab, d.h. aller erworbenen Rechte. «Jeder soll den gleichen Start haben, was Besitz und Bildung betrifft. Klar ist, daß dem Staat in diesem Denken eine zentrale Rolle zukommt. Grundsätzlich ist Heß Staatssozialist.»²⁴⁵ Indem das Eigentum der Individuen nach deren Tode dem Staat als Universalerben anheimfällt, wird dieser «jedem Staatsgliede nach dessen Mündigkeit einen gleichmäßigen Teil aus seinem Schatz zuerkennen».²⁴⁶ Mit der Abschaffung des Erbrechts intrinsisch verbunden ist also die gleichmäßige Umverteilung der Güter unter dem Volk im Staate.

Der «reine Staat», das propagierte «Neue Jerusalem», solle «demokratisch», «etatistisch» und «sozialistisch» sein – «sozialistisch» also im Sinne der Aufhebung der Ungleichheit durch eine Zentralgewalt, die die Herrschaft des Volkes etabliert. Hess' «reiner Staat» vollzieht eine *soziale* Emanzipation, verwirklicht die Gleichheit in einer *sozialen Demokratie* und stellt sich damit gegen die Idee einer rein *politischen* Emanzipation in einem liberalen Rechtsstaat. Hess' sittliche Idee des Staates antizipiert einen gesellschaftlichen Stand,

«in dem es keine Kirche mehr geben [wird], der Staat wird umgewandelt, der Gesetzgeber wird dem Verwalter weichen, und die Gesetze werden allein der Förderung der Humanität und der Eintracht dienen. Die Frau wird emanzipiert und die Jugend durch eine staatliche Erziehung der Willkür der Eltern entzogen sein.»²⁴⁷

Schließlich werden es die Menschen in einem unbestimmbaren Endstadium generell nicht mehr nötig haben, sich äußeren Gesetzen zu unterwerfen, weil jeder das Gesetz tief verinnerlicht haben und der alte Autoritätsglaube durch «lichte Wissenschaft» ersetzt sein wird.²⁴⁸ Der Staat wird letztlich überflüssig sein, sich von selbst auflösen und die Menschen ohne jede Organisation leben, in dezentralisierten Gemeinden – die rein erotisch bestimmte Familie werde die einzige Bande zwischen den Menschen sein, die das harmonische Zusammenwirken garantiert.²⁴⁹ Hess erblickt am Horizont die Erreichung eines schrittweise zutage geförderten Zustands völliger, *sozialer Gleichheit*, in dem der Besitz aller Güter gemeinschaftlich sein werde – diese «Gütergemeinschaft» sei das «letzte Ziel des sozialen Lebens», durch das die Menschen aus ihrer Knechtschaft befreit und die Ausbeutung der Vielen durch die Wenigen endgültig beendet würde.²⁵⁰

²⁴⁵ Na'aman (1982), 74.

²⁴⁶ Silberner (1966), 44.

²⁴⁷ Mönke (1961), XVIII.

²⁴⁸ Hess (1837), 340.

²⁴⁹ Vgl. Na'aman (1982), 77.

²⁵⁰ Hess (1837), 249.

II) Der säkularisierte Messianismus des Frühwerks

Das Werk war kein sehr großer Erfolg zur Zeit seiner Veröffentlichung, es ließ sich kaum verkaufen – diese «eklektische Zusammenbringung von Spinozismus, Religion und Sozialismus» habe, so bemerkt Mönke lakonisch, «nicht geleistet», was sie sollte, «nämlich die Ableitung der künftigen sozialistischen Verhältnisse aus dem Gang der Geschichte».²⁵¹ Doch darf die Bedeutung dieser Schrift für ein Verständnis von Hess' Denken und nicht zuletzt auch seines Spätwerks keinesfalls unterschätzt werden. Hess hat in seinem Erstlingswerk seinen *eschatologischen Sozialismus* bzw. seinen *säkularisierten Messianismus* durch unterschiedliche Einflüsse bzw. zeitgenössische Diskurse in Form eines geschichtsphilosophisch-pantheistischen Heilsnarrativs grundgelegt, dessen Grundstruktur und Motive auch in Hess' späteren Werken, trotz aller Umpositionierungen und Neuausrichtungen im Laufe seines Lebens, präsent bleiben sollten. Insbesondere in seinem nationaljüdischen Spätwerk wird dieses Heilsnarrativ auf neue Weise zur Geltung kommen. 15 Jahre später bemerkte er auf nicht unaussagekräftige Weise, dass ihn «nichts so befriedigt, nichts auch so aus innerstem Drange hervorgegangen [ist] als dieser erste Versuch».²⁵²

Grundsätzlich stellt die *Heilige Geschichte* ein Sammelsurium von weiterverarbeiteten, zeitgenössischen sozialkritischen Schriften, sozialistischen Lehren und philosophischen Ideen dar, die Hess um die Mitte der 1830er insbesondere über «Menzels Literaturblatt» rezipierte. Mönke urteilt: «Alle sozialkritischen Elemente in Heß' Erstlingsschrift finden wir auch in dieser Zeitschrift».²⁵³ Hess selbst notierte in einem Manuskript in den 1830ern, er habe die Schrift mit der Bibel «in der einen» und Spinozas Ethik «in der anderen Hand» geschrieben.²⁵⁴ In seiner Eigendarstellung seien dies die einzigen beiden Inspirationsquellen für die Verfassung gewesen, doch kann angenommen werden, dass es neben Spinoza und der Bibel wohl auch andere Einflüsse gegeben hat, insbesondere jener der französischen Frühsozialisten, von denen die Motive der Saint-Simonisten hier besonders hervorgehoben werden sollen.²⁵⁵ Nachdem Hess im ersten Teil primär von der «Verjüngung» sprach, weist nach Na'aman der Umstand, dass im zweiten Teil eine Schwerpunktverschiebung auf den «Bund», die menschliche Gemeinschaft bzw. die Frage nach der Verfassung der künftigen

²⁵¹ Mönke (1961), XX.

²⁵² Zit. nach Silberner (1966), 54.

²⁵³ Mönke (1961), XIXf.

²⁵⁴ Vgl. Silberner (1966), 49.

²⁵⁵ Mönke zufolge liegt es auf der Hand, dass Hess über «Menzels Literaturblatt» u.a. mit Saint-Simons *Nouveau christianisme* (1825) als auch mit Lamennais' *Paroles d'un croyant* (1834) bekannt gemacht wurde.

Gesellschaft stattfindet, auf Hess' Auseinandersetzung mit der saint-simonistischen Idee der Theokratie hin, die sich auf dem Fundament eines «gereinigten» Christentums erhebt. Wie bei Saint-Simon schließt die in der zukünftigen Gesellschaft verwirklichte Einheit und Harmonie notwendig auch Motive wie etwa die Emanzipation der Frau oder die Abschaffung des Erbrechts in sich. Es geht Hess emphatisch, nicht zuletzt auch in Anschluss an Rousseau, um die Etablierung von *Gleichheit*, die er in einer *sozialen*, und nicht *liberalen* Demokratie am ehesten verwirklicht sieht – damit um die Errichtung einer sozialen Ordnung, die dem *Wesen* des Menschen entspricht: Hess' Philosophie kann nach Lademacher treffender als «sozialistische Anthropologie», als Weiterführung von Feuerbachs einflussreicher Anthropologie begriffen werden.²⁵⁶

Silberner bemerkt darüber hinaus, dass die «tief revolutionäre Tendenz» des Heinrich Heine den jungen Hess stark beeinflusst haben dürfte. «Seine feste Überzeugung, daß die soziale Frage wichtiger sei als die politische, sein pantheistisch gefärbter Sozialismus überhaupt, mußten Hess symptomatisch und wegweisend erscheinen.»²⁵⁷ Auch in Heines Schriften findet sich immer wiederkehrend die Verwerfung liberaler Doktrin bzw. der bürgerlichen Justemilieu-Politik, ein Hass gegen die «Geldaristokratie» bzw. reaktionär-restaurative Tendenzen sowie das Streben nach deutsch-französischer Freundschaft.

Hess' triadisches Geschichtskonzept scheint, neben Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* und Hegels Dialektik, stark vom französischen Geschichtsdenken, wie es sich besonders bei Saint-Simon niederschlägt, inspiriert zu sein: Durch *Einsicht* in den notwendigen Gang der Geschichte ist der Mensch imstande, in freier Aktivität den göttlichen Plan der «Vorsehung» zu realisieren; die Idee, aus der Vergangenheit auf die Zukunft schließen zu können, dürfte Hess also «durch die Schriften der Saint-Simonistischen Schule bekannt gewesen sein, von der er einmal sagt, sie sei in Deutschland nicht genug gewürdigt geworden».²⁵⁸

Aufschlussreich ist auch das Konzept des «Geistes», das im Zwischenspiel von menschlicher Einsicht und göttlicher «Vorsehung» die Vermittlungsinstanz darstellt. Aus der Erkenntnis der Geschichte heraus geht es letztlich darum, die Verhältnisse des Menschen dem Bewusstsein adäquat zu gestalten – entsprechend der Vorstellung, dass sich die sozialen Verhältnisse und der Bewusstseinsstand der Menschen in paralleler Abhängigkeit zueinander höherentwickeln (so wie Natur und Geist). Es handelt sich um die ersten Formulierungsversuche eines Gedankens, der insb. im Einfluss des Junghegelianismus der Folgejahre in ähnlicher Form zur Entfaltung gelangen sollte: die Umgestaltung der Gesellschaft kann nur erfolgen durch die freie und emanzipatorische *Tat* des sich selbst bewusst gewordenen «Geistes», gründend in der Einsicht des objektiven *Gesetzes* bzw. in Übereinstimmung mit der absoluten Ordnung des «göttlichen Plans».

²⁵⁶ Vgl. Horst Lademacher (1962), «Einleitung.» In: *Moses Hess. Ausgewählte Schriften*, 17f.

²⁵⁷ Silberner (1966), 55.

²⁵⁸ Ebd., 71.

Bei Hess tritt im Erstlingswerk das für den säkularisierten Messianismus konstitutive, dialektische Verhältnis zweier sich eigentlich ausschließender Gegensätze, die jedoch ineinander übergehen, zutage – auch wenn in der *Heiligen Geschichte* der Emanzipationsgedanke implizit relativiert und infrage gestellt wird. In dieser artikuliert Hess eine messianische Weltanschauung,

«die, aus einer geschichtlichen Sicht heraus, eine geschichtsgebundene Zukunft postulierte, also dem subjektiven emanzipatorischen Wollen prinzipiell keinen Platz einräumt. (...) Methodisch ist in dieser Sicht auch Platz für menschlichen Emanzipationswillen, aber nur sofern er sich bewußt oder unbewußt mit dem göttlichen Geschichtsplan deckt.»²⁵⁹

Der Idee nach ist es freilich auch bei Hess der Mensch, der seine Geschichte macht: Dieser will aber letztlich nur, was er auch *wollen soll* und *darf*, im Rahmen des göttlichen Heilsplans. Als Spinozist legt Hess seinem System einen immanenten Gottesbegriff zugrunde, durch den also das, was der Mensch als Teil Gottes tut, nichts anderes sein soll, als das Sich-selbst-wollen der Gottheit. Dem Menschen ist es «nur mit Hilfe des positiv geoffenbarten Geistes» - also nicht vereinzelt, sondern nur «im heiligen Bund» - möglich, emanzipatorisch zu handeln.²⁶⁰

a. *Stellung zum Judentum*

Hess war in den 1830ern davon überzeugt, dass das deistisch und pantheistisch gedeutete Christentum die eigentliche «Religion der Menschheit» und der «Liebe» darstelle, die es nur noch zu entfalten gelte. «Echte Freiheit» könne nur dadurch erreicht werden, dass «das Christentum seine Kirchlichkeit abstreift und damit zur Weltreligion wird, wodurch die Weiterexistenz des Judentums sich erübrigt: Das wäre ein messianischer Eingriff in das Weltgeschehen».²⁶¹

Der «Mosaismus» habe zwar der Menschheitsgeschichte einen großen Verdienst erwiesen, doch stelle die Observanz der Gesetze ohne Staat schon längst eine sinnlose Gedächtnisübung dar: Die jüdische Religion könne im Exil nicht mehr die Seele berühren – zugleich lehnte er aber die Konversion klar ab, da auch das gegenwärtige Christentum noch nicht die «wahre» Religion geworden sei.²⁶²

²⁵⁹ Na'aman (1982), 55.

²⁶⁰ Vgl. ebd., 67.

²⁶¹ Ebd., 46

²⁶² Vgl. Silberner (1966), 23.

Hess hat nicht eine unmittelbare Negation des Judentums im Sinn, vielmehr glaubt er an die Notwendigkeit von dessen dialektischer *Aufhebung*: Das Judentum hat unterzugehen und doch auf «höherer» Stufe, im «Menschenbund», fortzubestehen. Wieder wird «der *Alte Bund* der Juden zentral und damit das *alte Gesetz* seiner Verfassung. Das alte Gesetz kann gar nicht untergehen; es kann nur aufgehoben, aufbewahrt werden, bis es in neuer und höherer Form wiederersteht.»²⁶³ So wie die mosaische Gesetzgebung über das Jubeljahr den «wahren» Staatssozialismus in unentwickelter Form vorwegnimmt, so der «alte Bund» die Idee, dass sich «wahre» Gesellschaftlichkeit nur in der Vereinigung von Politik und Religion vollziehen kann – ihre endgültige Realisierung stehe seit der «Verjüngung» durch die Französische Revolution und dem Antritt der Herrschaft des «Heiligen Geistes» unmittelbar bevor.

Am Ende seines Werkes formuliert er eine unklare Hoffnung: In einem gewissen Sinne habe durch das zähe talmudische Studium die Konstitution des alten, «heiligen Volksstaats» in den «Gemütern der zerstreuten Glieder» doch bis heute fortgelebt, ihr altes Gesetz lebe in den Juden also wieder auf. Als Nachfahren dieses alten Volksstaates seien die Juden geradezu prädestiniert, an der Synthese von Politik und Religion, dem europäischen Volksstaat und damit auch an der Verwirklichung einer neuen Gottesidee mitzuarbeiten. Deshalb vermochten seine Feinde auch nicht, das jüdische Volk zu vernichten. Der «Geist» hat durch sie die Welt durchdrungen, und durch sie wird das alte Gesetz auch in bestimmter, erneuerter Gestalt wiederauferstehen.²⁶⁴

Nach Silberner stellt sich in Hess' Haltung gegenüber dem Judentum letztlich die Beurteilung als ausschlaggebend dar, dass in der Gegenwart der einstweilige Erhalt des Judentums durchaus erstrebenswert sei, er die jüdische Emanzipation demnach auch klar befürworte, wofür es jedoch einer wie auch immer gearteten, grundlegenden *Reform* bedürfe.²⁶⁵

Interessant ist, dass Hess im Jahre 1840 für eine kurze Zeit «nationaljüdisch fühlte», also Sympathien für das Nationaljudentum hegte; in einem Manuskript aus diesem Jahre schreibt er, dass man glaube, dass «einst die Polen und die Juden, nachdem sie ihren Beruf im Exil erfüllt hätten, wieder als selbständige Nationen auferstehen würden».²⁶⁶ Bei dieser «Wiederauferstehung» der Nation der Juden dachte Hess jedoch vorrangig an eine *geistige* «Wiedergeburt», die sie in dem Maße erfahren sollten, «als ihnen der Anschluß an das römisch-germanische Leben ermöglicht werde. Zur politischen Wiedergeburt fehlten den Juden die beiden ersten Attribute aller realen Existenz: der geographische Boden und die damit verwachsene gemeinsame Sprache.»²⁶⁷ Vergeblich sei die Angelegenheit der politischen Wiedergeburt, nicht zuletzt, weil es den Juden selbst an *Willen* dazu ermangele.

²⁶³ Ebd., 72.

²⁶⁴ Vgl. Hess (1837), 343f.

²⁶⁵ Vgl. Silberner (1966), 58.

²⁶⁶ Ebd., 62.

²⁶⁷ Ebd.

«Rückschauend läßt sich sagen, daß Hess seinen jüdischen Nationalsinn verdrängte, aber nicht, wie er glaubte, überwand.»²⁶⁸

Entscheidend blieb für Hess in der Frage der Religion aber jedenfalls der assimilatorische Standpunkt – d.h., es gehe für das Judentum, so wie letztlich alle historischen Religionen, darum, in die *Einheitsreligion der Menschheit* einzumünden.

b. Europäische Triarchie (1841) als Weiterführung

Hess verkehrte nach 1837, vermutlich nicht zuletzt angestoßen durch sein Philosophiestudium, in das er auf der Universität zu Bonn drei Semester bis 1839 inskribiert war, verstärkt in junghegelianischen Kreisen; doch sei er nach Mönke ungeachtet der Aufnahme philosophisch-idealistischer bzw. «Hegelscher und junghegelscher Gedankenelemente» kein Junghegelianer geworden, deren «atheistische» und «subjektivistische» Tendenzen er kritisierte.²⁶⁹

Nichtsdestotrotz schlug sich der Versuch der Junghegelianer, Hegels Philosophie zu radikalieren, als auch des Hegelianers August von Cieszkowski (1814-1894), praktische Konsequenzen aus dieser abzuleiten, in Hess' zweiter größeren Schrift, der *Europäischen Triarchie* von 1841, deutlich nieder. «Tatsächlich sind es mehr die saint-simonistische Schule in der *Heiligen Geschichte* und die Junghegelianer in der *Triarchie*, die ihn bestimmen.»²⁷⁰ Mönke beschreibt die *Triarchie* als «eine Kombination von Hegelianismus, Spinozismus, Junghegelianismus und sozialistischen Vorstellungen».²⁷¹ Hess selbst bemerkte in einem Zeitschriftenartikel, dass er in dem Buch den Versuch unternahme, «den Sozialismus auf geschichtsphilosophischem Wege und durch den Junghegelianismus in die Literatur einzuführen».²⁷² Und auch, wenn er sich selbst nicht als Junghegelianer begriff, so setzte er doch auf diese seine Hoffnungen für den Sozialismus: Durch seinen eigenen Anstoß sollte der Junghegelianismus den Sozialismus in sich aufnehmen, ihn konsequent durchdenken und schließlich in Deutschland in die *Tat* umsetzen.²⁷³

Hess entwickelt in dem Werk seine schon in der *Heiligen Geschichte* angedeutete «Philosophie der Tat» weiter – er weist selbst darauf hin, dass bereits in dieser «ein positiver

²⁶⁸ Ebd., 65.

²⁶⁹ Mönke (1961), XXV. Dies ist nach Mönke und Silberner gegen Auguste Cornu in seiner Schrift *Moses Hess et la gauche hégélienne* (1934) einzuwenden, in der dieser Hess sogar zu den Wortführern der Junghegelianer zählt.

²⁷⁰ Na'aman (1982), 96.

²⁷¹ Mönke (1961), XXVIII

²⁷² Zit. nach Silberner (1966), 74.

²⁷³ Vgl. ebd.

Übergang» aus der zweckfreien, kontemplativen deutschen Philosophie heraus zur *Tat* gemacht worden sei, gleichsam sich nach einer spinozistischen Form der Philosophie ausstreckend, «welche die Einheit von Denken und Tun ermöglicht». ²⁷⁴ Es geht Hess nun in der *Triarchie* emphatisch darum, das Hegelsche Ideal «des im Bewußtsein der Notwendigkeit frei *seienden* Menschen umzuwandeln in eine auf die Veränderung der Gesellschaft bezogene Lehre des frei *handelnden* Menschen» – quasi als eine spinozistisch-pantheistische Korrektur des Hegelschen Idealismus und seiner Fixierung auf den objektiven, notwendigen Gang der Vergangenheit hin zur Gegenwart. ²⁷⁵ Schließlich ist der Mensch wie in der *Heiligen Geschichte* durch die Fähigkeit der Vernunft und die Freiheit des Willens befähigt, das Wesen Gottes zu erkennen und durch Einsicht in die Entwicklungsgesetze der Geschichte gerade auch das Wesen der *Zukunft* begreifen zu können – in der der Mensch durch freie, bewusste Schöpfungen den weiteren Geschichtsverlauf gestalten könne.

Der Grundgedanke des Werkes stellt den der «europäischen Wiedergeburt» dar. Hess betrachtet Europa quasi als ein «messianisches Heiligtum»: «Wie Christus habe sich Europa für die Menschheit geopfert, es sei der auserwählte Weltteil, der unter Gottes besonderem Schutze steht, der Mittelpunkt, von dem aus das Schicksal der ganzen Welt gelenkt werde.» ²⁷⁶ Er entfaltet die ebenfalls bereits in der *Heiligen Geschichte* angelegte Idee von der modernen europäischen Geschichte als Geschichte einer Befreiungsbewegung der Völker, aus der sich die notwendige soziale Umwälzung der Gesellschaft bzw. Überwindung der gegenwärtig in Europa zerfallenen Religion, Sitten und Gesetze hin zur Realisierung von *geistiger* und *politischer Freiheit* sowie *sozialer Gleichheit* ableiten ließe – nun jedoch unter Einbezug Englands in das Erlösungswerk.

«Durch die Reformation, die in die deutsche Philosophie mündete, habe Deutschland sich die geistige Freiheit erobert; mit der Französischen Revolution habe die politische Freiheit begonnen. Eine dritte, soziale, Revolution werde nun hinzutreten; sie werde in England ausbrechen, wo der Gegensatz von «Pauperismus» und «Geldaristokratie» am ausgeprägtesten sei. Deutschland, das Land der philosophisch-religiösen Befreiung, Frankreich, das der politisch-sittlichen Tat, und England, das Land der politisch-sozialen Praxis, müssen sich zu einer Triarchie zusammenschließen, denn diese wäre stark genug, um gegen den Widerstand geistiger und politischer Mächte die menschliche Emanzipation sicherzustellen.» ²⁷⁷

Durch diesen Zusammenschluss von Deutschland (Hess denkt v.a. an ein vereinigtes Preußen), Frankreich und England ließe sich das schon am Horizont sich abzeichnende Herannahen des «Reiches Gottes», das v.a. ein «Reich des Friedens» sein werde,

²⁷⁴ Ebd., 67

²⁷⁵ Mönke (1961), XXVIII.

²⁷⁶ Silberner (1966), 75.

²⁷⁷ Mönke (1961), XXVII.

beschleunigen. «Ein großer, westhistorischer Kampf, und der ewige Friede wird kein schöner Traum (...) sondern realisiert sein.»²⁷⁸ Nach der ersten großen Revolution, der deutschen Reformation, die die Geistesfreiheit in die Welt brachte, und der französischen politischen Revolution der Sitten, stehe nun eine dritte bevor, die in England stattfinden und das soziale Leben grundlegend umwälzen würde. Die drei großen Nationen würden freilich eine führende Rolle in dem zukünftig geeinten Europa spielen, das wie ein gegliederter Körper sein werde.

Als Voraussetzung für den europäische Zusammenschluss vertrat Hess im Anschluss an Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), und in Übereinstimmung mit den Junghegelianern, den preußenfreundlichen Gedanken der Notwendigkeit der Suprematie der Staatsmacht über alle bürgerlichen und religiösen Belange. Hess identifizierte sich, insbesondere in der Zeit um 1840 herum, jenseits von einer bestimmten Konfession, vorrangig mit dem deutschen Volk und trat als Deutscher auf – als solcher wollte er den preußischen Staat darin bestärken, dass dieser als übergeordnete Instanz die Hoheit über die kirchliche Autorität zu behaupten habe und sich seine Anordnungen nicht von separaten konfessionellen Interessen diktieren lassen solle. Die erste Pflicht des Staates sei die Förderung des allgemeinen Wohles; entsprechend forderte er, dass der Staat die «friedliche Einheit der in ihrer Isoliertheit feindlichen Interessen sein *solle*. Nach Abschaffung der kirchlichen Herrschaft und nach grundlegender Umwandlung des Staates werden Freiheit und Harmonie durch die Realisierung wahrer sozialer Gleichheit herrschen.»²⁷⁹

Als Ideal hielt Hess an der Idee fest, dass der Staat «*selbst* Religion» sein, dass er «Gottesbewußtsein haben und dieses durch die zweckmäßigsten Mittel verbreiten» müsse.²⁸⁰ Die «wahre» «Religion der Liebe», das wahre Bündnis unter den Menschen sei das Fundament und der Hebel zur Herstellung der sozialistischen Gesellschaft.²⁸¹ Das allgemeinste und edelste Gut sei das «einige Gottesbewusstsein», welches durch sittlich-religiöse Bildung befördert werden könne.

Das Verdienst der *Europäischen Triarchie* kann darin gesehen werden, dass es sich um eine der ersten stärker rezipierten Schriften in Deutschland handelte, die von einem dezidiert sozialistischen Selbstverständnis getragen war. Hess stellte sich «mit seinem Bemühen, die erstrebte sozialistische Gesellschaft als eine historische Notwendigkeit nachzuweisen, in die erste Reihe der theoretisch-sozialistischen Bewegung in Deutschland».²⁸² Von ihm ging ein nicht zu verachtender Impuls für die Entstehung des Sozialismus in Deutschland aus, auch wenn seine Hoffnungen auf den Junghegelianismus versandeten. Anfang der 1840er wuchs das Proletariat in Deutschland – das Interesse an den aus Frankreich hereindringenden

²⁷⁸ Hess (1841), 55.

²⁷⁹ Mönke (1961), XXVII.

²⁸⁰ Hess (1841), 105f.

²⁸¹ vgl. Mönke (1961), XXIX.

²⁸² Ebd., XXXI.

kommunistischen und sozialistischen Ideen stieg und es bildeten sich erste Gruppierungen heraus. Neben Wilhelm Weitlings (1808-1871) im Jahre 1838 gegründeten «Bund der Gerechten» (als erster Ansatz einer Arbeiterbewegung), keimte eine philosophisch gefärbte sozialistische Strömung auf, zu der Hess gehörte.

c. Hess' umtriebiger Werdegang von 1842 bis ins Paris der 1850er

Ab 1842 orientierte sich Hess in seinen revolutionären Ansichten radikal um. Aus Enttäuschung und Ernüchterung über die politischen Entwicklungen in Preußen geriet sein Staatsbegriff bzw. sein Ideal des Staatssozialismus ins Wanken; er wendete sich, unter zunehmendem Einfluss von Feuerbachs Religionskritik, einem anarchistischen bzw. philosophischen Kommunismus sowie kurzfristig einem humanistischen Atheismus zu, gelangte also zu einer Kritik jeglicher staatlicher und göttlicher Autorität.

Wesentlich für die Entwicklung seiner messianischen Weltanschauung ist die Verschiebung, die sich nun, unter nicht unerheblichem Einfluss von Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895), bei ihm vollzieht: vom grundlegenden Antagonismus von Staat und «Geldaristokratie» hin zu jenem von *Proletariat* (bzw. zunächst noch «Pauperismus») und «Geldaristokratie» bzw. Bourgeoisie. In den 1840er-Jahren rückt bei Hess der Emanzipationsgedanke in den Vordergrund: Der Staat solle überwunden werden durch eine radikal-demokratisch gedachte Herstellung von wahrer Gleichheit und Freiheit, d.h. durch die Selbstbestimmung als Aktion der «Massen», die sich in unmittelbarer Zukunft anstelle des Staates in autonomen Gemeinden organisieren sollen.²⁸³ Innerhalb des Spannungsverhältnisses seines säkularisierten Messianismus verlagert sich also nun die Gewichtung vom Messianismus zunehmend zur (sozialen) Emanzipation hin – ohne dass ihm ersterer, sein immanenz-philosophisch grundlegender Glaube an einen «höheren Plan», den auszuführen die Menschheit sich anschickt, abhandenkäme. Es rückt aber mit noch stärkerer Emphase die menschliche, die kollektive Tat in den Vordergrund: Hess macht sich an eine eigene Schrift über die *Philosophie der Tat* (1843), in der neben Einflüssen von Bruno Bauer (1809-1882) und Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) v.a. der Feuerbach'sche Begriff der «Gattung» in den Mittelpunkt rückt: Die wirklich «freie Tat» des Menschen als «Gattungswesen» bestehe darin, sich als handelndes Individuum bewusst selbst zu beschränken (d.h. der Gattung unterzuordnen), dadurch «sittliche Tat» zu werden und die Trennung von «Arbeit und Genuss» sowie das Privateigentum aufzuheben. Erst dadurch werde die «anarchische Freiheit», als Erkenntnis der Notwendigkeit der «solidarischen» Unterwerfung unter die Masse, sowohl sittlich wie gesellschaftlich möglich.²⁸⁴ Um diese

²⁸³ Vgl. Na'aman (1982), 120.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 124ff.

Freiheit zu realisieren, müsse sie aber erst durch eine handgreifliche Revolution «von unten» erkämpft werden, wobei eine deutsche Revolution erst im Gefolge einer französischen möglich sei; umgekehrt könne das deutsche «geschulte» und kritische Denken die Franzosen vor Missgriffen bewahren.²⁸⁵ Der «theoretische» Humanismus der deutschen Philosophie könne den «praktischen» Humanismus des französischen Sozialismus befruchten – entscheidend wäre aber jedenfalls die Zuwendung der Deutschen zum Sozialismus. Der Gattungsakt habe sich vom Denken aufs *Handeln* auszuwirken, das Selbstbewusstsein sich als *Selbsttat* aufzufassen.

Hess hielt ab 1844 die Zeit reif für die Verbreitung des Kommunismus in Deutschland und wirkte mit bei der Planung für die Gründung einer philosophisch-kommunistischen Partei. Für einige Zeit war er der Führer des Kölner Kommunisten-Kreises, bis er in der Zeit rund um die bürgerliche Revolution 1848 in einen Konflikt mit der Führung der im selben Jahr gegründeten Kommunistischen Partei, also Marx und Engels, geriet. Er wurde innerhalb der Partei marginalisiert, von Engels als «Prophet» des von der Parteilinie abweichenden «Wahr»-sozialismus verspottet und schied schließlich aus der Partei aus, auch wenn er noch bis Anfang der 1850er kommunistisch tätig blieb; er schloss sich 1850 der gegen die Zentrale positionierten Willich-Schapper-Fraktion an – Hess wurde zum intellektuellen Haupt des Oppositionskommunismus.²⁸⁶ Auch nach 1848 forderte Hess weiterhin die totale, kompromisslose Umwälzung des Bestehenden ein und bezeichnete im *Roten Katechismus* (1850) die «soziale Revolution» als seine «Religion»; er gelangte zu noch «tiefer schürfenderen Normen des Kollektivismus, in denen schließlich jede Spur von individuellem Willen und individueller Freiheit im Kollektiv aufgehoben war».²⁸⁷ Als der eigentliche Hauptfeind von Hess zeichnete sich immer deutlicher der «anarchische Individualismus» ab.²⁸⁸

Hess benötigte jedoch nach der gescheiterten Revolution von 1848 und der reaktionären Wende einen neuen Erklärungsmechanismus, um die geschichtlichen Geschehnisse einordnen zu können und fand ihn in der Idee einer *Revolution in Permanenz*, derzufolge die *eine* Französische Revolution in verschiedenen Etappen fortwirke und Frankreich die *eine* revolutionäre Macht bleibe, Garant des Kulturfortschritts und des kommenden Heils. Die geschichtliche Vernunft setze sich, wenn auch auf Umwegen, ungebrochen weiterhin im Fortgang der Ereignisse und mittels des *französischen Volkes* durch.²⁸⁹ In der apokalyptisch gestimmten Schrift *Jugement dernier* (1851) erhoffte er sich folglich die Errichtung einer zentralistischen «französische Weltrepublik» in Folge eines Weltkrieges – als Verwirklichung

²⁸⁵ Vgl. ebd., 134.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 223.

²⁸⁷ Ebd., 263.

²⁸⁸ Ebd., 266.

²⁸⁹ Vgl. ebd., 258f.

des Weltkommunismus bzw. der «association communautaire», dessen Siegeszug durch die «déesse bienfaisante» der *Wissenschaft* verbürgt werde.²⁹⁰

Der Untergang der zweiten Republik in Frankreich durch den Staatsstreich des Louis Napoléon am 2. Dezember 1851 überraschte Hess und zerstörte seine Hoffnungen auf eine baldige Revolution. Hess war zwar «zu sehr radikaler Optimist, um wegen seiner eigenen falschen Prognose zu verzweifeln», doch schränkte der Sieg der Reaktion nun «die Betätigungsmöglichkeiten der Roten so sehr ein, daß Hess den Entschluß faßte, sich von der aktiven Politik bis auf weiteres ganz zurückzuziehen».²⁹¹ Aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Willich-Schapper-Fraktion, mit der er 1853 brach, wurde Hess in Preußen steckbrieflich gesucht, und verbrachte daher ein paar Jahre als politischer Flüchtling in der Schweiz und in Belgien.

1853 erhielt Hess eine Aufenthaltsbewilligung für Frankreich und ließ sich im Sommer in Paris nieder. Dort begann er sich in die Naturwissenschaften, v.a. Biologie und Astronomie, als auch in die Anthropologie, selbständig einzuarbeiten. Obwohl er sich gegen einen dogmatischen Materialismus, der eine naturwissenschaftlich-verkürzte Auffassung des Menschen biete, zur Wehr setzte, war er nun angetan vom naturwissenschaftlichen Materialismus: Er glaubte «im „Naturalismus“ einen Bundesgenossen im Kampfe gegen die bestehende Ordnung zu erkennen (...). Der Fortschritt der Naturwissenschaften (...) ermögliche materiell eine neue, höhere Wirtschaftsordnung.»²⁹² Es ging ihm also nun um eine (natur-)wissenschaftliche Begründung seines gesellschaftlichen Ziels, das er weiterhin in der Verwirklichung des Sozialismus sah. Er setzte Marx' ökonomische Geschichtsauffassung als Sonderfall in den weiteren Rahmen menschlicher Entwicklung, die er einbettete in eine allgemeine biologische Genese, «welche er dann in Beziehung zur anorganischen Welt setzte, um sich schließlich in astrophysischen Spekulationen zu verlieren».²⁹³ Hess suchte ein alles miteinander verbindendes, «einheitliches Grundgesetz» für seine «allgemeine Theorie der Bewegung», deren Grundidee darin besteht, dass alle Erscheinungen des Kosmos, des Tierreichs und in der menschlichen Gesellschaft *in Analogie* zueinander stehen.²⁹⁴ Könnte freigelegt werden, welche fundamentale Gesetzmäßigkeit der kosmischen und organischen Sphäre in ihrer Bewegung zu einem vollendeten, harmonischen Zustand zugrunde liegt, so wäre diese analog auch für die soziale Sphäre applizierbar.²⁹⁵ «Mit der Entdeckung eines universalen Gesetzes, daß alle bisher beobachteten Erscheinungen umfasse, wäre, so meint Hess, die Friedensepoche in der Menschenwelt erreicht.»²⁹⁶ Seine naturalistischen

²⁹⁰ Vgl. Hess (1962) [1851], 217.

²⁹¹ Silberner (1966), 322.

²⁹² Ebd., 334.

²⁹³ Na'aman (1982), 241.

²⁹⁴ Vgl. ebd., 273f.

²⁹⁵ Vgl. ebd., 252.

²⁹⁶ Silberner (1966), 339.

Spekulationen befriedigten Hess einige Jahre, er veröffentlichte seine Ansichten sogar in naturwissenschaftlichen Zeitschriften – bis sich 1859 die politische Situation wieder drastisch ändern sollte.

III) Übergang zum Nationalitätsprinzip

Hess freundete sich Ende der 1850er in Paris mit einer «der romantischsten Gestalten unter den französischen Republikanern und Sozialisten jener Zeit» an, Armand Lévy (1827-1891), dessen Großvater ein konvertierter Jude war; obwohl katholisch erzogen, interessierte er sich sehr für die Lage des verfolgten jüdischen Volkes in verschiedenen Ländern und war ein «treuer Freund der unterdrückten Völker, der Italiener, Polen, Griechen und Rumänen».²⁹⁷ Ab 1855 begann sich Lévy, beeinflusst durch den polnischen Revolutionär und Poeten Adam Mickiewicz (1798-1855), zunehmend für die Idee einer «Regeneration» des jüdischen Volkes als Nation zu begeistern und bekämpfte die Assimilation.²⁹⁸

Es ist wohl nicht unwesentlich auf den Einfluss von Lévy, aber auch auf die politische Situation der europäischen Krisis von 1859 zurückzuführen, dass sich Hess in diesem Jahre wieder der Politik, konkret der Agitation für die *Befreiung der Völker* bzw. für deren Emanzipation zu selbstbestimmten *Nationalstaaten* im Geiste der revolutionären Parole von «Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit» zuwandte.²⁹⁹ Bestimmt wurde sein Blick wie in früheren Jahren ganz durch die von ihm vorausgesetzte Führungsrolle Frankreichs in dieser Befreiungsbewegung, das mit der Französischen Revolution schließlich diese neue Ära des Nationalismus eingeläutet habe.³⁰⁰ Er hielt den Neffen von Napoléon Bonaparte für den Garanten für die Fortführung der Französischen Revolution (in Permanenz), mit der sich dieser in Hessens Vorstellung letztlich verbinden werde, und für die Inkarnation der globalen Heilsmission des französischen Volkes, der sukzessiven Hinführung der Völker zu ihrer Selbstbestimmung. Hess ist bonapartistischer Demokrat geworden, Anhänger einer totalitär-demokratischen, «revolutionären» und messianisch verbrämten Diktatur, für die es nur auf den «richtigen» Diktator ankam – der aber selbst lediglich das «Werkzeug der historischen Vernunft» sei, die Äußerung des *Willens* des französischen Volkes bzw. der «Vitalität der

²⁹⁷ Ebd., 353.

²⁹⁸ Neben Lévy zählte Hess u.a. Charles Fauvety, Nikolai Iwanowitsch Sassonoff und Alexandre Massol zu seinen Freunden in Paris, die als Freimaurer ihn davon überzeugten, ebenfalls der Freimaurerei beizutreten: Hess wurde am 4. November 1858 als Lehrling in die freimaurerische Loge Henri IV des Groß-Orients initiiert. 1859 stieg er in der Hierarchie zum Meister auf. Vgl. ebd., 355ff.

²⁹⁹ Napoleon III. hatte in einer Ansprache an den österreichischen Botschafter in Paris in dem Jahr kundgetan, dass der Friede in Europa bedroht sei, womit klar wurde, dass ein Krieg kurz bevorstand.

³⁰⁰ Vgl. Na'aman (1982), 275f.

französischen Revolution».³⁰¹ Sein Bonapartismus weist darauf hin, dass er nun annahm, die kollektive Emanzipation sei «von oben» zu vollziehen: Die unterdrückten Völker hätten sich am Nationalitätsprinzip Frankreichs, für das Napoleon III. einstehe, zu orientieren. Damit sind die ersten Keime von Hess' Nationalitätstheorie gesät.³⁰² Hess hat schon in seiner frühen sozialistischen Agitationszeit von der Notwendigkeit der Erhebung der Völker (besonders in der *Europäischen Triarchie*) geredet. Und auch jetzt kehrt er mit der Idee einer bonapartistischen Völkermission dem sozialistischen Messianismus keineswegs den Rücken; vielmehr legte er aus strategischen Gründen den Schwerpunkt auf den Bonapartismus, da ihm dieser zur Herbeiführung der *sozialen Revolution* erfolgsversprechender zu sein schien.

Für den Fall eines möglicherweise bevorstehenden Krieges positionierte sich Hess also klar aufseiten des despotischen Frankreichs, da Napoleon III. schließlich seine Herrschaft auf demokratischen Prinzipien stütze: «der Wille des Volkes, das allgemeine Stimmrecht, die Verbesserung der Lage der arbeitenden Klassen».³⁰³ Der eigentliche demokratische Freiheitsfeind seien Länder wie das reaktionäre Kaiserreich Österreich. Es gab in der Zeit einige, die ähnlich wie Hess in Napoleon III. einen Völkerbefreier erblickten, der Europa zugunsten der unterdrückten Nationalitäten umgestalten sollte – «er sei der Testamentsexekutor der verstorbenen Republik. (...) Bonaparte trete nicht mehr als Retter der Monarchie (...), sondern als Diktator der Revolution – morgen vielleicht schon als Volkstribun auf.»³⁰⁴ Neben Hess beurteilte auch Lévy den im April 1859 ausbrechenden italienischen Krieg als Auftakt zur Befreiung der Italiener zur Bildung einer nationalen Einheit – beide forderten, dass das bonapartistische Frankreich der italienischen Unabhängigkeitsbewegung im Krieg gegen Österreich zur Hilfe kommen sollte, von dem sich Hess erhoffte, dass er zu einer allgemeinen sozialen Revolution führen würde. Zugleich äußerte sich Hess verdrossen über die Deutschen, da diese nicht den Italienern zur Seite stehen wollten. Aus dem Grund müssten sie seiner Ansicht nach wohl letztlich dazu «gezwungen» werden, eine freie, nationale Konföderation zu bilden. Hess erklärte sich damals zum deklarierten Feind der zurückgebliebenen «Deuschtümelei» und deren rückschrittlicher sozialer Praxis, die er mit einer Theorie über die «europäischen Rassen» begründete. Es ist nach Silberner auf seine naturwissenschaftlichen und anthropologischen Studien aus jener Zeit zurückzuführen, dass Hess dem Konzept der «Rasse» immer größere Bedeutung zumaß, und durch dieses auch sein neues Nationalverständnis untermauerte.³⁰⁵

³⁰¹ Ebd., 264.

³⁰² Vgl. ebd., 249f.

³⁰³ Silberner (1966), 359.

³⁰⁴ Ebd., 369.

³⁰⁵ Vgl. ebd., 404. Hess selbst hielt später fest, dass sich ihm «ein wirklicher Zusammenhang zwischen meinen Racenstudien und jenen modernen Nationalitätsbestrebungen» herausgestellt habe. Hess (1862), 19.

Ab 1859 begann Hess für Lévy's Zeitung *Espérance* Korrespondenzen zu verfassen, in denen ein wiedererwecktes Interesse am *jüdischen Volk* zum Vorschein kommt. Silberner zufolge liege auf der Hand, dass es wiederum Lévy war, der die Aufmerksamkeit der «empfänglichen Natur Hessens» auf das jüdische Volk lenkte und ihn auf ganz neue Weise dafür zu begeistern und davon zu überzeugen imstande war.³⁰⁶ Hess besprach in seinen Artikeln gelegentlich die «Lage der Juden»; im Dezember 1859 hielt er etwa fest, dass die preußische Regierung «gegen die Emanzipation der Israeliten» sei und diese «noch immer von jeder höheren Funktion in der Staatsverwaltung und in der Armee» ausgeschlossen werden.³⁰⁷ Angestoßen von einigen Fällen empörender Intoleranz kam er in immer längeren Korrespondenzen dazu, die Situation des *deutschen Antisemitismus* im Allgemeinen zu besprechen, den er als Kehrseite des dort grassierenden, traditionellen Franzosenhasses seit den Befreiungskriegen begriff.³⁰⁸

Er war zunehmend der Überzeugung, dass der Standpunkt der Assimilation bzw. der Emanzipation für die Lösung der «Judenfrage» hinfällig sei für ein Land, in dem ein Volk herrsche, das inhärent die Unterdrückung anderer Nationalitäten bzw. die «Rassenherrschaft» anstrebe. «Hess spricht von dem unberechtigten, das moderne Völkerrecht verletzenden „deutschen Rassenhochmut“ und von den „Rassenherrschaftsgelüsten“ der mittelalterlichen germanischen Kriegsherren und der modernen deutschen Reaktion.»³⁰⁹ Die Germanische Rasse habe noch nicht, so wie die romanischen Völker, durch einen langen historischen Prozess den Rassenantagonismus überwunden – ihre soziale humane Bildung sei ihnen noch nicht «in Fleisch und Blut übergegangen»: Da Deutschland von selbst nicht dazu fähig war, eine bürgerliche Revolution durchzuführen und einen Nationalstaat zu gründen, blieben sie in ihrer mittelalterlichen Rassenmentalität gefangen.

In seinen letzten Korrespondenzen von 1860, kurz bevor die Zeitung verboten wurde, schrieb er, dass nach der Rehabilitation Italiens die Zeit herannahe, in der bei den «östlichen Nationen», und damit auch beim *alten Volk Israel*, der Traum von der *Wiederauferstehung* lebendig werde. In diesem Jahre taucht bei Hess erstmals explizit die Idee der *nationalen Wiedergeburt des jüdischen Volkes* auf. Es sei gewiss, dass sowohl das Volk der Deutschen als auch *das* der Juden, wenn sie auch unterschiedliche Wege gehen müssten, noch eine große *Mission* zu erfüllen hätten, sobald sie zu Nationen wiederhergestellt seien, denn von der Überwindung ihres staatenlosen Schicksals hänge letztlich die *moralische* als auch die *religiöse Erneuerung* aller Völker im Übergang zur neuen Welt ab.³¹⁰ Darüber hinaus entwickelte er eine neue Bewunderung für die jüdische Kultur und Religion bzw.

³⁰⁶ Vgl. Silberner (1966), 396.

³⁰⁷ Ebd., 378. Daher verwunderte ihn auch ihr Ausschluss von deutschen Freimaurerlogen nicht.

³⁰⁸ Vgl. Na'aman (1982), 292f.

³⁰⁹ Silberner (1966), 393.

³¹⁰ Vgl. ebd., 386.

insbesondere für die Hebräische Bibel, wie sich noch zeigen wird; beeindruckt zeigte er sich auch vom «Wiederaufleben der hebräischen Literatur im neunzehnten Jahrhundert», die er als eine «heilsame Reaktion» auf «einen falschen Kosmopolitismus» begriff.³¹¹ Er versprach sich vom jüdischen Volk einen kulturellen Beitrag für die neue Welt Frankreichs bzw. der Modernität. Die Zugehörigkeit zu dieser neuen Welt hänge aber von einem emphatischen *Willensakt* ab, zu dem sowohl das deutsche als auch das jüdische Volk grundsätzlich befähigt seien, wenn auch Deutschland aufgrund seiner reaktionären Tendenzen Hilfe von außen benötigen werde.³¹² Die Erhebung der Völker gegen die alte, auf Ausbeutung und Unterdrückung beruhende, bürgerliche Weltordnung solle dem «neuen höchsten Gesetz» folgen: Der *moralischen* Macht, der freien Einwilligung der Nationen, d.h. dem *Willen* das zu tun, was den Interessen des Volkes am Ehesten entspricht und damit auch dem allgemeinen, demokratischen Stimmrecht.³¹³ Für Hess' Verständnis des Nationalitätsprinzips sind weniger «äußerliche Kriterien» wie Sprache, Rasse oder selbst Gemeinsamkeit der Geschichte entscheidend, obwohl diese Elemente eine erste Orientierung ermöglichen – «worauf es ankomme, sei der *kollektive Wille* einer Menschengruppe, der sich nur durch Volksabstimmung feststellen lasse. Die Willensäußerung kann durch Rasse und Sprache, aber nicht weniger durch das politische System oder die sozialen Einrichtungen (...) beeinflusst sein.»³¹⁴

IV) Rom und Jerusalem (1862)

Hess kam schon während des italienischen Krieges die vage Idee, ein Buch über die Wiederauferstehung der jüdischen Nation zu verfassen. Bereits 1860 machte er sich ans Werk und nebenbei in kürzester Zeit vertraut mit der ganzen neueren jüdischen Literatur bzw. mit judaistischen Studien – einer unvertrauten und zugleich fremden Thematik, hatte er sich doch viele Jahre nicht mehr mit dem Judentum befasst; sein Weg zurück zu diesem war kein einfacher. Nichtsdestotrotz schrieb er an *Rom und Jerusalem* «mit glühender Begeisterung», meinte darin ganz wiederzugeben, «wie er ist» und seinem «gepreßten Herzen endlich Luft» zu machen, wie er in einem Brief im Jahre der Veröffentlichung, 1862, notierte.³¹⁵ Der Titel verweist auf die Bedeutung, die er dem erfolgreichen Ausgang des

³¹¹ Ebd., 399.

³¹² Vgl. Na'aman (1982), 295f.

³¹³ Vgl. Silberner (1966), 383.

³¹⁴ Na'aman (1982), 290.

³¹⁵ Zit. nach Silberner (1966), 388. Hess' Werk wurde von vielen Verlegern abgewiesen, die Veröffentlichung gelang schließlich nur durch Unterstützung des bekannten Historikers Heinrich Graetz (1817-1891), der Sympathien für die nationaljüdische Sache hegte.

zweiten italienischen Unabhängigkeitskrieges zumaß, auf den er im Vorwort aufmerksam macht: «Mit der Befreiung der ewigen Stadt an der Tiber beginnt auch jene der ewigen Stadt auf Moria, mit der Wiedergeburt Italiens auch die Auferstehung Judäas. – Auch Jerusalems verwaiste Kinder werden Theil nehmen dürfen an der grossen Völkerpalingenesis.»³¹⁶

Im Vorwort hebt er die Bedeutung der Französischen Revolution hervor, da der «Völkerfrühling» ganz im Zeichen der Fortwirkung der Revolution in Permanenz stehe: «Das Jahr 1789 war das Frühlingsäquinoxium der Geschichtsvölker.»³¹⁷ Im 19. Jahrhundert vollziehe sich nun der Reihe nach die «Auferstehung der Todten» – von Griechenland und Rom bis Polen und Ungarn: Diese «Wiederauferstehung», der «Glaube an die Wiedergeburt der welthistorischen Culturvölker durch Erhebung der Gesunkenen auf das Niveau der Höherstehenden», bezeichnet er auf ohne große Umschweife als seinen «Messiasglauben».³¹⁸ Überall bereite sich die «gleichzeitige Erhebung all jener unterdrückten Racen» vor, womit sich der Anbruch der «Messiaszeit» in der *Gegenwart* ankündige.³¹⁹

«Die Messiaszeit ist das gegenwärtige Weltalter, welches mit Spinoza zu keimen begonnen hat und mit der großen Französischen Revolution ins weltgeschichtliche Dasein getreten ist. Mit der Französischen Revolution begann die Wiedergeburt der Völker, die dem Judentum ihren nationalen Geschichtskultus verdanken.»³²⁰

Hess legt in *Rom und Jerusalem* eigentlich eine neuerzählte *Heilige Geschichte der Menschheit* vor. Wieder beginnt die Menschheitsgeschichte mit dem *jüdischen Volk*, dessen Monotheismus bzw. «nationaler Geschichtskultus» das Nationale mit dem Humanitären von Anfang an in eine intrinsische Verbindung gesetzt und den «Heiligen Geist» in die Geschichte eingeführt habe; auch im *Christentum* sieht er wie in der *Heiligen Geschichte* einen bedeutungsvollen, historischen Zwischenschritt auf dem Wege zur messianischen Zeit verkörpert.³²¹

Doch diesmal wird ein anderer Zukunftsausblick eröffnet, insofern dem «todtgeglaubten» jüdischen Volk nun die geschichtliche Mission zugetragen wird, in der gegenwärtigen Weltlage eine «umfassendere Erlösung» herbeizuführen: Die Mission, dem von jeher angestammten «culturhistorischen Beruf» nachzugehen, «Welt und Menschen zu einigen und zu verbrüdern im Namen ihres ewigen Schöpfers, des All-Einen».³²² Gebunden wird die Möglichkeit der Vollendung ihres Berufs jedoch an die Voraussetzung der Errichtung einer *nationalen Heimstätte*.

³¹⁶ Hess (1862), XIV.

³¹⁷ Ebd., XV.

³¹⁸ Ebd., 23.

³¹⁹ Ebd., XV.

³²⁰ Ebd., 71.

³²¹ Vgl. ebd., 23.

³²² Ebd., XVf.

Hess baut sein nationaljüdisches Manifest in zwölf Briefen auf, die an eine unbekannte Dame adressiert sind.³²³ Den ersten Brief leitet er mit folgenden, vielsagenden Worten ein:

«Ein Gedanke, den ich für immer in der Brust erstickt zu haben glaubte, steht wieder lebendig vor mir: Der Gedanke an meine Nationalität, unzertrennlich vom Erbtheil meiner Väter, dem heiligen Lande und der ewigen Stadt, der Geburtsstätte des Glaubens an die göttliche Einheit des Lebens und an die zukünftige Verbrüderung aller Menschen.»³²⁴

Über viele Jahrhunderte habe das jüdische Volk, welches nie aufgehört habe, «von allen Enden der Welt aus den Blick stets nach Jerusalem» zu richten, «in seiner Religion seine Nationalität conserviert», die Erinnerung bewahrend, dass beide einst «untrennbar verbunden [wurden] im unveräusserlichen *Lande* der Väter».³²⁵

Hess' Nationaljudentum wurzelt in dem intrinsischen Zusammenhang von Volk/Nationalität, Religion/Gott und *Land* – letzteres Moment sei ausschlaggebend, weil auf der heiligen Erde am Jordan der religiöse Glaube an die Einheit Gottes mit der jüdischen Nationalität vermählt wurde. Welch große Bedeutung er der Landfrage zumisst, kommt in seiner Beschreibung eines alten Brauchs zum Ausdruck, in dem «jedem im Exil gestorbenen Juden ein wenig Erde aus dem Lande der Väter ins Grab mitgegeben wird, da der Todte sonst, wie es heisst, sich unter der Erde bis zum heiligen Lande fortwälzen müsste, um zur Ruhe und dereinstigen Auferstehung zu gelangen».³²⁶

Die jüdische Religion erfüllt für Hess in dieser Schrift v.a. die soziale Funktion der Erhaltung bzw. Konservierung der «jüdischen Familie», als die entscheidende Trägerin der ethnischen Kontinuität des jüdischen Volkes, und ist ausschlaggebend dafür, dass das jüdische Volk so lange überleben konnte. So wie die Religion die Familie erhält, so bringt umgekehrt die Familienliebe die religiöse Liebe zu Gott hervor und befähigt daher die Juden zu ihrer *Gotteserkenntnis*. Hess stellt in *Rom und Jerusalem* der Konservierungsfunktion der jüdischen Religion komplementär die generative Funktion der «Rasse» als «natürliche» Grundlage gegenüber, die das Leben produziert und gestaltet, damit auch die Eigenschaften und Neigungen der jüdischen Familienbande hervorbringt: «Nur ein jüdisches Herz» sei zu «unbegrenzter Familienliebe» fähig – «und diese Liebe ist der natürliche Born jener intellektualen Liebe Gottes, welche nach Spinoza das Höchste ist, wozu es der Geist überhaupt bringen kann. Aus der unversiegbaren Quelle der jüdischen Familienliebe

³²³ Hess selbst verriet zwar nichts über die Identität seiner Freundin, doch gelang es Silberner, sie als Josephine Hirsch zu identifizieren, «deren Schwester Emilie mit Hess' Bruder Samuel verheiratet war und Anfang 1860 als Mutter zweier kleiner Kinder starb. Josephine war von dem Tode der Schwester tief erschüttert; sie nahm sich der Kinder an und wurde später Samuel Hess' zweite Frau». Silberner (1966), 403.

³²⁴ Hess (1862), 1.

³²⁵ Ebd., XVf.; Kursivierung K.M.

³²⁶ Ebd., 15.

stammen die Erlöser des Menschengeschlechts.»³²⁷ Das von der Rasse hervorgebrachte «jüdische Leben ist einheitlich, wie sein göttliches Ideal» – es gestaltet ihre «socialen Institutionen nach ihren angeborenen Anlagen und Neigungen typisch».³²⁸ Das «patriarchalische Leben der jüdischen Stammväter» bzw. die Familientraditionen seien der «schöpferische Grund» für die Bibelreligion, die wiederum nichts anderes sei als ein «sich fortbildender nationaler Geschichtscultus».³²⁹

Trotz dieses biologischen Jargons weist Hess einen möglichen, bereits im Buch antizipierten Determinismus-vorwurf von sich ab – das natürliche Leben bzw. die Rasse bringe zwar gewisse «instinkthafte» Neigungen zu bestimmten Handlungen hervor, doch ausschlaggebender für sein Nationalitätsprinzip ist der sittliche und freie *Wille* eines Volkes, sich dafür zu entscheiden, was seinem natürlichen und sozialen Leben gemäß ist.³³⁰

Hess war sich bereits bei der Abfassung der Schrift bewusst, dass sein Vorhaben sich gegen einigen innerjüdischen Widerstand durchsetzen wird müssen. Obwohl er auch die «reaktionäre» Richtung, womit er die «starre Orthodoxie» meint, als Hindernis identifiziert, so sind für ihn doch v.a. die von ihm so bezeichneten «Culturjuden» der eigentliche Reibebaum, insbesondere jene in Deutschland. Diese würden nämlich in assimilatorischer, reformjüdischer Manier «Aufklärung und Abfall vom Judenthume synonym» setzen und also ihre jüdische Nationalität verleugnen, die der «liberale wie der reaktionäre Judenfeind» als unausweichlichen Unterschied «zwischen der jüdischen und germanischen Race» unermüdlich hochhält.³³¹ Hess will daher den deutschen Juden zu Bewusstsein bringen, dass trotz aller Bemühungen «sich zu germanisieren», einfach keine «politische und sociale Gleichstellung mit ihren deutschen Brüdern» gelingen kann.³³² Das Reformjudentum solle endlich einsehen, dass «der instinktive Racenantagonismus in Deutschland» mächtiger sei «als jedes Raisonement».³³³ Es sei die «jüdische Rasse» und nicht die jüdische Religion, auf die es die deutschen Antisemiten abgesehen hätten, die sie aber nicht reformieren könnten – statt ihre nationale Abstammung zu verleugnen, sollten sie stolz auf sie sein.³³⁴

«So wenig, sage ich, diese Reform ihren Zweck erreichte, so wenig auch erreicht das Streben nach Verleugnung ihrer Abstammung sein Ziel. Die jüdischen Nasen werden nicht reformirt, und das

³²⁷ Ebd., 2.

³²⁸ Ebd., 30.

³²⁹ Ebd., 31.

³³⁰ Vgl. ebd., 63.

³³¹ Ebd., XVIII.

³³² Vgl. ebd., XVI.

³³³ Ebd., 174.

³³⁴ Man kann aus diesem Lichte betrachtet Hess' nationaljüdische Agitation gewisserweise als eine ins Positive gewendete Affirmation dessen sehen, worin die deutschen Antisemiten die deutschen Juden polemisch festzuschreiben suchen – sie sind tatsächlich anders, doch ist ihre Andersheit zu bejahen und aus dem «nationalen Wesen des Judenthums» auch nationale Konsequenzen zu ziehen.

schwarze, krause jüdische Haar wird durch keine Taufe in ein blondes, durch keinen Kamm in schlichtes verwandelt. Die jüdische Race ist eine ursprüngliche, die sich trotz klimatischer Einflüsse in ihrer Integrität reproducirt. Der jüdische Typus ist sich (...) stets gleich geblieben.»³³⁵

Hess greift antisemitische Stereotype über die jüdische «Rasse» auf, um sie jedoch ins Positive zu wenden und die Besonderheit der Juden daraus abzuleiten.

a. Biblische Immanenz und das mosaische Staatsgrundgesetz

Hess meinte, die Zeichen der Zeit dafür erkannt zu haben, das jüdische Volk aus seinem tiefen Schlummer zu erwecken, zu sammeln und für seine *Aufgabe* für die zukünftige Menschheit vorzubereiten. Nicht zufällig würde die «gegenwärtige Weltlage» die «Gründung von jüdischen Colonieen am Canal von Suez und an den Ufern des Jordans in einer nicht mehr fernen Zeit» begünstigen; Frankreich sympathisiere mit der Idee der Errichtung von jüdischen Siedlungen in diesem Gebiet, auch aus eigenen nationalen Interessen heraus. Erbaut und bewohnt würden diese Siedlungen, mithilfe finanzieller Unterstützung reicher westlicher Juden, zunächst nur von Ostjuden, die dadurch ihre wirtschaftliche Lage verbessern würden – «Palästina sei dazu bestimmt, die Heimat für die Trümmer des unglücklichen jüdischen Volkes in Polen und im Orient zu werden.»³³⁶ Diese Siedlungen würden den ersten Schritt auf dem Weg zum Traum vom nationalen Zusammenschluss darstellen: Auf diesen müssen alle Anstrengungen konzentriert werden, denn nur in einem eigenen Staat könnten die Juden ihren «speziellen Beruf» ausüben, den sie «zu den sozialen Offenbarungen» erhalten hätten.³³⁷ Die nationale Selbständigkeit gehe jedem politisch-sozialen Fortschritte voran. M.a.W.: Der jüdische Volksgeist könne sich erst dann wieder neu *schöpferisch* betätigen, wenn er auf eigenem, gemeinsamen und vaterländischen Boden «gesunde Arbeitsverhältnisse» geschaffen haben wird.³³⁸ Damit denkt er an «die Nationalisierung des Bodens und die Assoziierung der Produktivkräfte», demnach der Boden also nicht in Privathände, sondern in die Verfügung des *Staates* fallen und die Möglichkeit von Privateigentum an Produktionsmitteln von Vorneherein verhindert werden soll.³³⁹

Ähnlich wie in der *Heiligen Geschichte* ist Hess der Ansicht, dass die Grundprinzipien der von ihm vorgesehenen sozialistischen, d.h. kooperativen und kollektiven Organisationsweise der

³³⁵ Ebd., 12.

³³⁶ Silberner (1966), 414.

³³⁷ Vgl. Hess (1862), 142.

³³⁸ Vgl. ebd., 94.

³³⁹ Na'aman (1982), 303/ 326. Die von Hess antizipierten, kooperativen und kollektiven Siedlungsformen für die Errichtung einer sozialistischen jüdischen Heimstätte sollten sich als visionär für die im 20. Jahrhundert einsetzende, sozialistische Kibbuz-bewegung erweisen. Nicht zufällig erlebte die Rezeption von Hess eine Renaissance in den 1920er Jahren insbesondere innerhalb der zionistischen Jugend.

Zukunftsgesellschaft in unentwickelter Form in Moses' Gesetzgebung am Sinai vorweggenommen wurde – diese Prinzipien sollten nun auch in der sozialen Praxis der Besiedelung bereits zum Tragen kommen: «Die Erwerbung eines gemeinschaftlichen vaterländischen Bodens, (...) die Gründung von jüdischen Gesellschaften für Ackerbau, Industrie und Handel nach mosaischen, d.h. socialistischen Grundsätzen, das sind die Grundlagen, auf welchen das Judenthum im Orient sich wieder erheben (...) wird.»³⁴⁰ Silberner meint, dass Hess mit «mosaischen, d.h. socialistischen Grundsätzen», adaptiert auf die zeitgenössischen Verhältnisse, wohl «Produktionsassoziationen mit Staatskrediten» im Sinn hatte, «wie sie Louis Blanc in Frankreich und Ferdinand Lassalle in Deutschland propagierten».³⁴¹

Hess selbst sagt dazu nicht viel Konkretes. Er bemüht sich mehr darum, seine Leserschaft für eine spinozistische Interpretation des biblischen Gesetzes und Gottes zu überzeugen – alles hänge letztlich davon ab, Gott immanent zu erkennen und durch das eigene, *schöpferische Handeln* im Sozialismus zu verwirklichen; den Himmel auf die Erde zu holen: «Nicht im Himmel und nicht in der Ferne ist nach Moses die Gotteslehre zu suchen, sondern Gott offenbart sich *in uns selbst*.»³⁴² Die biblische Einheit Gottes schließe nur die Vielheit der Götter aus, niemals aber den «Begriff eines dem Weltall immanenten Gottes».³⁴³ Seine Überzeugung von der biblischen Immanenz legt Hess auch 1864 in zwei Aufsätzen dar: *Briefe über Israels Mission in der Geschichte der Menschheit* sowie *Studien zur heiligen und profanen Geschichte*. Er begründet in diesen ausführlicher sein immanentes Verständnis von «Offenbarung» und des damit verknüpften «schöpferischen Prinzips». Seine Grundannahme ist, dass faktisch *alles*, was als «Vollkommenes» in der Natur oder im Menschengesteirnis entstehe, nur das *Werk des Schöpfers* selbst sei und damit zugleich eine *Offenbarung*. Er impliziert, dass sich auf der Welt beständig neue Offenbarungen durch die «Intervention Gottes» vollziehen können – die aber keineswegs «Wunder» darstellen, sondern in Einklang mit den Naturgesetzen stehen. Auch die erhabensten Ideen gehen also genauso «unmittelbar aus der ewigen und einzigen Quelle alles Lebens» hervor, wie die physiologischen Funktionen von Körpern. Das «Genie» zeichne sich nur darin aus, dass es in der Lage ist einzusehen, dass seine Ideen nicht sein unabhängiges Werk, sondern das Werk Gottes selbst sind – sie sind «spontane und unfreiwillige Lebensäußerungen», «unmittelbare Erzeugnisse der Seele» als «einzige Quelle aller Schöpfungen».³⁴⁴ Die Ideen und Gesetze im Judentum, «die von einem Geiste offenbarer Gerechtigkeit durchdrungen sind», sind vor diesem Verständnishintergrund in gleichem Maße das Produkt Gottes als auch das des jüdischen Volkes. Diesem wurde das Gesetz nicht «von einer unserer Freiheit

³⁴⁰ Hess (1862), 100.

³⁴¹ Silberner (1966), 417.

³⁴² Hess (1862), 143f.; Kursivierung K.M.

³⁴³ Hess (1905) [1864a], 46.

³⁴⁴ Hess (1905) [1864b], 63f.

entgegengesetzten Autorität auferlegt», vielmehr beruht es auf einer *freiwillig* übernommenen Verpflichtung, auf einer *freiwilligen* Einfügung unter das aus der Einheit und der höchsten Souveränität hervorgegangene Gesetz, das gleichsam das schöpferische Produkt seines eigenen, spontanen Lebensvollzugs und seines *Willens* darstellt.³⁴⁵

Der «ursprüngliche» mosaische Geist des Judentums ist für Hess in *Rom und Jerusalem* grundsätzlich nichts anderes als der Gedanke der *Allgegenwart Gottes* – damit auch die Anerkennung Gottes in seinem *Nächsten* im vollendeten sozialistischen Staat. Gegen jede Rassenherrschaft hält Hess das «mosaische Staatsgrundgesetz», das sich entschieden «für die Gleichberechtigung aller Einwohner des Landes» ausspreche, und zwar «gleichviel ob es Juden oder Fremde seien, die sich im jüdischen Lande niedergelassenen».³⁴⁶ Dieses sozialistisch-mosaische Staatsgrundgesetz solle gleichsam als ein Modell für die Errichtung der neuen Nationalstaaten auf die ganze Welt ausstrahlen, die neue nationalstaatliche Ordnung sich also gewisserweise am Vorbilde des neuen jüdischen Staates orientieren.

b. Die Mission der Gotteserkenntnis am Vorabend des «Geschichtssabbaths»

Hess setzt grundlegend voraus, dass die Juden «von Anfang an (...) ihren welthistorischen Beruf» darin gehabt hätten, das «sociale Leben des Menschen zu heiligen, selbsthätig die Entwicklung der Menschheit zu fördern und dieselbe auf ein messianisches Reich vorzubereiten».³⁴⁷ Ihre «welthistorische» Funktion bestehe also darin, Motor der geschichtlichen Entwicklung zu sein, die Welt anzutreiben, sie weiterzuentwickeln, bis zum «Ende der Tage» – dieses ist der «Geschichtssabbath», in der die Erde voll sein werde von der *Erkenntnis des einen Gottes*, die Vollendung der Geschichte im *Königreich Gottes auf Erden*, «von welchem das Judentum seit dem Anfange der „heiligen Geschichte“ geweissagt habe, dass es nicht das Ende der Welt sei, sondern die Vollendung der Entwicklungsgeschichte und Erziehung des Menschengeschlechts».³⁴⁸ Als geschichtliches und «geistiges Regenerationsorgan der socialen Welt» werde das national regenerierte Judentum mit der Aufgabe betraut sein, die Welt für ihre Regeneration anzuleiten, indem sie es in der rechten Gotteserkenntnis unterweist – in einer absehbaren Zukunft bestünde die Möglichkeit, diese Gotteserkenntnis in ihrer ganzen Fülle mit der Welt zu teilen, sobald Israel als gleichberechtigtes Volk unter die Völker treten könne.³⁴⁹

³⁴⁵ Ebd., 64.

³⁴⁶ Hess (1862), 177. Es ist auch dieser soziale Aspekt, den Hess an den Chassidim schätzt, da diese auf eine pionierhafte Weise bereits «sofern socialistisch» leben, «als dem Armen das Haus des Reichen stets geöffnet ist». Ebd., 180.

³⁴⁷ Ebd., 171.

³⁴⁸ Ebd., 4.

³⁴⁹ Ebd., 5.

Da wir heute am «Vorabend dieses Geschichtssabbaths» stünden, ist es aber auch notwendig, dass sich das jüdische Volk seiner selbst bewusst wird und versteht, dass es der eigentliche Träger der Geschichte ist und dass seine Geschichtsreligion hervorgebracht wurde, um der Menschheitsgeschichte die Idee und den Geist der *Einheit* zu schenken. Letztlich könne das jüdische Leben gar nicht anders, als einheitlich zu sein: Die «spiritualistischen und materialistischen Sekten» würden in ihm nicht bestehen können; auch die «modernen Sadduzäer, Pharisäer und Essäer, ich meine die Reformisten, die Rabbinisten und Chasidäer» müssten letztlich «spurlos verschwinden, nachdem unsere kritische Epoche, die letzte Krisis der Weltgeschichte, vorüber gegangen sein wird, nachdem die Völker (...) zu neuem Leben auferstanden sein werden».³⁵⁰

Die «wahre» jüdische Einheitslehre steht zudem dem falschen Dualismus von christlichem Spiritualismus und atheistischem Materialismus gegenüber – beide Seiten sitzen, ohne es zu merken und auf unterschiedliche Weise, dem Irrtum des Egoismus und Individualismus auf. Sobald sich die Juden wieder ihrer Wurzel, ihrer sittlich-religiösen Einheitslehre, besinnen, könnten sie diesen Dualismus und die verirrtten Strömungen, die sich gegenüberstehen, und im Letzten auch die krisenhafte, moderne Gegenwartsgesellschaft, versöhnen.

«Das Judentum trennt nirgend das Individuum von der Familie, die Familie von der Nation, die Nation von der Menschheit, die Menschheit von der organischen und kosmischen Schöpfung, und diese vom Schöpfer. Das Judentum hat kein anderes Dogma, als seine Einheitslehre. Aber dieses Dogma ist (...) kein todter Glaube, sondern eine (...) lebendige, schöpferische Erkenntnis, welche in der Familienliebe wurzelt, im Patriotismus ihre Blüten, und in der modernen regenerierten menschlichen Gesellschaft ihre reifen Früchte trägt.»³⁵¹

Der Standpunkt des «jüdischen Genius», das auch die Heiligen Schriften produzierte, ist ein genetischer: Nie löst es den Zusammenhang von Individuum, Familie, Nation, Menschheit, Schöpfung und Schöpfer auf – aus dem Grund sei in der Hebräischen Bibel auch nirgends die Rede von einem individuellen Unsterblichkeitsglauben: «Der jüdische Unsterblichkeitsglaube ist von seinem national-humanitären Messias-glauben unzertrennlich.»³⁵² Der jüdische Unsterblichkeitsglaube manifestiert sich in seinem nationalen Geschichtskultus: Die jüdische Familienliebe, die gleichsam Gottesliebe bzw. Liebe für die «göttliche Einheit des Lebens» ist, richtet sich im gleichen Maße auf die Vergangenheit, die Zeit der Patriarchen, wie auf die Zukunft, das Messiasreich. «Aus der jüdischen Familie ist der lebendige Glaube an die Continuität des Geistes in der Geschichte organisch hervorgewachsen.»³⁵³

³⁵⁰ Ebd., 30.

³⁵¹ Ebd., 5.

³⁵² Ebd., 6f.

³⁵³ Ebd., 16.

Der «Messias» und sein «Reich» waren im Judentum von Anfang an ein Symbol für einen erlösten Stand der Schöpfung: Sowohl für die biblischen Propheten als auch die späteren Rabbinen manifestieren sich «das zukünftige Leben», die «Auferstehung der Todten», das «himmlische Reich und die zukünftige Welt» im *diesseitigen Messiasreich* als «Zeit der Wiedergeburt Israels» – diese Zeit realisiere wahrhaft «das Gottesreich oder das Reich des Geistes». ³⁵⁴ Gegenüber der christlichen, individuell-egoistischen Suche des Seelenheils im Jenseits liegt dem jüdischen Gedanken der Erlösung der «Grundsatz der solidarischen Verantwortlichkeit» in der Geschichte zugrunde. Aus dem Grund lehrte auch der «jüdische Heilige» Spinoza, dass die Ewigkeit, so wie Gott, stets *gegenwärtig* sei, verortet im Mittelpunkt der Geschichte und sowohl Vergangenheit als auch Zukunft in sich einbegreifend. ³⁵⁵

Die Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes manifestiert sich nicht nur in der historischen Zeit, sondern ebenso in der materiellen Ganzheit der Schöpfung: Die *soziale Sphäre* darf daher nicht als ein isolierter Wirkungsbereich Gottes verstanden werden, sondern steht in einem intrinsischen Zusammenhang mit der *organischen* und *kosmischen Sphäre*. Die soziale Ordnung kann nur hergestellt werden, wenn man sich an der wissenschaftlich zu ergründenden Gesetzmäßigkeit bzw. Funktionsweise der natürlichen Sphären orientiert. ³⁵⁶ Dies ist das *Einheits-* bzw. *Bewegungsgesetz*, das Hess schon in seinen naturwissenschaftlichen Studien in den 1850ern meinte freigelegt zu haben, und nun wieder zum Vorschein kommt. Hess' Einheitsgesetz ist im Grunde nichts anderes als die Beschreibung der *immanenten Wirkungszusammenhänge Gottes*: So wie das kosmische Leben das organische Leben fundiert, so das organische das soziale – das jüdische Volk und deren Fähigkeit zur Gotteserkenntnis ist daher nur das höchste Resultat einer organischen Veranlagung der semitischen Rasse, diese selbst wiederum nur Ausdruck der höchsten Intelligenz, der Selbstaffektion der Substanz. Zwei Jahre später bemerkt er dazu: «Die von Gott Inspirierten fühlen nur zu gut, dass der Schöpfer zu gleicher Zeit im Menschen und über dem Menschen, in der Welt und über der Welt ist.» ³⁵⁷

In Antizipation der bevorstehenden Heilszeit gilt es letztlich, die Erkenntnis des *einen* Gottes, die auf einer frühen Erkenntnisstufe bereits in der jüdischen Offenbarungsgeschichte erlangt wurde und die das Judentum allen geschichtlichen Völkern zugänglich gemacht hat, auf eine

³⁵⁴ Ebd., 7.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 7f.

³⁵⁶ Es bedeutet jedoch keinen Determinismus, dass die kosmischen, mechanischen Gesetze demselben Plan folgen wie die organischen, geistigen und sozialen Bewegungserscheinungen. Hess betont, dass die «sittliche Freiheit» das höchste Strebeziel und die Bestimmung der Menschheit sei, die – im Unterschied zur Natur – den Naturgesetzen bzw. dem «göttlichen Plan» mit *Bewusstsein* und *Willen* folgen könne; sie falle also mit der Erkenntnis Gottes zusammen, der Erkenntnis der natürlichen Einheit alles Seienden.

³⁵⁷ Hess (1905) [1864b], 64.

höhere Stufe zu bringen und letztlich zur *exakten Wissenschaft* fortzubilden.³⁵⁸ Das religiöse «Genie» der Juden hat schon verkündet, wovon die Wissenschaft noch schweigt – es hat das wissenschaftlich noch zu ergründende Einheitsgesetz, das nichts anderes sei als der «Glaube an die messianische Weltepoche», in ihrem Geschichtskultus mit der *Sabbatfeier* vorweggenommen: Indem die Genesis mit der Feier des letzten Tages der Woche durch den Schöpfer schließt, wird gleichsam angezeigt, «dass jede Schöpfung mit einem Zustand vollkommener Harmonie endigt».³⁵⁹ So wie die Schöpfung der natürlichen, d.h. der kosmischen und organischen Welt mit einer harmonischen Epoche endigte, so sei es im Gesetz festgeschrieben, dass auch die soziale Welt mit einer solchen Epoche endigen werde, die den «Sabbath der sozialen Woche» darstellt. «In der Sabbathfeier ist der Gedanke verkörpert (...) dass die Zukunft uns ebenso gewiss einen *Geschichtssabbath* bringen werde, wie die Vergangenheit uns den *Natursabbath* gebracht, dass die Geschichte, wie die Natur, ihre Epoche der harmonischen Vollendung haben werde.»³⁶⁰ Dies stünde «in vollstem Einklang mit den letzten Resultaten der Natur- und der sozialen Wissenschaften».³⁶¹ M.a.W.: Während die natürlichen Lebenssphären, «auf deren Grundlage wir unsre sociale, humane Lebenssphären aufbauen, bereits ihre Entwicklung vollendet haben und abgeschlossen sind», ist die soziale Lebenssphäre noch in ihrer Entwicklung, in ihrer Schöpfung begriffen.³⁶²

c. *Der letzte Völkerkampf als Feuerprobe für die Einheit der Menschheit*

Es sollte bereits deutlich geworden sein, dass Hess fernab ist davon, an ein ausschließliches Heil für das Judentum zu denken. Aber er hängt auch nicht einfach einem «bloßen Humanismus» an, wie ihn die Reformjuden oder die «Freimaurer» vertreten.³⁶³ «Ich glaube, dass das nationale Wesen des Judenthums die Humanität und Civilisation nicht nur nicht ausschließt sondern zur notwendigen Consequenz hat.»³⁶⁴ Für Hess bedingt der Partikularismus den Universalismus, dieser ist in jenem enthalten, um sich durch ihn

³⁵⁸ vgl. Hess (1862), 63ff.

³⁵⁹ Hess (1905) [1864a], 45.

³⁶⁰ Hess (1862), 66.

³⁶¹ Hess (1905) [1864a], 46.

³⁶² Hess (1862), 66.

³⁶³ Es ist interessant, dass Hess in dieser Schrift kritische Töne gegen die Freimaurer anstößt, obwohl er zu dieser Zeit noch formell Mitglied der Loge Henri IV war; er dürfte jedoch nach Silberner dort eine Weile nicht aktiv gewesen sein und verlegte bald den Schwerpunkt seiner Maurertätigkeit in eine andere Loge des Groß-Orients, der er 1864 beitrug und die wegen ihrer demokratischen Tendenz zu den renommiertesten gehörte. 1865 teilte er jedoch seinen Beschluss mit, aus der Freimaurerei endgültig auszutreten – wann sein Austritt offiziell wurde, ist jedoch nicht belegt. Vgl. Silberner (1966), 471ff.

³⁶⁴ Hess (1862), 56.

hindurch entfalten zu können. Bis zur Französischen Revolution habe das jüdische Volk als einziges sowohl einen nationalen als auch einen humanitären Kultus gepflegt.

«Durch das Judenthum ist die Geschichte der Menschheit eine heilige Geschichte geworden, ich meine ein einheitlicher, organischer Entwicklungsprozess, der, mit der Familienliebe beginnend, nicht eher vollendet ist, bis die ganze Menschheit eine *einzigste Familie sein wird*, deren Glieder ebenso solidarisch durch den heiligen Geist, den schöpferischen Genius der Geschichte, verbunden sein werden, wie die verschiedenen Organe eines lebendigen Körpers es mittelst einer ebenso heiligen, schöpferischen Naturkraft sind.»³⁶⁵

Hess glaubt nicht, wie die «Monogenisten» seiner Zeit, an eine *ursprüngliche* Einheit der Menschheit, sie ist kein unmittelbares Produkt des organischen Lebens; als «Polygenist» ist er davon überzeugt, dass von Beginn der Menschengeschichte weg eine ursprüngliche Verschiedenheit der Volkstypen bestand und dass diese Einheit daher nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft zu suchen und durch «geschichtliche Arbeit» zu entwickeln sei. Die Differenzen und Konflikte zwischen den verschiedenen Völkern waren konstitutiv für die Möglichkeit der «geschichtlichen Arbeit» bzw. der Genealogie der «Einheit des Menschengeschlechts», die also kein «unmittelbares Produkt des organischen Lebens» ist, sondern das «letzte Erzeugniss des socialen, geschichtlichen Entwicklungsprozesses; sie hat die Mannigfaltigkeit der ursprünglichen Volksstämme zur Voraussetzung, ihren Kampf zur Bedingung, ihr harmonisches Zusammenwirken zum Ziele».³⁶⁶ Damit hängt auch zusammen, dass die verschiedenen Völker in der gegenwärtigen Übergangszeit ebenfalls noch je eigene Missionen zu erfüllen hätten, entsprechend ihren nationalen Besonderheiten, um an der Wiedergeburt und Erneuerung des Völkerlebens mitzuarbeiten. «Jedes Volk muss, gleich dem jüdischen, ein Volk Gottes werden.»³⁶⁷

Die einst erreichte Einheit unter den Völkern werde sich darin manifestieren, «schließlich wieder frei zu werden, friedlich neben einander und solidarisch für einander zu leben, ohne deshalb ihre typischen Unterschiede aufzugeben».³⁶⁸ Die künftige solidarische Organisation des sozialen Lebens sollte nicht mit der «Einartigkeit» der Menschen verwechselt werden. Die verschiedenen Rassen waren also von jeher im göttlichen «Plan der Geschichte der Menschheit» zur friedlichen und harmonischen Vereinigung bestimmt, in der sie aber als «eigenständige Glieder» im lebendigen Organismus der Menschheit erhalten bleiben sollen. Das ist die monotheistische Idee des «jüdischen Genius», der als Plan der Weltgeschichte diesem von Anfang an, wenn auch noch unentfaltet, vorgeschwebt sei – die «Einheit Gottes

³⁶⁵ Ebd., 57; Kursivierung K.M.

³⁶⁶ Ebd., 109.

³⁶⁷ Ebd., 39.

³⁶⁸ Ebd., 58.

trotz der Mannigfaltigkeit der Welt».³⁶⁹ Die volle Erkenntnis von dieser Einheit Gottes konnte nicht von Anfang an unmittelbar vorliegen, da sie das bestimmte Resultat der geschichtlichen Entwicklung darstellt. Erst durch Spinoza wurde es möglich, aus der «Idee Gottes» das «ganze sittlich-geistige Leben» zu entfalten; bei ihm zeigt sich die «Erkenntnis Gottes als das höchste und letzte Resultat dieses Lebens» – «in dieser letzten Offenbarung des jüdischen Genius verschwinden alle Widersprüche».³⁷⁰

Auf dem Weg zur nationalen Wiedergeburt der Völker und zur rechten Gotteserkenntnis ist in der Gegenwart noch ein letzter Gegensatz, eine «letzte Phase des culturhistorischen Antagonismus» zu überwinden: in seiner theoretischen Gestalt tritt er in der Philosophie und der Wissenschaft zum Vorschein, «wir meinen den Gegensatz von spekulativer Philosophie und Erfahrungswissenschaften».³⁷¹ In seiner praktischen Gestalt tritt dieser «letzte Antagonismus» im Gegensatz von Arbeit und Spekulation hervor, und ist der fundamentalere Gegensatz, liegt also jenem theoretischen zugrunde – wenn sich der eine auflöst, wird sich auch der andere auflösen; im jetzigen Stadium stellen sich beide aber noch als eine geschichtliche Notwendigkeit dar, d.h. solange die Menschen sich noch einer hierarchischen Klassen- und Rassenordnung fügen und sich nicht dem *Einheitsgesetz* gemäß assoziieren, zentralisieren und organisieren.³⁷² Um den Gegensatz von Kapital und Arbeit zu überwinden müssen sich jene ausgebeuteten Arbeiter vereinigen und von ihren geknechteten Lebensverhältnissen durch die soziale Revolution befreien.

Erst dann, wenn das antagonistische Zeitalter der Spekulation überwunden ist, beginnt der «Geschichtssabbath», die «Schöpfung einer harmonischen socialen Organisation, in welcher Produktion und Consumption sich das Gleichgewicht halten».³⁷³ In der neuen Ära der wahren sozialistischen Gesellschaft ersetze die *freie Assoziation der Produktivkräfte* die alten Gegensätze von «Kapitalistenspekulation und produktiver Arbeit gleichzeitig mit jenem von philosophischer Spekulation und wissenschaftlicher Arbeit».³⁷⁴ Auf diesem Grunde der «freien Assoziation» erhebe sich die Einheit von *Wissenschaft* und *Philosophie*, von *Produktion* und *Konsumtion*, von *Erfahrung* und *Spekulation*. Gegenwärtig stecken wir aber

³⁶⁹ Ebd., 110. Der in den Heiligen Schriften der Israeliten grundgelegte Geschichtsplan der *dialektischen Bewegung* der Rassen vom Gegensatz zur höheren Einheit erkennt die Wirkung desselben Bewegungsgesetzes nicht nur in der Menschheit, sondern in allen natürlichen Sphären.

³⁷⁰ Ebd., 137.

³⁷¹ Ebd., 137f.

³⁷² Dieser letzte, praktisch-soziale Antagonismus kam zum Vorschein, nachdem die Französische Revolution «die alten erstarrten Institutionen der feudalen Gesellschaft und die letzten toten Reste des Dogmatismus» in ihrem Feuer verzehrte und «neue sociale und geistige Schöpfungen» hervorgebracht hatte. Denn auf die emanzipatorische Wirkung der Revolution ist gleichermaßen der Liberalismus der bürgerlichen Gesellschaft und damit auch die notwendige Entwicklungsstufe der freien Konkurrenz bzw. des letzten Antagonismus zwischen den atomisierten Arbeitern und der «exploitirenden Spekulation» zurückzuführen. Vgl. ebd., 147f.

³⁷³ Ebd., 151.

³⁷⁴ Ebd., 95.

noch inmitten der «revolutionären», der «kritischen Epoche» und erleben die «Katastrophe der Geburt der modernen Gesellschaft, welche das Kind von der Mutter, die sociale Zukunft von ihrer Vergangenheit unabhängig macht, und die Gesellschaft, als vollendete Schöpfung, auf sich stellt».³⁷⁵ Wahre Selbständigkeit werde erst dann erlangt sein, wenn der Mensch sein schöpferisches Wesen in sich selbst entdeckt, das Absolute in sich einsieht und in der regenerierten, «autonomisch» sich gestaltenden, modernen Gesellschaft «neue soziale Schöpfungen» hervorbringt, denen allen das «national-humanitäre Wesen der jüdischen Geschichtsreligion als Keim zu Grunde» liegt.³⁷⁶

In diesen Passagen kommt der alte «Kommunisten-Rabbi» zum Vorschein.³⁷⁷

Nichtsdestotrotz konnte Hess mit Ende seiner kommunistischen Agitation 1853 das Proletariat nicht mehr als den messianischen Akteur denken, der die entscheidende Wende bringen werde. Sein Klassenkonzept wird daher nun von seinem Rassenkonzept gewisserweise überformt: Der gegenwärtige, letzte soziale Antagonismus zwischen Kapitalisten und Arbeitern hat sein Äquivalent in einem *Rassenantagonismus*, der nicht zuletzt auf die «Rassenunterdrückungsgelüste» der germanischen Rasse zurückzuführen sei. Der Gang der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft, der sich stets durch «Rassen- und Klassenkämpfe» hindurchbewegt habe, laufe unumgänglich darauf hinaus, einen letzten «Rassen- und Klassenkampf» durchzufechten, um ins «Zeitalter der Reife» überzutreten, das ein Zeitalter der harmonischen Vereinigung der Klassen als auch der Rassen mit sich bringen werde.³⁷⁸ Da für Hess der Rassenkampf das «Ursprüngliche», der Klassenkampf dagegen das «Sekundäre» sei, werde der letzte Klassenkampf auch gelöst sein, wenn der Rassenantagonismus aufhört. Dieser sei schon im Ende begriffen, nachdem die Französische Revolution jede Rassenherrschaft zertrümmert habe – «ein letzter Racenkampf scheint jedoch unvermeidlich zu sein, wenn die deutschen Politiker es nicht verstehen, sich der gewaltigen reaktionären Strömung zu widersetzen». Hess anerkennt zwar durchaus die modernen Strebungen der Deutschen nach politischer und sozialer Wiedergeburt und hält es in seinem «geistigen Leben» für ein ausgesprochen hochentwickeltes Volk, das noch eine wichtige Rolle für die Erneuerung der Völker spielen werde. Doch sei es der «mittelalterlichen Reaktion» schon zweimal in diesem Jahrhundert gelungen, diesem modernen Streben «die Racenherrschaftsgelüste jener im Mittelalter bevorzugten germanischen Kriegsherren unterzuschieben».³⁷⁹ Erst nach dem «letzten Rassenkampf»

³⁷⁵ Ebd., 152.

³⁷⁶ Ebd., 43.

³⁷⁷ Ein Schmähittel, den er von Arnold Ruge erhalten hatte.

³⁷⁸ Vgl. ebd., 72. Hess hat sich offensichtlich von so manch utopisch-frühsozialistischen Ansichten fortentwickelt; er glaubt schon lange nicht mehr, dass der Übergang zur Messiaszeit durch eine friedvolle Transformation erreicht werden könne.

³⁷⁹ Ebd., 159.

werde sich in Deutschland die nationale Befreiung und damit eine echte Humanisierung und Auflösung des Rassenantagonismus vollziehen können.³⁸⁰

Die nationale, politisch-soziale Wiedergeburt der Völker möglich zu machen liege aber schließlich nur in der Macht bzw. im Plane der historischen Befreiungsmission *Frankreichs*. Das «französische Volk» sei demnach der eigentliche «Vorkämpfer aller socialen Bestrebungen» in diesem Jahrhundert. Ungebrochen auch Hessens Bonapartismus, den er damit für vereinbar hält. «Wenn dieses Volk sich heute der eisernen Diktatur des Kaiserthums unterwirft, so geschieht es doch nur so lange, als der Kaiser seinem revolutionären Ursprunge nicht nur in Worten treu bleibt.»³⁸¹

Auf das «Land der modernen Revolution und Centralisation» setzt Hess seine Hoffnungen, nur diesem wird es zu verdanken sein, dass «aus dem letzten Völkerkampf (...) keine neue Racenherrschaft» hervorgehen könne, sondern nur die «Gleichberechtigung aller welthistorischen Völker».³⁸² Schließlich gebe es auf dem Gebiet der Rassen keine Überlegen- oder Unterlegenheit (daher auch keinen Grund für Verfolgung und Unterdrückung), sondern nur Verschiedenheit. Frankreichs Armee, die «Soldaten der modernen Civilisation», würde neben der Rassenunterdrückung Deutschlands auch die Herrschaft der reaktionären, monarchistischen Imperialmächte, von Österreich und der Türkei, brechen und die unterdrückten Völker von den Toten erwecken. Sei das osmanische Reich erstmal von Frankreich geschlagen, dann stünde auch der Weg für die Juden frei, ihre Siedlungen in Palästina zu errichten und zu neuem Leben zu erblühen. «Frankreich ist der Held und Heiland, der unser Volk wieder ins Geleise der Weltgeschichte hebt.»³⁸³ Die vom jüdischen Volke ausstrahlende Gotteserkenntnis und modellhafte Ausbildung einer sozialistischen Gesellschaft könne sich schließlich nur im *Gefolge* der französischen Befreiungsbewegung verwirklichen, die initiiert worden sei, um unter allen Völkern die revolutionären, nationalen Institutionen des französischen Volkes zur Erlösung der Menschheit zu verbreiten – «auch das kleinste Volk, mag es (...) zur slavischen oder finnischen, zur celtischen oder semitischen Race gehören, sobald es seine Ansprüche und Rechte auf einen Platz unter den culturhistorischen Völkern geltend macht, darf auf die Sympathien der allmächtigen westlichen Culturvölker rechnen», zu denen Hess neben Frankreich auch etwa England und neuerdings ebenfalls Italien zählt.³⁸⁴

³⁸⁰ Vgl. ebd., 27f.

³⁸¹ Ebd., 19.

³⁸² Ebd., 154/ 159.

³⁸³ Ebd., 79.

³⁸⁴ Ebd., 166.

V) Weitere Messianische Schriften

a. Orthodoxe Kontroversen

Kurz nach Veröffentlichung von *Rom und Jerusalem* machte Hess in einem Brief die kontroverse Bemerkung, dass seine Schrift «nichts weiter» sei als «was der Franzose einen *ballon d'essai* nennt, ein Versuch, ob unsere Messiasidee Anklang findet».³⁸⁵ Tatsächlich hatte seine Schrift eine ganze Bandbreite an Reaktionen zufolge, in denen sich jedoch nicht nur Anklang kundtat. Die Schrift wirkte als eine Art Sensation, und «sogar von feindlicher Seite wurde zugegeben, daß „in neuerer Zeit“ keine Tendenzschrift mehr Aufsehen erregt habe als *Rom und Jerusalem*. (...) Die Originalität des Werkes wurde sowohl von der freundlichen wie der feindlichen Kritik hervorgehoben.»³⁸⁶ Vom Reformjudentum und von der jüdischen Orthodoxie wurde das Werk, wie nicht anders zu erwarten war, mit gemischten Gefühlen aufgenommen – wenn auch bei beiden freilich aus ganz unterschiedlichen Gründen. Während von reformjüdischer Seite naheliegenderweise das nationalistische Verständnis des Judentums problematisiert wurde, gingen die orthodoxen Kritiken in eine andere Richtung.

Ein orthodoxer Rezensent machte darauf aufmerksam, dass bei den Orthodoxen das «nationale Gefühl» nie verloschen sei, daher war man mit diesem Aspekt von Hessens Anliegen zumindest theoretisch durchaus einverstanden; problematisiert wurde jedoch seine «Auffassung des Messiasglaubens»: «Wir stehen auf ganz anderem religiösen Standpunkt, auf dem Standpunkte des biblisch-talmudischen Judentums, dem Gott der Herr, der Schöpfer und Regierer der Welt und die Thora das geoffenbarte Gotteswort ist; wir haben mit der *schwindsüchtigen* Substanz Spinozas nichts gemein.» Der Rezensent macht damit deutlich, dass die Erscheinung des Messias und die Rückkehr in das «Heilige Land» nicht bloß «sach- und naturgemäße Entwicklung», sondern eben zugleich *ein spontaner Akt des Allgewaltigen* sei, «dessen sich die Juden würdig machen müßten». Hess habe zwar recht erkannt, dass die Rückkehr ins «Land» ein notwendiges *Moment* der Erlösung darstelle, jedoch sei die von ihm vorgeschlagene Form der Rückkehr Selbsterlösung. «Gewaltsam dürften die Juden nicht die Rückkehr erzwingen; friedlich würden sie wohl nicht zurückkehren können, bis der Einzige ihnen den lang- und heißersehten Erlöser sende.»³⁸⁷ Trotz ihrer theologischen Mängel begrüßt der Rezensent aber die Schrift grundsätzlich, v.a. nimmt er sie als ein Zeichen, dass die «gefährlichste Krisis», die größte Bedrohung für das Judentum, nämlich die

³⁸⁵ Zit. nach Silberner (1966), 427f.

³⁸⁶ Ebd., 428. Diese große Wirkung entfaltete die Schrift freilich in erster Linie innerhalb des jüdischen Milieus. Von sozialistischer Seite wurde sie kaum zur Kenntnis genommen. Vgl. ebd., 441.

³⁸⁷ Zit. nach Silberner (1966), 432.

Reform, «von ihrem Höhepunkte bereits herabgestürzt sei».³⁸⁸ Hess erscheint gewisserweise als das geringere Übel im Vergleich zur Reform, daher werden ihm gegenüber von orthodoxer Seite auch freundliche Töne angeschlagen.

Hess selbst war sich gewisser theologischer Divergenzen mit der Orthodoxie bewusst, und konzidiert in dem Artikel *Mein Messiasglaube* für die Zeitschrift «Ben-Chananja» im Jahr der Veröffentlichung von *Rom und Jerusalem*, 1862, in dem er sich gegen die Kritik eines anderen orthodoxen Rezensenten zur Wehr setzt, dass er sich «inbetreff der vollen Verwirklichung unserer messianischen Hoffnungen» zu einem gewissen Grad im Widerspruch mit der Orthodoxie befände, da diese die Verwirklichung «von einer eminenten Persönlichkeit abhängig» mache. Er relativiert nicht die mögliche Existenz solch «eminenter Persönlichkeiten», meint aber, dass es die Nationen sind, welche sie produzieren: «Dieselben waren niemals die Schöpfer, sondern die Produkte einer gewissen Bewegung.»³⁸⁹ Ungerechtfertigt sei zudem, dass sich dieser orthodoxe Rabbi auf den theologischen Standpunkt zurückzieht, dass alles «der übermächtigen Hand» Gottes zu überlassen sei, damit eben auch das Kommen der «eminenten Persönlichkeit» des Messias, um Hessens historischen als «angeblich philosophischen» Standpunkt (bzw. eben menschlichen) zu verwerfen. Selbstbewusst argumentiert Hess, dass dieser Standpunkt der «kritiklosen Orthodoxie» nicht mit dem «biblisch-talmudischem Judentum» verwechselt werden dürfe – mit dessen Messiasglauben er sich in vollster Übereinstimmung wisse.

«Sie wissen, dass die grössten Autoritäten des Altertums und Mittelalters die nationale Wiedergeburt auf natürlichem Wege erwarteten. – Cyrus wird schon von den Propheten des babylonischen Exils «der Messias» genannt, obgleich er nicht aus dem Hause David stammte, und Bar Kochba wurde von unserem grössten Mischnalehrer, von Rabbi Akiba, als Messias proklamiert, obgleich er nicht aus den Wolken herabgefahren kam.»³⁹⁰

Den theologischen Standpunkt hingegen, der alles auf Gott stellt, bezeichnet Hess als «phantastischen Messiasglauben», der nur als Reaktion auf die gescheiterten Rom-Aufstände entstanden sei, als die «gänzliche Vernichtung drohte», also als eine Art letzter Verzweiflungsakt. Daher meint er auch, dass dieser «phantastische Messiasglaube» immer nur in den «schlimmsten Zeiten des Exils» aufgebrandet sei. Ansonsten habe sich auch das talmudische Judentum immer in Übereinstimmung mit dem biblischen Messianismus befunden, welcher die «nationale Wiedergeburt auf natürlichem Wege» erwartete: Es geht um die *nationale Auferstehung*, der ebenso eine von Gott geschickte Messias-Person unterzuordnen sei – letztlich habe «jeder Jude» den «Stoff zu einem Messias».³⁹¹ Hess kann

³⁸⁸ Ebd., 433.

³⁸⁹ Hess (1905) [1862], 1.

³⁹⁰ Ebd., 2.

³⁹¹ Hess (1862), 2.

nicht mehr zu einem transzendenten, traditionellen Gottesbild zurück, das verunmöglicht ihm sein Glaube an einen immanenten Gott, der sich einst durch jüdische Aktivität in der befreiten, sozialistischen Gesellschaft materialisieren solle.

Treffend bemerkt Na'aman, Hess sei «ebenso gläubiger Jude wie Spinoza».³⁹²

b. Biblisch-sozialistische Weiterführungen

In den 1860ern stellte es für einen gebildeten Juden und noch dazu Sozialisten etwas «derart Unerhörtes, derart Tolles» dar, die Forderung nach nationaler Unabhängigkeit und Selbstbestimmung der Juden mit deren angestammten Recht als einer Nationalität, als einem unterdrückten Volk in einer Reihe mit anderen unterdrückten Völkern zu begründen, sodass es für Hess unumgänglich war, seinen Standpunkt mit «höheren Argumenten» zu untermauern. «Man mußte schon dieses Recht von metaphysischen oder theologischen Prämissen herleiten und zeigen, daß die Juden eine besondere Nationalität wären und als solche ein besonderes Anrecht auf Unabhängigkeit besäßen.»³⁹³ Aus diesem Grund war Hess so besonders darum bemüht zu zeigen, dass die jüdische Nationalität auch aus einer theologischen Perspektive einzigartig sei bzw. eine «einzigartige Weltmission» zu erfüllen habe – dabei wollte er das Kunststück vollbringen, in einer Reihe von Zeitschriftartikeln zu beweisen, dass das Judentum und seine nationale Regeneration nicht nur für das Heil der Menschheit notwendig sei, sondern auch mit dem neuesten Stand der Wissenschaft in Übereinstimmung stünde.³⁹⁴

In dem bereits erwähnten Artikel über seinen *Messiasglauben* ist Hess ebenfalls um eine begreifbare Darstellung der jüdischen Mission bemüht: Für Hess ist sie v.a. eine Mission zur Errichtung eines gesellschaftlichen Standes in neuem Lichte, in einer Zukunft, in der alles *anders* sein werde – auch das Judentum werde einst ein anderes sein. Daher geht es ihm auch nicht darum, die biblischen Institutionen des alten Israels, wie den Opferkult, wieder zu etablieren, sondern vielmehr um ein rechtes Verständnis des «Geistes» der mosaischen Gesetzgebung, der zur Errichtung von Institutionen auffordere, die erst in der sozialistischen Gesellschaft Wirklichkeit werden können, in einer Zukunft, in der man erst voll verstehen wird können, was eine vollkommene sozialistische Einrichtung der Gesellschaft bedeutet. Daher sind es «Institutionen der Zukunft», die Hess im Sinn hat; sein Patriotismus ist ein «antizipierender Patriotismus».³⁹⁵

³⁹² Na'aman (1982), 310.

³⁹³ Silberner (1966), 409.

³⁹⁴ Ab Ende 1863 begann Hess für die Pariser Zeitschrift der *Archives israélites* zu schreiben, um seine beiden Hauptanliegen der Wiedergeburt Israels als auch des Sozialismus unter den französischen Juden zu propagieren. Vgl. ebd., 474.

³⁹⁵ Vgl. Hess (1905) [1862], 4.

Diese Zukunftsgerichtetheit der Bibel zeige sich bereits im Gottesnamen יהוה, wie Hess in dem Text *Über den Gottesnamen* ein Jahr später festhält: Dieser Name drücke nicht das Wesen Gottes, sondern dessen *Beziehung* zu Israel und zur Menschheit aus, die *Vorsehung Gottes* für seine Kinder. Hess zitiert den Vers Exodus 3,13, in dem Gott Moses mitteilt, was dieser dem Volke erzählen soll, wenn sie ihn fragen, wie der Name ihres Gottes lautet: «Da sprach der Allmächtige zu Mose: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ Und Er sprach, also sollst du den Kindern Israels sagen: „Ich werde sein,“ אֶהְיֶה hat mich zu Euch gesendet.» Gott spricht hier in der ersten Person und es liegt für Hess auf der Hand, dass von dem Begriff אֶהְיֶה, dem Futurum des Zeitwortes «sein» in der ersten Person, der Begriff יהוה, das Futurum desselben Zeitwortes in der dritten Person abgeleitet ist – der Gottesname, יהוה, bedeutet nichts anderes als: «Er wird sein». Es ist ein Versprechen Gottes, dass er, so wie aus der ägyptischen, «aus jeder zukünftigen sozialen (materiellen und geistigen, physischen und moralischen) Knechtschaft der Befreier» sein *werde*.³⁹⁶

Hess' «antizipierender Patriotismus» gründet gleichermaßen im Glauben an das «schöpferische Wesen des Judentums», welches nicht bloß ein historisches Relikt, sondern höchst lebendig und ungebrochen zur «aktiven Selbstoffenbarung» fähig sei: der Geist des Judentums manifestiere sich v.a. in den sozialen Schöpfungen des jüdischen Menschen, deren volle Wirkung sich erst in der Zukunft wird entfalten können. Beim künftigen «Gesellschaftsbau» der Juden handelt es sich um «kein Reformflickwerk», sondern, wie letztlich bei allen nach Regeneration strebenden Völkern, «um eine Neugestaltung des sozialen Lebens». Das jüdische Volk ist als erstes Volk dazu berufen, die zukünftigen Institutionen dieses neugestalteten sozialen Lebens, den «Geschichtssabbath», in seinem Staate zu verwirklichen. Wie auch immer diese Institutionen inhaltlich einst genau aussehen mögen, eines steht für Hess unerschütterlich fest: «Religion, Philosophie und Politik» lassen ihn «kalt», wenn sie nicht alle Energie darauf wenden, Institutionen zu errichten, die die «Lage der arbeitenden Klassen» zu verbessern helfen, «welche jedem Kastengeiste, jeder Klassenherrschaft ein Ende machen».³⁹⁷

Die natürliche Eignung der Juden zur Übernahme der Vorreiterrolle für die Errichtung dieser erlösungsbringenden Institutionen rührt für Hess abermals von den biblischen Darstellungen des alten Israels her, aus denen sich herauslesen lassen könne, dass das Judentum «keinen Kastengeist und keine Klassenherrschaft» kenne – «der Geist des Judentums ist ein sozial-demokratischer von Haus aus.» Ein Blick in die biblische Zeit zeige, wie ungemein sozial schöpferisch das jüdische Volk war, solange es einen gemeinsamen Boden hatte – von der pionierhaften Konzeptionierung gerechter Institutionen bis zur Verfassung der Bibel selbst: die schöpferischen Ideen des Judentums traten einen Siegeszug durch die Gesamtmenschheit an und enthalten «die Bürgschaft ihrer Vollendung».³⁹⁸ Und wie schon

³⁹⁶ Hess (1905) [1863], 15.

³⁹⁷ Hess (1905) [1862], 6.

³⁹⁸ Ebd.

die biblischen Schöpfungen, so werden auch die zukünftigen Schöpfungen wieder direkt auf die gesamte Menschheit ausstrahlen und ihre soziale Wirkung entfalten. Die traditionellen Bräuche und Riten der jüdischen Religion im Exil dienten der Konservierung des «Geistes» dieser bei Mose vorgedachten Institutionen – ihrer letzten Verwirklichung harrend, steht nur die Rückkehr zu einem eigenen Boden im Wege.

«Es liegt kein Widerspruch darin, wenn ich den Geist der alten jüdischen Institutionen als Basis der zukünftigen betrachte, ihn darum durch Observanzen konserviert wissen will, welche sich nur an die alten Institutionen anschliessen können, und dennoch glaube, dass gerade dieser Geist, wenn er sich wieder auf dem Boden der Väter frei entwickeln kann, die Macht haben wird, neue Gesetze nach dem Bedürfnisse der Zeit und des Volkes zu schaffen.»³⁹⁹

Hess expliziert 1864 in seinen *Briefen über Israels Mission in der Geschichte der Menschheit* was damit gemeint ist, «neue Gesetze nach dem Bedürfnissen der Zeit und des Volkes zu schaffen». Tatsächlich meint er damit nicht unbedingt die Abschaffung der alten Gesetze, sondern vielmehr, dass die am Sinai offenbarten Gesetze und der damit zusammenhängende Kultus im Laufe der Geschichte Israels der Veränderung unterworfen werden konnten und weiterhin werden können, und also keinesfalls unwandelbar seien. «Unser Kultus, das sind wir selbst, es ist unser Fleisch und Bein, der Ausdruck des heiligen Geistes, von dem wir durchdrungen sind.» Es sei unvermeidlich, dass «unser Kultus, unser Gesetz (...) noch ganz anders» sein werde, «wenn das Vaterland seinen getreuen Kindern wieder zurückgegeben sein wird».⁴⁰⁰ Insofern Hess den Vollzug des Kultus an die leibhaften Modifikationen der Juden selbst knüpft, resultiert daraus die Notwendigkeit der inhärenten Veränderung auch der Form des jüdischen Gesetzes, aus dem in jeder historischen Zeit andere Konsequenzen für die soziale Praxis zu ziehen sind – es geht nicht um das, «was man denkt, sondern um das, was man tut».⁴⁰¹ Und dieses «Tun» hat den ständig sich verändernden Lebensverhältnissen Rechnung zu tragen.

«Ganz anders» werde Kultus und Gesetz sein, nicht zuletzt, weil sich die «Religion der Humanität», die Schöpfung des «Genies» Israels, noch *wissenschaftlich* zu entfalten, sich «auf die Höhe der erworbenen Wissenschaft zu erheben» bzw. sich «mit dem Fortschritt der Wissenschaft in Übereinstimmung zu bringen» habe.⁴⁰² Anhand der Entwicklung der geistigen Arbeit des nationalen Kultus könne gesehen werden, dass Israel dies auch in der Vergangenheit vollbracht hätte. «Nichts in der Wissenschaft und der Kritik» stünde im «Widerspruch mit unserm alten nationalen Kultus».⁴⁰³ Schließlich habe Israel als einzige

³⁹⁹ Ebd.

⁴⁰⁰ Hess (1905) [1864a], 24.

⁴⁰¹ Ebd., 28. «Wir werden tun, und wir werden hören» – dies war die Antwort der Väter auf Moses, als er ihnen das Buch des Bundes vorgelesen hatte. Vgl. Hess (1905) [1864b], 65.

⁴⁰² Hess (1905) [1864a], 17.

⁴⁰³ Ebd., 31.

Religion niemals die Denkfreiheit und die Kritik gefürchtet. Es sei aber nun an der Zeit, dass sich Israel erneut in Übereinstimmung mit der Wissenschaft bringt und ihre «nationale Regeneration» vollzieht, die im gleichen Maße eine *moralische* Wiedergeburt sein werde; dafür sei es aber nötig, dass die verschiedenen jüdischen Strömungen wieder ein Bewusstsein von ihrer gemeinsamen Mission entwickeln und sich vereinigen.

Die wissenschaftlich entfaltete «Religion der Humanität» Israels sei nichts anderes als das «Geheimnis der Zukunftsreligion», von der es abhängen werde, dass die modernen Nationen «den Glauben» wiederfinden bzw. sich deren moralischen und religiösen Fundamente erneuern. Für Hess hebt sich alle Religiosität in ihrer gegenwärtigen Gestalt in dieser *ethischen Zukunftsreligion* auf, setzt sich in dieser in ihren vollendeten, erneuerten Stand, in den damit auch die jüdische Religion, verschmolzen mit der neuen, befreiten Gesellschaft und Wissenschaft, einmünden werde. Daher handelt es sich auch nicht einfach um eine neue Religion, sondern vielmehr um «eine Verjüngung dieser bestehenden Religion, aber eine wahre Verjüngung, die einer Neuschaffung gleichwertig ist». D.h.: Geschaffen werde ein «neues Christentum, dessen die neue Welt bedarf und dessen Prinzipien erst in diesem Jahrhundert erkannt worden sind, der neue Messianismus, der nur die nationale Wiedergeburt des Hebräervolkes erwartet, um die religiöse Grundlage der ganzen modernen Gesellschaft zu werden».⁴⁰⁴ Hess anerkennt Saint-Simon als jenen Apostel, der die Prinzipien dieses *neuen Christentums* bereits klar erkannt habe. Damit sich das Christentum aber als wahrhaft universale Religion reformieren bzw. verjüngen könne, müsse es wieder neu und bewusst seine Wurzeln im Judentum schlagen, im «israelitischen Messianismus», aus dem heraus schließlich schon damals die Jesusbewegung heraus erwachsen sei. Die Basis für die Wiedergeburt der Nationen stelle also ein «von allem abergläubischen Beiwerk» *gereinigtes Christentum* dar, «einer Basis, die keine andere ist als der israelitische Messianismus».⁴⁰⁵ Das ist das von Hess postulierte Schicksal der innerhalb der jüdischen Familienbande kultivierten Religion, welche auf den nationalen Zusammenschluss folgen werde: «Nachdem die *jüdische Familie* sich zum *jüdischen Gemeinwesen* erweitert haben wird, wird die jüdische Religion mittels der Kritik durch die historischen Wissenschaften einer Metamorphose unterzogen werden, nach der sie von einem spinozistischen Christentum schwer zu unterscheiden sein wird.»⁴⁰⁶

Aber auch wenn Hess in saint-simonistischer Manier von der Zukunftsreligion als einem «neuen Christentum» spricht, so ist es doch in der Gegenwart das Judentum, das alleine der Menschheit wieder den Glauben an jene Vorsehung lehren kann, die die Geschichte lenkt: das von der Vorsehung verliehene Geheimnis jener «humanen Ära, jener messianischen Zeit, die mit der französischen Revolution angebrochen ist, deren Keime aber auf das hebräische

⁴⁰⁴ Ebd., 37.

⁴⁰⁵ Ebd., 65.

⁴⁰⁶ Na'aman (1982), 304.

Volk zurückzuführen sind».⁴⁰⁷ Den Glauben an die Einheit der Menschheit und der ganzen Welt, verbürgt durch eine höchste Intelligenz. Es ist ein *rationaler religiöser Glaube*, den die Menschheit nicht entbehren könne, sieht sie einmal ein, dass weder der Materialismus noch der Individualismus der zeitgenössischen Philosophie, und schon gar nicht der «Mystizismus» bzw. Aberglaube religiöser Schwärmer sie weiterbringe. Das habe die israelitische «philosophische Religion par excellence» allen Philosophien voraus: die «Begeisterung einer Rasse», die schon im Altertum den «Plan der Vorsehung in der Weltgeschichte» verstanden bzw. die «letzten Ziele der Menschheit vorausgesehen und geahnt hat, die messianischen Zeiten, in denen der Geist der Humanität (...) in den sozialen Einrichtungen der ganzen Menschheit verwirklicht sein würde, so dass es jedermann gestattet sein würde, alle seine menschlichen Fähigkeiten zu entwickeln».⁴⁰⁸

c. Letzte Jahre

Gegen Ende der 1860er rückte Hess' Neigung zur Deifizierung der modernen Wissenschaft zunehmend in den Vordergrund, insbesondere in seinen Artikeln *Die Einheit des Judentums innerhalb der heutigen religiösen Anarchie* (1869) und *Das Gottvertrauen der Anawim in den Stürmen unserer Zeit* (1870). In letzterem gelangte er ohne Umschweife zur Aussage, dass «der wirkliche Werkmeister der modernen Welt» kein anderer sei, als «der Geist der positiven, modernen Wissenschaft»; nur die detaillierte Erforschung der Natur und Geschichte, deren Resultate Anwendung finden auf die «Neugestaltung alles Lebens in der menschlichen Gesellschaft», diese zugleich «theoretische und praktische Arbeit» – «nur sie kann und wird (...) eine Neugestaltung der Religion hervorbringen, von welcher sich unsere Propheten und Theologen nichts träumen lassen».⁴⁰⁹ Hess ist ein gewisser Verdruss über die «theologischen Kontroversen und metaphysischen Spekulationen» anzumerken, für die unsere Zeit «weder Neigung, noch Musse» habe, wie er in der *Einheit des Judentums* festhält. Es könne in der Gegenwart nicht darum gehen, religiöse Bedürfnisse zu befriedigen, dringlicher sei die Herbeiführung einer neuen Weltordnung auf Grundlage von positiver Wissenschaft und Arbeit.

Das national und wissenschaftlich regenerierte, schöpferische Wesen des Judentums, das im Einklang mit der modernen Wissenschaft *Gott als Gesetz* auffasst, werde für die Herstellung dieser neuen Weltordnung gerade deswegen unverzichtbar sein, weil sich seine religiösen Traditionen eben nicht in selbstgenügsamer Kontemplation erschöpfen, sondern «hinauf bis zur Schöpfung» gehen. Der national-humanitäre Kultus des Judentums, das als einzige Religion nicht den individuellen Glauben vom sozialen Gesetz abtrennt, gebe in der ganzen

⁴⁰⁷ Hess (1905) [1864a], 40.

⁴⁰⁸ Ebd., 18.

⁴⁰⁹ Hess (1905) [1870], 121.

Geschichte der Menschheit Zeugnis davon, dass mit diesem der Gedanke vereinbar sei, dass die «politisch-humanitäre Reform der religiösen vorhergehen muss».⁴¹⁰

Es war Hessens Traum, noch zu seiner Lebzeit das Fundament für die Errichtung der wahrhaft sozialistischen Gesellschaft legen zu können, und für einige Jahre war er davon überzeugt, dies durch Propagierung einer national und wissenschaftlich regenerierten Form des Judentums leisten zu können, eines Judentums, das seinen Messianismus endgültig freimacht von jeglicher «mystischer Form einer idealen Persönlichkeit», von jeglichem Autoritätsglauben; verwandeln sollte sich «die Form des persönlichen Messias in jene einer messianischen Epoche, in welcher die Kulturvölker sich selbst beherrschen und vereinigen; was passiv erwartet und geglaubt wurde, wird aktiv und selbstbewusst erstrebt».⁴¹¹ Messianisch wirksam zu sein bedeutet heute, sowohl für das jüdische Volk als auch für die anderen Geschichtsvölker, die *soziale Verwirklichung des Weltgesetzes*, «welches uns die Wissenschaft nicht mehr in subjektiver Glaubensform, sondern objektiv erkennen lässt».⁴¹²

Nichtsdestotrotz muss festgehalten werden, dass Hess' Glaube an die Möglichkeit der Etablierung einer jüdischen Heimstätte in Palästina und an die Vorreiterrolle seines messianischen Judentums für die soziale Erneuerung der Welt von Anfang an Schwankungen unterworfen war. Bezeichnend ist, dass er sich bereits ein Jahr nach Veröffentlichung von *Rom und Jerusalem* mit Ferdinand Lassalle (1825-1864) zusammenschloss und 1863 Bevollmächtigter des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins (ADAV) wurde. Er wurde also in den 1860ern wieder sozialistisch aktiv. Zugleich verfolgte er aber weiterhin seine nationaljüdischen Bestrebungen, insbesondere in den Jahren 1864 und 1865.⁴¹³ Immer wieder kam es in diesen Jahren sowohl zu zionistischen als auch sozialistischen Neupositionierungen, v.a. nach dem Preußisch-Österreichischen Krieg 1866. Es ist wichtig zu beachten, dass Hess nie aufgehört hat, seine Hoffnungen auf Frankreich zu setzen; die Völkerbefreiung im Zusammenhang mit einer allgemeinen sozialen Revolution sollte stets durch das napoleonische Frankreich initiiert und angeführt werden. Hess hatte seinen Zionismus an den Bonapartismus gebunden. Doch warfen das siegreiche, wiedererstarkte Preußen im Jahre 1867 und die selbständig konstituierte deutsche Einheit im Jahre 1871 seine Prognose über den Haufen, dass Preußen erst durch Frankreich zu einem Nationalstaat aufgerichtet werde.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Hess (1905) [1869], 113.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Ebd., 118.

⁴¹³ Hess schmiedete 1865 zusammen mit anderen Personen, die seine nationaljüdische Agenda teilten, konkrete Pläne zur Gründung jüdischer Siedlungen in und um Palästina, v.a. am Suez-Kanal. Diese scheiterten jedoch schon bald, weil das jüdische Zentralkomitee der Alliance israélite universelle die Unterstützung für diese Pläne verweigerte. Vgl. Silberner (1966), 498f.

⁴¹⁴ Vgl. Na'aman (1982), 399.

Angesichts dieser politischen Entwicklungen resignierte Hess 1871, er wandte sich von seinem Bonapartismus ab und gab damit auch seine zionistischen Pläne auf. Erneut zog er sich in seine naturwissenschaftlichen Studien zurück; aber auch seine jüdischen Studien pflegte er bis an sein Lebensende fortzusetzen.

Am 6. April 1875 verstarb Hess in Paris. Sein messianischer Traum von der sozialen Regeneration der Welt sollte ein Traum bleiben – kein Traum hingegen blieb jener von der nationalen Regeneration des jüdischen Volkes, wenn auch auf Umwegen, die er sich wohl kaum erträumen ließ. Hess wollte die Grundlagen für die Erneuerung der Welt offenlegen; doch auch, wenn er das nicht leisten konnte, so leistete er mit seinem Pioniersozialismus und Pionierzionismus Außerordentliches und stellt sich uns aus heutiger Sicht als Meilenstein und Kristallisationspunkt in der Geschichte von der Transformation des jüdischen Messianismus dar.

6 Die moderne Gestalt des jüdischen Messianismus

I) Messianismus ohne Messias: Die «Anwendung» der messianischen Idee

Für knapp zweitausend Jahre verbürgte die passive Grundpositionierung der Rabbinen, deren Vorbehalt gegenüber jeglicher unmittelbarer «Anwendung» der messianischen Idee in der Welt bzw. der «säkularen Sphäre», den Erhalt des traditionellen Spannungs- bzw. Widerspruchsverhältnisses zwischen Messianismus und Messias, von dem keine Seite in eine Richtung einseitig hin aufgelöst werden sollte. Die Rabbinen hatten ein Bewusstsein davon, dass beide Seiten des Widerspruchs zwei völlig unterschiedliche Logiken repräsentieren und insofern auch davon, dass die Kategorie des «Messias» einen Hiatus indiziert, der durch keine messianische «Berechnung» oder sonstige Form des Annäherungsversuches eingezogen werden kann.

Emmanuel Lévinas (1906-1995) hat die Auswirkungen der Emanzipationsbedingungen und der mit ihr einhergehenden «Öffnung» der Welt der Nationen für das jüdische Volk bzw. der «Öffnung» des jüdischen Volkes zu den «politischen Formen der Menschheit» in einer grundlegenden Veränderung oder «Kompromittierung» des jüdischen Messianismus, d.h. des rabbinisch-messianischen Bewusstseins in der Moderne gesehen.

«Die Emanzipation war für das Judentum selbst eine Öffnung - nicht zur Menschheit, für die es sich schon immer verantwortlich fühlte -, sondern zu den politischen Formen dieser Menschheit, das Ernstnehmen ihrer Geschichte. Daher ist der Messianismus im starken Sinne des Wortes seit der Emanzipation im jüdischen Bewußtsein kompromittiert, das heißt, seit die Juden an der Weltgeschichte teilhaben. Wenn wir den Teil an Absurdität nicht zu spüren vermögen, den die Geschichte verwirklicht, ist ein Teil unserer messianischen Sensibilität verlorengegangen. Man kann nicht die prophetische Vision der Wahrheit für sich beanspruchen und ansonsten an den Werten der umgebenden Welt teilhaben, wie das seit der Emanzipation geschieht. Nichts ist heuchlerischer als der messianische Prophetismus des etablierten Bürgers.»⁴¹⁵

Der jüdische Messianismus konnte nicht mehr den Bruch mit der Nationenpolitik, sondern musste die Integration in diese bedeuten, da das jüdische Volk an ihr teilzuhaben suchte; er musste seine Identität verlieren, «wenn er sich nicht völlig in die Tradition hinein und von den aktuellen Entwicklungen fort bewegen wollte».⁴¹⁶ Er wurde durch den säkularisierten Messianismus «überformt», dessen moderne soteriologische Ausrichtung auf die

⁴¹⁵ Emmanuel Lévinas (1992), *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, 102.

⁴¹⁶ Voigts (1994), 79.

emanzipatorische Aktion und Idee, d.h. auf die menschliche Handlung als Heilsnotwendigkeit, unweigerlich den jüdischen Messianismus korrumpieren musste.⁴¹⁷ Im Zuge der Säkularisierung löste sich die eschatologische Denkstruktur somit von der religiösen Wahrnehmungswelt des traditionellen jüdischen Messias-glaubens und verknüpfte sich auf neue Weise mit modernen Heilsprinzipien, wie der geschichtlichen «Vorsehung». Geboren war eine Denkweise, für die der «Messias» - oder besser das «Messianische» -, entgegen dem rabbinischen politischen Quietismus, eine politisierte Ausformung gewinnen und sich in der politischen Handlung verwirklichen lassen konnte.

M.a.W.: Es vollzog sich eine Auflösung des traditionellen Widerspruchs von «Messianismus» (als menschliche Konstruktion) und «Messias» (als Kategorie der absoluten Transzendenz) und damit eine Verwandlung im Übergang zum 19. Jahrhundert zu einem *Messianismus ohne Messias*, zu einer «Erlösung ohne Erlöser».⁴¹⁸ Diese einseitige Auflösung hin zum «Messianischen» wurde zentral von jüdischen Denkern mitgetragen, auch wenn aus traditionell-jüdischer Sicht die «Modernisierung», im Sinne einer «säkularen Anwendung» des Messianismus, eine innere Unmöglichkeit darstellen musste.

«The desire to realize the sublimity of the messianic idea amid the profane continuum of historical life immediately presents a dilemma of an epistemological and theological nature. For those who dwell in this continuum can have only the dimmest presentiment of the manner in which the messianic idea might apply to the realm of secular affairs; these two spheres proceed according to entirely different, mutually opposed logics. In truth, the categories of traditional logic fails us when we try to conceptualize the this-worldly significance of the messianic message. In comparison with the customary concepts of the human understanding, Redemption proves to be a category of absolute transcendence; there is no prospect of bringing about an organic transition between the historical and messianic eras. There are no (Hegelian) categories of “mediation” that would be capable of bridging the gap.»⁴¹⁹

Und doch schien in einer einzigartigen historischen Konstellation die Französische Revolution für viele Jüdinnen und Juden diese messianische Vermittlung bzw. Überbrückung des Hiatus, des Abgrundes zur Erlösung, bewirken zu können. Dieses Ereignis wirkte umstrukturierend auf die jüdisch-«messianische» Wahrnehmung und Ausdeutung der Wirklichkeit – es walteten nun objektive Faktoren in ihr, die die *Geschichte* in den sie vollends erfassenden Rahmen einer teleologischen Bewegung hin zur Herstellung einer nationalen Heilsordnung kleideten. Der metapolitische Messias-glauben, das Offen-halten der Geschichte für jenen

⁴¹⁷ Bei dieser von Lévinas und Voigts konstatierten «Überformung» des jüdischen durch den säkularisierten Messianismus handelt es sich aber nur um *ein* mögliches, wenn auch ein zentrales und in dieser Arbeit fokussiertes Schicksal des jüdischen Messianismus im 19. Jahrhundert. Es ist zu beachten, dass es auch Richtungen gab, die darum bemüht waren, weiterhin den traditionell passiven Messias-glaube zu pflegen.

⁴¹⁸ Voigts (1997), 75.

⁴¹⁹ Richard Wolin (1991), «Reflections on Jewish Secular Messianism», 192.

Erlösungsvollzug, der einst beantworten werde, wie die partikulare Restitution der jüdischen Nation mit der Erneuerung der Menschheit sich verknüpfen und versöhnen werde, verschob sich nach der Französischen Revolution hin zum Messianismus der säkularisierten Heilsgeschichte, zum politisch-humanistischen «Messianismus der revolutionären ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘», durch den der Erlösungsvollzug der totalen menschlichen Kontrolle unterworfen wurde.⁴²⁰ Im Zuge der «theologisch-messianischen Aufladung der Politik» avancierten die sich selbst bestimmenden Völker zum messianischen Protagonisten, die im Zeitalter ihrer «Wiedergeburt» bzw. «Palingenese» nur gemäß der «Vorsehung» handeln.

Die Versuche der «konkreten politischen Durchsetzung der Ideale Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit» seit der Französischen Revolution bezeichnet Voigts auch als «Messianisierung der Geschichte».⁴²¹ Dabei dachte er an ein Wort Franz Rosenzweigs (1886-1929), der bemerkte, dass in dieser Zeit zum ersten Mal ernsthaft begonnen wurde, «Forderungen des Gottesreichs zu Zeitforderungen zu machen»: «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wurden aus Herz-worten des Glaubens zu Schlag-worten der Zeit und mit Blut und Tränen, mit Haß und eifervoller Leidenschaft in die träge Welt hineingekämpft in ungeendeten Kämpfen.»⁴²² Letztlich ist Beintker zufolge diese «identifizierende Inbesitznahme des Heils» durch den Einzug des Messianismus in die Geschichte seit der Französischen Revolution «auf der Basis ideologischer Verblendung erkaufte», die unweigerlich dazu führen muss, «die gesellschaftlichen Verhältnisse dem Diktat der Ideale zu unterjochen».⁴²³

In dieser Arbeit wurde die «Messianisierung der Geschichte» und mit ihr zusammen die «theologisch-messianische Aufladung der Politik» bzw. des menschlichen Handlungsvermögens, das auf einen höheren Zweck hinarbeitet, insbesondere im Zusammenhang des Sozialismus bzw. des sozialistischen Messianismus beleuchtet. Den Standpunkt des Emanzipationsgedankens radikalisierend, wurden im französischen Frühsozialismus die traditionellen, «korrupten» Formen der Religion negiert, um ihren «ursprünglichen», gesellschaftlich-vereinigenden Gehalt frei zu legen. Die *Wissenschaft* erwies sich als das ausschlaggebende soteriologische Instrument, das dem Zweck dient, die Religion zu erneuern und sie in eine harmonische Einheit mit der Politik zu setzen – gleichsam die alten Formen der «Machtpolitik» überwindend. Als «*déesse bienfaisante*» des 19. Jahrhunderts verwandelte die Wissenschaft zusammen mit den modernen technischen, industriellen und gesellschaftlich-politischen Umwälzungen dieses Jahrhundert in ein

⁴²⁰ Voigts (1994), 94.

⁴²¹ Manfred Voigts (2000), «Von der Nation zur Einheit der Menschheit? Zur Dialektik des jüdischen Messianismus in der modernen Geschichte», 287.

⁴²² Franz Rosenzweig (2018), *Der Stern der Erlösung*, 319.

⁴²³ Beintker (1994), 172.

messianisches Zeitalter, in dem die Anerkennung der Grenze menschlicher Fähigkeiten immer stärker ins Wanken geriet.

Sowohl der Nationalismus als auch der Sozialismus stehen exemplarisch für den Einzug des Glaubens an die modernen Heilsprinzipien der «Geschichte» und der «Wissenschaft», für die Überzeugung, durch menschliche Initiative und Verfügungsgewalt das «Messianische» in den Bereich der unmittelbaren «Anwendbarkeit» ziehen und damit auch die Erlösung in der Geschichte verwirklichen und restlos auspinseln zu können. Im Zuge dieser Entwicklung löste sich der jüdische Messianismus und dessen traditionelles Widerspruchsverhältnis unweigerlich in Richtung einer rein menschlichen Konstruktion des «Messianischen» auf.

a. Bündnisschluss von Moral und Politik im Zeichen der «Menschheit»

Im jüdischen Messianismus bestand, bedingt durch Erfahrungen drückenden Leids, von jeher stets auch ein Bedürfnis, Gott und Welt einander anzunähern. So wurde die «utopisch-moralistische» Idee der aktiv-messianischen Tradition als Möglichkeit artikuliert, mittels Praktizierung moralischer, gebotener Taten, der Mitzvot, in der interaktiv gedachten Dynamik zwischen Mensch und Gott, die Herbeiführung der Erlösung graduell beschleunigen zu können. Gewiss kann man eine Gemeinsamkeit zwischen diesem von manchen Rabbinen gehegten, traditionell-aktiven Glauben - mittels menschlicher Aktivität die Erlösung beschleunigen zu können - und dem säkularisierten Messianismus in dem Bedürfnis sehen, auf eine wahrgenommene Krisen- bzw. Leidenssituation durch *aktives Handeln* zu reagieren – dementsprechend also auch revolutionäre Umbrüche bzw. katastrophische Ereignisse als «messianische Geburtswehen», d.h. als Indizien für den Anbruch des Erlösungsprozesses zu deuten, der durch menschliche Handlungen befördert werden könne.

Nichtsdestotrotz bestand selbst in der aktiv-messianischen Tradition die Anerkennung fort, dass die tatsächliche Verwirklichung der «künftigen Welt», d.h. von «Gottes Reich», letztlich ganz in Gottes Hand liegt. Man konnte vielleicht beschleunigen, aber keine restlose Erlösung herbeiführen. Darüber hinaus bestand ein Bewusstsein von der Beschränktheit und Relativität des eigenen Standpunkts – innerhalb der aktiven Tradition wurde dies durch die Mehrzahl an unterschiedlichen, teils sich widersprechenden und doch allesamt zu bewahrenden Positionen angezeigt: Neben der «utopisch-moralistischen» Idee der Beschleunigung der Erlösung durch das Einhalten der Gebote stellt schließlich auch die restaurative Ausrichtung auf die Wiederherstellung der jüdischen Nation, die sich in sog. «messianischen Bewegungen» rund um selbst-deklarierte «Messias»-figuren manifestieren konnte, einen Ankerpunkt der aktiven Tradition dar. Diese unterschiedlichen, gegenläufigen Positionen in der Ausverhandlung theologischer Streitfragen durften aufgrund des rabbinischen Prinzips des «Mahloqet» in ihrer Widersprüchlichkeit stehen gelassen werden – einen Stand der Erlösung antizipierend, in der die verschiedenen Positionen, die

restaurativen und die «utopisch-moralistischen», oder die partikularen und universalistischen Ausrichtungen, zu einer Versöhnung gelangen würden, ohne vom gegenwärtigen Standpunkt aus vorwegnehmen zu können, wie sich diese dialektische Einheit einst vollziehen würde.

Die traditionelle, eschatologische Offenhaltung der Geschichte für einen transzendenten Eingriff Gottes musste in dem Moment hinterfragt und schließlich hinfällig werden, in der die Geschichte selbst *vernünftig* wurde, wie auch Lévinas zu dieser Epoche der Aufklärung und Rationalisierung der Gesellschaft bemerkt. «Seit der Emanzipation können wir Vernunft und Gesellschaft nicht mehr so radikal voneinander trennen. Vielleicht, weil seit dem 18. Jahrhundert die Vernunft in die Geschichte eingedrungen ist.»⁴²⁴

Daher bedeutete die durch die Französische Revolution angestoßene «Messianisierung der Geschichte», zusammen mit der sich im Nationalismus und im Sozialismus politisch-konkret manifestierenden Verknüpfung des «Messianischen» mit dem Emanzipationsgedanken, gleichermaßen den Einzug des modernen Glaubens an die *Versittlichung* der Gesellschaft. Die politische Ausrichtung auf die Umsetzung der humanistischen Ideale der Französischen Revolution, von Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit, bereiteten der Hoffnung den Boden, dass der messianische Grundsatz «Recht vor Macht» in die Geschichte eingezogen wäre und folglich der Messias nicht mehr unabhängig von der Geschichte und Politik der Völker stehen würde; dass die Politik mit der Moral «den Bund» geschlossen habe, wie 1791 in der *Berliner Monatsschrift* zu lesen war. «Gleichzeitig wurden die Mauern des Ghettos durchbrochen, die Toleranz gegen die jüdischen Mitbürger gefordert und die Emanzipation in einigen Staaten gesetzlich ermöglicht» – der jahrhundertealte Bann um das jüdische Volk schien gebrochen und ihm offen zu stehen, wieder die «vernünftig» gewordene Weltgeschichte zu betreten, an ihr erneut teilzunehmen.⁴²⁵ Es ist für die Entwicklung im 19. Jahrhundert nicht an Bedeutung zu unterschätzen, dass für viele Jüdinnen und Juden die sich herausbildende Staats- und Gesellschaftsform und der Ausblick auf die Gleichstellung und Emanzipation in ihr den Anbruch der Erfüllung der traditionellen messianischen Verheißungen und den Anbeginn einer modernen Form des messianischen Reiches anzuzeigen schien.⁴²⁶ Als staatsbürgerliches Individuum mit gleichen Rechten und Pflichten sollte man nun gleich viel gelten wie die christlichen Mitbürger – genauso *Mensch* sein.

Die «Messianisierung der Geschichte» erweist sich mit dem Einzug des Begriffs der «Menschheit» in die Geschichte im selben Maße als eine «politische» wie eine «moralische Messianisierung».⁴²⁷

⁴²⁴ Lévinas (1992), 102.

⁴²⁵ Voigts (1997), 84.

⁴²⁶ Voigts (1994), 85.

⁴²⁷ Vgl. Voigts (2000), 285.

b. *Ethischer Monotheismus*

Voigts bezeichnet als den «großen Beitrag der Juden» in der Geschichte die «Zurückdrängung rein materieller Ziele» und die schon in der Bibel sich findende Anerkennung «einer höheren Moral, die entsprechend dem jüdischen Monotheismus niemanden ausschließt und daher für alle Menschen gleichermaßen gelten solle» – mit anderen Worten: die Beförderung der «Versittlichung des Lebens» und der ganzen Gesellschaft. Es sei nach ihm kein Zufall, dass Juden in der Französischen Revolution als auch in der Entstehung des Sozialismus eine prominente Rolle spielten und sich insbesondere westeuropäische, jüdische Aufklärer, die «Maskilim», der Aufklärungsidee des Bündnisschlusses von Moral und Politik verschrieben. Der Geist der Aufklärung und der Einzug des Glaubens an die «Messianisierung der Geschichte», der gerade auch von Jüdinnen und Juden gehegt wurde, beseelte nicht zuletzt den Versuch der Formulierung einer die jüdischen Volksgrenzen übersteigenden *Ethik*, die dem Anspruch genügen sollte, dass «Volks-Religion und Menschheits-Ethik möglichst widerspruchsfrei zueinander paßten».⁴²⁸ Für diesen Versuch steht das liberale Judentum ein, das jedoch im 19. Jahrhundert so weit ging, die gesamte jüdische Religion auf eine Menschheits-Ethik bzw. auf die Bildung eines Modells für eine ethische Menschheits-Religion herunterzubrechen.⁴²⁹ Die Befürchtung Abraham Geigers (1810-1874), dass das Judentum die Moderne nur in Form einer ethischen Menschheits-Religion überleben würde und seine damit zusammenhängende Überzeugung von der Notwendigkeit einer entsprechenden Verwandlung des Judentums, übten einen enormen Einfluss auf die deutsch-jüdische Bevölkerung aus.

«For the law, to Geiger's mind, would not necessarily survive the onslaught of modernity. What would survive was the prophetic conception of God and morality. (...) *Ethical monotheism*, Geiger argued, along with other Jewish religious reformers, was the core, preserved intact by husks of law and custom. It was grounded both in revelation and in the religious genius of the Jewish people. To Geiger's mind, this narrower conception of Judaism, in which theology and morality, rather than the law, became central, assured its viability. For theology and morality were the categories of contemporary individualistic religion that, since Kant, eschewed heteronomy as unworthy of modern man.»⁴³⁰

Indem das liberale Judentum die jüdische Tradition in eine «Aufklärungsreligion par excellence» verwandelte, für die jeglicher jüdischer Nationalpartikularismus obsolet geworden war, setzte es gleichsam eine Entwicklung in Gang, die bereits den Keim für das «Auseinanderfallen der Judenheit» in sich trug, da das liberale Judentum «abgesehen von seinem universalistischen Credo eines ethischen Monotheismus (...) keine permanente

⁴²⁸ Ebd., 286.

⁴²⁹ Ebd., 284f.

⁴³⁰ Meyer (1989), 162; Kursivierung K.M.

Verankerung [bot], die der jüdischen Identität Halt bieten konnte».⁴³¹ Der «ethische Monotheismus» war das einzige Element aus der jüdischen religiösen Tradition, auf das man sich in moderner Terminologie zurückbezog. «Die Rückkehr (...) zu den religiösen Geboten und Gebräuchen der rabbinischen Tradition ist hingegen gar kein Thema.»⁴³²

Und doch war es dieser «ethische Monotheismus», der im 19. Jahrhundert als der *Inbegriff der messianischen Idee* und solchermassen als Kern der jüdischen Tradition in der Moderne für viele Jüdinnen und Juden in Deutschland eine neue Anschlussmöglichkeit an die jüdische Identität zu sein versprach. Von Hermann Cohen stammt die maßgebliche Formel für den «ethischen Monotheismus» als den «Glauben Israels», der gleichsam der «Glaube an die Menschheit» und also seinem Wesen nach eine «Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit» sei, die sich in der «modernen Idee der Gesellschaft» realisieren werden könne.⁴³³ Nach Voigts ist es nicht zuletzt auf den Einfluss des Reformrabbiners Leo Baeck (1873-1956) zurückzuführen, dass diese ethische Konzeption des Messianismus für «breite Kreise des Judentums» zur «Kompromißlinie» erhoben wurde.⁴³⁴

Die breite Rezeption des «ethischen Monotheismus» erklärt sich schließlich auch aus dem Anliegen, der christlichen Mehrheitsgesellschaft zu beweisen, dass das Judentum in Einklang steht mit den universalistischen Idealen des modernen Zeitalters. «It is in this context that we must understand the popularity of a modern notion called the „mission of Israel,“ which insists upon Judaism’s vocation to bring its „purer“ conceptions of God and morality to the non-Jew.»⁴³⁵

c. *Universalismus ohne Partikularismus?*

Mit einer etwas anderen Sichtweise führt Scholem die «immer fortschreitende Säkularisierung» der messianischen Idee und die sukzessive Auflösung des restaurativen als auch des apokalyptischen Moments im jüdischen Messianismus auf die Wirkungsweise des *Rationalismus* der «jüdischen und europäischen Aufklärung» in der Neuzeit zurück. Es habe auf eine moderne, dem Mittelalter «ganz fremde» Weise, eine Verzahnung von Rationalismus und Utopie innerhalb des Messianismus stattgefunden: «Der Messianismus geht die Verbindung mit der Idee des ewigen Fortschritts und der unendlichen Aufgabe einer sich vollendenden Menschheit ein.»⁴³⁶

⁴³¹ Michael A. Meyer zit. nach Voigts (2000), 287ff.

⁴³² Christoph Schulte (2000), «Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen», 267.

⁴³³ Hermann Cohen (2000), «Die Messiasidee», 322.

⁴³⁴ Voigts (1994), 26.

⁴³⁵ Meyer (1989), 163.

⁴³⁶ Scholem (1970), 153.

Nachdem die Apokalyptik im 19. Jahrhundert für die historische Erfahrung der jüdischen Rationalisten keinerlei Dringlichkeit mehr besaß und zum leeren «Geschwätz» herabgesunken war, vollzog sich eine «Liquidierung der Apokalyptik im jüdischen Messianismus».⁴³⁷ An ihre Stelle trat eine «rationale Utopie», innerhalb derer die traditionell partikularen bzw. restaurativen, die eigentlich «jüdisch-nationalen» Elemente, die Ausrichtung auf die einstige Wiedererrichtung eines Davidischen Reiches bzw. des Tempels, in den Hintergrund rückten – zugunsten einer «rein universalistisch gerichteten Interpretation».

«Festzustellen ist jedenfalls, daß die zentralen Themen des jüdischen Messianismus (...) keine Rolle mehr spielen: Weder die Erwählung des Volkes noch die Bündnisschließung noch Landverheißung oder die Geschichtslosigkeit des jüdischen Volkes. (...) Der Messianismus war durch die Aufklärung ent-judaisiert worden, d.h. seine partikularistischen Elemente wurden als antiquiert, als nicht mehr zeitgemäß verworfen.»⁴³⁸

Durch die Verabsolutierung der Universalisierung relativierte sich neben der Bedeutung der partikularen, traditionellen Ausrichtung auf die Möglichkeit der Auferstehung Israels im «Lande der Väter» gleichzeitig unweigerlich auch die Bedeutung der traditionellen, engen Zusammengehörigkeit von Universalismus und Partikularismus. Ausgehend von der vereinseitigten Ausrichtung auf die Versöhnung der ganzen Menschheit durch die Vernunft und die geschichtliche Vorsehung, wurde unweigerlich von der «Realität des jüdischen Volkes» abstrahiert. «Der spezifische Jüdische Messianismus wurde zu einem abstrakten geschichtsphilosophischen Prinzip, das die Besonderheiten und Grenzen des Jüdischen weit hinter sich gelassen hatte, ohne indessen diese Wurzeln völlig zu verleugnen.»⁴³⁹

Damit ist der Hintergrund skizziert, vor dem der Messianismus des Moses Hess geschichtlich in Erscheinung trat und einen Kristallisationspunkt bzw. die Bestätigung einer Entwicklung, als auch ein Durchgangsmoment, gleichsam den Keim zur Veränderung des jüdischen Messianismus in eine andere Richtung indiziert.

⁴³⁷ Ebd., 153f. Damit hätten sie sich jedoch getäuscht, da die «ungeheure Macht der Apokalyptik» noch unter Verkleidungen wirksam geblieben sei – damit spielt er auf die Renaissance des messianisch-apokalyptischen Denkens bei jüdischen Intellektuellen Anfang des 20. Jh. an. Siehe dazu den Ausblick im siebten Kapitel auf die Weiterentwicklung des jüdischen Messianismus im Übergang zum 20. Jahrhundert.

⁴³⁸ Voigts (1994), 93f.

⁴³⁹ Voigts (1997), 75.

II) Der Häretiker Moses Hess und sein jüdischer Messianismus

Die in den Spätschriften des Moses Hess in Erscheinung tretende «moderne Gestalt des jüdischen Messianismus» ist das Resultat der Genese seiner messianischer Weltanschauung. Die frühe Prägung von Hess' eschatologischem Bewusstsein durch die Bibel, Spinoza sowie die v.a. durch den französischen Frühsozialismus vermittelten geschichtsphilosophischen, theo-politischen Diskurse und Narrative, die er in seiner *Heiligen Geschichte* aufgegriffen, in einer speziellen Konstellation zusammengebracht und weiterverarbeitet hat, wird in dieser Arbeit grundlegend als *Verselbständigung* seiner messianischen Weltanschauung gegenüber dem traditionellen jüdischen Messias-glauben begriffen, mit dem er durch seine rabbinische Erziehung vertraut war. Hess steht als assimilierter Jude mit beiden Beinen in der «vernünftig» gewordenen, «messianisierten» Geschichte, den Glauben an die bevorstehende Versittlichung der Gesellschaft bzw. den Bündnisschluss von Moral und Politik hegend. Zugleich hat er ein ausgesprochenes Krisenbewusstsein von der antagonistischen Gesellschaft und hofft als Pioniersozialist in Deutschland auf ihre Aufhebung in der *sozialen Revolution*, die für ihn im Zeichen der religiös-sittlich Erneuerung steht. Von seinem Standpunkt der verselbständigten messianischen Weltanschauung bzw. der verinnerlichten Interpretationsfolie des säkularisierten Messianismus vollzieht sich schließlich zwanzig Jahre später, in seinem nationaljüdischen Manifest *Rom und Jerusalem*, in dem er seine sozialistische Religion auf ein neues Fundament stellt, eine *Rückwirkung* bzw. eine Bezugnahme auf den jüdischen Messianismus, die dessen Gestalt vor dem Hintergrund der allgemeinen transformativen Einwirkungen des 19. Jahrhunderts unweigerlich verändern muss – nicht zuletzt hinsichtlich des in Hess' Messianismus zutage tretenden, modernen Verhältnisses von Politik und Religion, das bei ihm v.a. am Begriff des *Staates* erfassbar wird.

Es zeigt sich deutlich, wie in Hess' Deutung von Motiven der jüdisch-messianischen Tradition, in die er eine handlungsaktivierende bzw. politische Bedeutungsebene hineinprojiziert, die Interpretationsfolie des säkularisierten Messianismus zutage tritt: Die emanzipatorische Betonung und Bedeutung der Heilswirkung der menschlichen Handlungs- und Erkenntnisfähigkeiten wird zugleich indirekt relativiert, denn vorherbestimmt durch die Notwendigkeit ihrer Übereinstimmung mit einem bestimmten göttlichen «Plan» bzw. einem einheitlichen «Gesetz», in dessen Rahmen allein sich die menschlichen Handlungen entfalten können.

In Analogie zur jüdisch-soteriologischen Trias von *Schöpfung* – *Offenbarung* – *Erlösung*, nach der Franz Rosenzweig seinen *Stern der Erlösung* gegliedert hat, strukturiert sich im Folgenden auch die Darstellung von Hess' Messianismus durch die enge Verzahnung dreier messianischer Bedeutungsmomente, die hier bezeichnet werden als *Rückkehr* – *Erkenntnis* – *Sabbath*.

a. Die Rückkehr

Als Hess in den 1860ern das Nationaljudentum und die aktiv-messianische Tradition für sich wieder entdeckte, setzte er sich insbesondere mit den jüdisch-messianischen, nach Zion drängenden Volksbewegungen auseinander, um auf diesen seine Ansicht aufzubauen, dass die Zeit dafür gekommen sei, das national-restaurative Projekt der Wiederherstellung eines jüdischen Staates bzw. des Davidischen Reiches auf «natürlichem» Wege, also durch politische Mittel, zu verwirklichen. Am Beispiel dieser Bewegungen, mitunter des Aufstandes gegen Rom unter der Führung des «Sternensohns», Bar Kohba, sollte die in ihnen hervortretende, politisch-revolutionäre Bedeutung des Messianismus hervorgehoben werden. Für Hess steht die Chiffre des «Messianismus» bzw. der «wahre» biblische und talmudische «Messias-glaube» in diesem Zusammenhang also für die Lehre oder Erinnerung, dass das Judentum nur als Nationalität an seinem angestammten Ort in Palästina langfristig bestehen kann und nichts gemein hat mit dem Autoritätsglauben an eine eminente Messias-Person. Er hat seinen Gehalt in der politischen Initiative zur Rückkehr ins «Land» und der «Wiederauferstehung» des jüdischen Volkes – wenngleich diese Rückkehr sich für ihn nur im Zuge einer allgemeineren «Renaissance» der anderen Völker als Nationen vollziehen kann, innerhalb einer befreiten nationalen Weltordnung unter französischer Schirmherrschaft bzw. unter den Vorzeichen der Ideale der Französischen Revolution.

Hess folgt als Kind seiner Zeit einem rassenbiologischen Verständnis von «Nation», glaubt also, dass jedes Volk seine eigenen Dispositionen und Veranlagungen besäße. Diejenigen der jüdischen Familienbande ließen dabei, entsprechend ihrer «intellektualen Gottesliebe» bzw. ihrer Liebe zur Einheit, eine besondere soziale, humanistische Neigung zur Vereinigung der Menschheit zutage treten. Jeder Jude habe insofern «den Stoff zu einem Messias» in sich aufgrund einer angestammten, natürlichen «Liebe zu den Institutionen», d.h. zu den wahrhaft gerechten Institutionen der sozial gewordenen, vereinigten Menschheit. Er begreift die soziale Vereinigung gleichsam als normativ aufgegeben und als den von jeher angestammten, welthistorischen «Beruf» der Juden. Die Veranlagung müsse sich aber noch in die *freie Tat* umsetzen: So wie die Begründung eines jüdischen Nationalstaats auf den Idealen der Französischen Revolution, so stelle auch die daraufhin erst verwirklichbare messianische «Mission» der Vereinigung der Menschheit einen emphatischen *Willensakt* dar, der ebenso die Besinnung der eigenen national-humanitären Tradition voraussetzt. Genau darin erblickt der sendungsbewusste «Prophet» Hess seine Aufgabe: Im verstreuten jüdischen Volke wieder das Bewusstsein von seinem national-humanitären bzw. messianisch-nationalrevolutionären Erbe zu wecken, seine jüdische Umwelt zur politischen Aktion für die Errichtung von Siedlungen und darauf aufbauend einer eigenen Heimstätte in Palästina zu mobilisieren, um sie auf diesem Wege an die Umsetzung ihrer Menschheits-mission der sozialen Vereinigung heranzuführen. Hess ist der patriotische Glaube an die Restitution eines

jüdischen Sozialstaats als Vorwegnahme eines ganz auf den Menschen ausgerichteten Gemeinwesens die Seele des Judentums und so wie ihr menschheitlicher Beruf im jüdischen Volk gewachsen.

Indem Hess das Fundament des jüdischen Messianismus an der «politisch»-restaurativen Erscheinungsform der aktiven messianischen Bewegungen festmacht, kann er nicht anders, als den traditionell-rabbinischen politischen Quietismus in der Messias-frage als Verirrung wahrzunehmen. Daher bezeichnet er den passiven Standpunkt der «starren Orthodoxie», die alles auf Gott stellt, als «phantastischen Messiasglauben», der in der Geschichte immer nur als letzter Verzweiflungsakt aufgebrandet sei. Zugleich findet er aber durch sein Verständnis der eschatologischen Bedeutung des *Landes* auch Anklang in der Orthodoxie, mit der er sich darin einig weiß, dass sich die Erlösung nur im Zusammenhang von Volk und «Land» vollziehen kann.

Auch sein *utopisches Nationaljudentum* knüpft an die rabbinische Tradition an, wenn er in *Rom und Jerusalem* bemerkt: «Ich glaube, dass das nationale Wesen des Judenthums die Humanität und Civilisation nicht nur nicht ausschließt sondern zur notwendigen Konsequenz hat.»⁴⁴⁰ Bei Hess tritt implizit eine moderne Re-artikulation der rabbinischen Dialektik von *Partikularismus und Universalismus* bzw. von *Restauration und Utopie* in Erscheinung, insofern die Verwirklichung der nationalen Wiederherstellung Israels für ihn wie für die Rabbinen Grundlage und Bedingung der utopischen Erneuerung und Erlösung der Menschheit ist. M.a.W.: Die nationale Restauration wird als notwendiger Zwischenschritt letztlich in den größeren Zusammenhang der umfassenderen soteriologischen «Mission» Israels gestellt, «Welt und Menschen zu einigen und zu verbrüdern im Namen ihres ewigen Schöpfers, des All-Einen», damit zugleich eine *Utopie* antizipierend, die ein «Mehr» bezeichnet, als die bloße Wiederherstellung der Schöpfung.⁴⁴¹

Hess kann aber jedenfalls von der Orthodoxie letztlich nicht ernst genommen werden, da er in seinen Anschlussversuchen an die Tradition, und somit auch in der Verwendung biblischer Terminologie, eine Interpretation des Judentums aus der häretischen Perspektive seines

⁴⁴⁰ Hess (1862), 56.

⁴⁴¹ Ebd., XVf. Die Idee der Sonderstellung des jüdischen Nationalismus, der von innen heraus eine bewusste «Übernationalität» veranschlagt, sollte im 20. Jahrhundert bei zionistischen Denkern wie Martin Buber neu aufgegriffen und formuliert werden. In Anschluss an die biblische Prophetie zeichnet sich dieses Nationalitätsverständnis u.a. bei Buber durch ein Bewusstsein der beständig neu aufgegebenen Selbstkritik bzw. der «Selbsttranszendenz des Politischen» und der daraus resultierenden Aufforderung nach *Umkehr* aus und wird von diesem interessanterweise auch als «Metapolitik» bezeichnet. Voigts selbst, auf den das in dieser Arbeit dargestellte Verständnis der rabbinischen «Metapolitik» zurückgeht, deutet eine ähnliche Bedeutungsdimension an, ohne dabei auf die Verwendung des Begriffs im 20. Jahrhundert einzugehen. Siehe für eine ausführlichere Diskussion des Begriffs im 20. Jahrhundert: Asher D. Biemann (2022), der in seinem Essay «Nationalismus als Umkehr: Etwas zur jüdischen Meta-Politik der Moderne» auch darauf hinweist, dass Hess einen wesentlichen Einfluss auf Bubers Verständnis der nationalen Renaissance ausübte. Vgl. ebd., 20.

pantheistischen Selbsterlösungsansatzes vor Augen hat. Diesem liegt ein immanent-soteriologisches Verständnis zentraler sakraler Begrifflichkeiten wie der «Schöpfung» zugrunde, die er mit dem «schöpferischen» Handeln gleichsetzt, demgemäß alles, was an «Vollkommenem» bzw. an «vollkommenen Werken» in Natur und Geist entsteht, zugleich eine «Offenbarung» des Schöpfers als auch Resultat des instinkthaften, «schöpferischen» Handelns des Menschen darstellt; als eine Artikulation des «Einheitsgesetzes» und in Einklang mit den Naturgesetzen. Die mosaischen Sozialgesetze, die von einer besonderen Gerechtigkeit geprägt sind, wurden dementsprechend durch Gott wie auch durch den Menschen bzw. das jüdische Volk geschaffen: Es handelt sich um Gesetze, die auf das Göttliche *im* Menschen verweisen.

Das «schöpferische» Handeln Israels sei jedoch in seiner vollkommenen Form an die Verbindung des jüdischen Volkes mit dem Boden in Palästina gebunden, setze also unweigerlich die Rückkehr nach «Eretz» Israel voraus. Sobald das «auserwählte» Volk wieder mit dem «verheißenen Land» vermählt sei, werde es befähigt sein, neue gerechte Gesetze bzw. soziale Institutionen zu schaffen, die seinem «Instinkt» entsprechen würden und die in einer aktualisierten Form eine Heilswirkung auf die ganze Menschheit entfalten können – in der vollendeten, sozialen Einheit der Menschheit wird die Mission des jüdischen Volkes ihren Abschluss gefunden haben.

b. Die Erkenntnis

Eine Schlüsselrolle spielt in Hess' Messianismus der Begriff der «Gotteserkenntnis», welcher bereits in der *Heiligen Geschichte der Menschheit* eine geschichtsphilosophische Bedeutungserweiterung erfuhr. Innerhalb seiner nationaljüdischen Agenda dient das Konzept der theo-politischen Vision, die Handlungs- und Erkenntnisfähigkeiten des «jüdischen Genius» mit der Rückkehr ins «Land» wieder in seinem ganzen soteriologischen und schöpferischen Gestaltungspotential ans Licht zu führen.

Sowohl in seinem Früh- als auch in seinem Spätwerk setzt Hess den Anbruch der *Geschichte* der Menschheit mit dem Moment an, in dem zum ersten Mal das normative, ontologische Grundprinzip der *Einheit* aufleuchtete: So wie Gott am Berg Sinai das von Mose angeführte jüdische Volk erwählte und mit ihm einen Bund schloss, so erkannte gleichsam der «jüdische Genius» Gott als die «Offenbarung» von der «göttlichen Einheit allen Lebens» bzw. als das «Gesetz der Einheit». Die Juden sahen den Anfangspunkt des «Plans» von der Vereinigung von Gott und Welt und der damit verbundenen Idee einer sittlichen, vernünftigen und harmonischen Weltordnung, die sich in der Menschheitsgeschichte durch die Vermittlungstätigkeit des «Geistes» entfalten sollte. Gründend auf diesem ursprünglichen Offenbarungsakt der Erwählung und Erkenntnis schufen die alten Israeliten eine erste Form der *sozialistischen Gemeinschaft*, als eine unter dem Gesetz Gottes stehende Einheit von

Religion und Politik, gleichsam als ursprüngliche Realisation von sittlicher Freiheit und sozialer Gleichheit innerhalb der jüdischen Familie.

Doch da der «Plan» Gottes einer dialektischen Bewegungsordnung folgt, unterlag die im alten Israel zum Vorschein gelangende Blaupause eines idealen Gemeinwesens ebenso der gesetzlichen Regel, sich noch *bestimmen* und daher in dieser Form untergehen zu müssen, weil die ihr zugrundliegende Einheit am Beginn der Geschichte noch unbewusst und in nationalen Schranken befangen gewesen sei. Die Negation bzw. die Auseinanderlegung alles Seienden in Gegensätze macht in der dialektischen Bewegung des Seins einen antreibenden Entwicklungsfaktor aus – wie bei Saint-Simon stellt die zeitweilige Trennung bzw. das Aufeinanderprallen der Gegensätze in der *Krise* aus dem Grund eine Notwendigkeit dar, weil sie eine *reinigende* Wirkung erzielt. Die Krise ist gleichsam die Bedingung für die *Verjüngung* bzw. *Erneuerung*, d.h. die geschichtliche Erhebung der alten Einheit zu einer höheren Form, die auch in der Gegenwart noch dieser Erfüllung harrt, in welcher am «Vorabend des Geschichtssabbaths» ein letzter Antagonismus ausgetragen und aufgehoben werden müsse – der letzte «Klassen- und Rassenkampf».

Es handelt sich bei diesem dialektischen Prozess des göttlichen «Plans», den die Gotteserkenntnis am Sinai eingeläutet habe, nach Hess um einen Prozess der Perfektibilität bzw. der «Erziehung des Menschengeschlechts».⁴⁴² Das jüdische Volk spielt in diesem die Rolle des geschichtlichen und «geistigen Regenerationsorgans der socialen Welt», als das es auch während seiner knapp 2000-jährigen Exils- und Leidenszeit die Gotteserkenntnis nicht verloren, sondern in seinem Geschichtskultus aufbewahrt habe. Nie habe es aufgehört, Motor der geschichtlichen Entwicklung zu sein, um nach einer Krise die Welt zu höheren Formen der Einheit anzutreiben, sie weiterzuentwickeln, bis zum «Ende der Tage», der «Vollendung der Entwicklungsgeschichte».⁴⁴³ Stets waren es die Erkenntnisleistungen bzw. «Offenbarungen» des jüdischen Volkes, die durch einzelne Personen zum Ausdruck gelangten und die mittels Einsicht in den göttlichen Einheitsplan und das grundlegende Gesetz ableiteten, was zum Vollzug des Erlösungsprozesses im Weiteren zu tun sei. Auch Jesus stand als Ausdruck des «jüdischen Genius» mit beiden Beinen im «Israelitischen Messianismus». Er erkannte Gott auf einer höheren Stufe, als er sah, dass der Monotheismus darauf abzielt, die nationalen Schranken zu durchbrechen und die gesamte Menschheit zu umfassen; den «Menschheitsbund» zu realisieren. Zwar hat sich das Christentum bald von seinen jüdisch-jesuanischen Wurzeln entfremdet, indem es etwa mit der Lehre vom individuellen Seelenheil den Erlösungs- und Einheitsgedanken korrumpiert habe, daher war es auch nicht in der Lage, die Menschheit zu sich selbst zu bringen, die es nun vielmehr in neue Gegensätze aufspaltete – dennoch war das Christentum ein notwendiger und wichtiger Zwischenschritt im Entwicklungs- und Erziehungsprozess des Menschengeschlechts.

⁴⁴² Hess (1862), 4.

⁴⁴³ Ebd., 5.

Mit Spinoza und der Französischen Revolution brach die Zeit der letzten, der grundlegenden Erneuerung und Selbstbewusst-werdung der Menschheit, der geistigen und politischen Revolution an, die schließlich mit der erhofften Gründung eines jüdischen Staates und der noch ausstehenden *sozialen Revolution* den Abschluss der Geschichte, den «Geschichtssabbath» und schließlich die höchste Stufe der Gotteserkenntnis realisieren werde. Erst in Palästina könne die Gotteserkenntnis des jüdischen Volkes die Form der vollendeten, *bestimmten* Einheit von Gott und Welt bzw. von Politik und Religion gewinnen. Und erst von Palästina aus werde das national wiedergeborene Judentum, als Volk unter Völkern, in der Lage sein, die Menschheit in dieser Erkenntnis der vollendeten, bestimmten Einheit Gottes zu unterweisen – indem es seinen nationalen Geschichtskultus bzw. seine Religion reformiert, d.h. praktisch wird und die letzte religiöse Erneuerung hin zur «wahren Menschheitsreligion» vollzieht.

Diese Erneuerung bzw. «Läuterung» der Religion zur «Menschheitsreligion» setze die Erneuerung durch die *Wissenschaft* voraus. Die jüdische Religion sei immer schon der Wissenschaft nahestanden, da sie sich auf dem Gesetz Gottes aufgebaut und als Geschichtsreligion stets dem Entwicklungsgedanken, der Einheit des Alls und der Einsicht in die Gottesoffenbarungen verschrieben habe. Schon jetzt zeichne sie sich als «philosophische Religion par excellence» dadurch aus, der Menschheit einen rationalen, religiösen Glauben bzw. die Vorsehung von der Einheit der Menschheit lehren zu können. Die wissenschaftliche «Kritik» der Religion bedeutet indes nichts anderes, als die letzte, radikale Konsequenz des Urgedankens der jüdischen Religion zu ziehen: Gott in noch umfassenderer Weise als *Gesetz* aufzufassen – als Gesetz der Einheit, das den Kosmos, so die natürliche als auch die soziale Schöpfung und damit die Menschheitsgeschichte immanent durchwaltet. Diese Erkenntnis des alles umfassenden Einheitsgesetzes, das in Hess' monistischem System den eigentlichen Gegenstand der Gotteserkenntnis bildet, ist die zentrale Quelle für die Herstellung einer wahrhaft harmonischen Ordnung durch soziale Schöpfungen, sich kristallisierend im nationalen bzw. *über-nationalen* Zusammenhang der messianischen Epoche.

Indem Religion mit Philosophie und Wissenschaft bzw. mit der Gesellschaft verschmilzt, gestaltet sich Religion zur sittlichen Quelle und Seele der politischen Einrichtung und könne also erst in dieser Form ihre Bestimmung erfüllen, letztlich mit der Politik zusammenzufallen. Als zu sich gekommene, wissenschaftlich «geläuterte» bzw. rationale Form der jüdischen Religiosität, d.h. als «Zukunftsreligion», werde ihr Monotheismus im letzten Schritt die ganze Menschheit in eine Gemeinschaft verwandeln und deren sittlich-religiöse Erneuerung ermöglichen – sie ist dann emphatisch *eine* Religion geworden, die «Menschheitsreligion» oder *die Religion der Liebe*; wenn man so will, ein spinozistisch geläutertes Christentum.⁴⁴⁴ Indem bei Hess die Religion letztlich mit der Politik bzw. mit dem Staat zusammenfällt, wird sie praktisch, und entspricht wieder dem, was im altjüdischen Sinne unter Religion

⁴⁴⁴ Vgl. Na'aman (1982), 304.

verstanden wurde – kein Glaubensbekenntnis, sondern «edles Tun» bzw. «Treue».⁴⁴⁵ Dieses Tun ist ein *gesetzmäßiges* Tun, und in dem Sinne die Erfüllung dessen, was im Judentum von jeher als «Glaube», der nicht als etwas Privates vom sozialen Gesetz abgetrennt werden kann, aufgefasst wurde.

M.a.W.: Im geschichtlichen Prozess der Gotteserkenntnis muss die Erkenntnis letztendlich soziale Praxis werden, die ihrer selbst bewusst ist. Durch sie vereinigt der *ethisch* gewordene Mensch in sich die Einheit des Erlösers als auch des Erlösten, des Schöpfers als auch des Werkzeugs – d.h. das *Selbstbewusstsein* der *Einheit*, und vollzieht damit die wahrhafte *Mensch-werdung* in ihrer höchsten Freiheit und Sittlichkeit, die sich in sozialer Gleichheit manifestiert.

Die letzte Gotteserkenntnis und die rationale «Läuterung» bzw. Reform der Religion sei aber auf jeden Fall unumgänglich gebunden an die ihr vorherzugehende «politisch-humane» Reform, d.h. die Anwendung der gegenwärtigen - zwar unvollkommenen, doch in der aktuellen Weltlage pragmatisch-notwendigen - politischen Mittel: Nicht anders als durch die Errichtung von Siedlungen in Palästina für die Gründung eines jüdischen Staats könne die Geschichte zu ihrem Abschluss gebracht werden.

c. *Der letzte Sabbath*

Hess' Messianismus steht auf dem Standpunkt der expliziten Naherwartung. Er sieht das Ende der Geschichte, wie wir sie kennen, gekommen und antizipiert daher in der gegenwärtigen «Messiaszeit» den sich bereits abzeichnenden «Geschichtssabbath»: Den Abschluss der Schöpfung der Heilsgeschichte der Menschheit, analog dem in der Bibel dokumentierten «Natursabbath» als der bereits vollzogene Abschluss der Schöpfung der natürlichen Welt am siebten Tage. Den Gedanken an diesen erlösten Stand der gesamten Schöpfung, die *Hoffnung* auf die «Messiaszeit», auf das «messianische Reich» bzw. das «Gottesreich», hätten die exilierten Juden als Künder der Vorsehung der Geschichte und als «diesseitige beseelte Realisten» stets durch die Einhaltung des Sabbaths hochgehalten und bewahrt.⁴⁴⁶

Im Letzten besteht die Mission des «auserwählten» jüdischen Volkes, der Vorkämpfer für die letzte, «wahre» soziale Freiheit und Gleichheit der Menschheit, in der Realisierung der im Sabbath gedachten Versöhnung Gottes mit der Schöpfung mittels der Errichtung sozialistischer Institutionen gemäß dem Einheitsgesetz in einem jüdischen Staat. M.a.W.: Der Sabbath ist mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit in Berührung zu bringen, die Menschheit über den jüdischen Sozialstaat zu ihrer religiös-sittlichen Erneuerung zu führen und ins

⁴⁴⁵ Vgl. Zlocisti (1921), 50.

⁴⁴⁶ Ebd., 299.

wahrhaft soziale Leben überzuleiten. «Für dieses Sozialleben (...) habe das Judentum den Grund gelegt; und weil es allein das Bewußtsein des Endzieles hat, müsse es auch dieses Endziel vorbereiten.»⁴⁴⁷

Gekennzeichnet wird der Geschichtssabbath also durch die Etablierung einer idealen, sozialen Ordnung, der *freien Assoziation der Produktivkräfte*. Die alten Gegensätze von «Kapitalistenspekulation und produktiver Arbeit» werden in dieser – gleichzeitig mit jenem von «philosophischer Spekulation und wissenschaftlicher Arbeit» – aufgehoben durch die «Schöpfung einer harmonischen sozialen Organisation, in welcher Produktion und Consumption sich das Gleichgewicht halten».⁴⁴⁸ Neben der Einheit von *Produktion* und *Konsumtion* zeichne sich diese soziale Organisation durch die Einheit von *Wissenschaft* und *Philosophie*, von *Erfahrung* und *Spekulation* aus – damit letztlich auch von *Religion* und *Politik*.⁴⁴⁹

Erneut werden wir in diesen Gedankengängen von Hess über die ideale Gesellschaft unweigerlich auf das bleibende Erbe der saint-simonistisch geprägten Idee von *Theokratie* aufmerksam gemacht: Die Verfassung eines sozial-religiösen Gemeinwesens, in dem gerechte, rationale Institutionen, «gesunde Arbeitsverhältnisse» sowie eine «szientifisch» geläuterte «Menschheitsreligion» herrschen werden und das sich durch die Emanzipation von Politik in ihrem klassischen Verständnis als «Machtpolitik» auszeichne.

Trotz der messianischen Bedeutungsladung des sittlich gewordenen Staates innerhalb einer nationalen Ordnung unter der Schirmherrschaft Frankreichs als unabdingliche Erfordernis im Heilsgeschehen, stellt dieser für Hess nicht den unbedingten Endpunkt der Geschichte dar. Auch wenn Hess von unabhängigen Volk- bzw. Rassencharakteren ausgeht, so sei es in einer Zukunft, in der die sozialistischen Prinzipien in vollendeter Form umgesetzt sein werden, denkbar, dass der Erhalt unabhängiger Rassen und Nationen nicht mehr nötig sein wird – und damit auch nicht die Existenz unabhängiger Staaten.⁴⁵⁰ Bei Hess gibt es insofern einen Ausblick nicht nur auf die klassenlose, sondern implizit auch auf eine *staatenlose* Weltgesellschaft, die *Gütergemeinschaft* als sich frei assoziierende Gesellschaft und *harmonisierte Einheit des Menschengeschlechts*.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Ebd., 326.

⁴⁴⁸ Hess (1862), 151.

⁴⁴⁹ Ebd., 95.

⁴⁵⁰ Daher kann er auch nach *Rom und Jerusalem* seine Position, dass die Eigenart aller Völker erhalten bleiben würde, plötzlich ändern, und sich in späteren Texten von der Zukunft erhoffen, dass sich alle Rassen «durchmischen» werden.

⁴⁵¹ Trotz aller Differenzen zu Marx, was die richtigen Mittel und Wege zur Verwirklichung des Kommunismus angeht, scheinen beide in der Frage der Verfassung der befreiten Gesellschaft als der Errichtung einer «freien Assoziation freier Individuen» ähnliche Gedanken geteilt zu haben. Vgl. Karl Marx (1844), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*.

Worum es Hess geht, wird durch einen Blick ins Frühwerk erhellt. Denn in diesem zeigt sich noch direkter, dass die Bedeutung des Staates innerhalb seines philosophischen Sozialismus, der nach Lademacher treffender als *sozialistische Anthropologie* bezeichnet werden sollte und deren Prinzipien und Ideen er in seiner *Philosophie der Tat* (1843) zusammengefasst hat, eine schwankende bzw. variable Rolle einnimmt.⁴⁵² Alles Streben richtet sich nur auf die Befreiung und Vereinigung der *Menschheit* – es ist der *Mensch*, der sich durch die «freie Tat» selbst erzeugt und als Individuum der Gattung unterordnet, als «Gattungswesen» bestimmt und gleichsam eine Gemeinschaft konstituiert, die geprägt sei durch Freiheit und Gleichheit als zwei Momente der Einheit des Lebens als der Einheit von Arbeit und Genuss. M.a.W.: Eine sittlich-freie, *anarchistische* Gemeinschaft, die nichts anderes ist als der «wahre» *Kommunismus* oder *praktische Ethik*. Hess ist der Ansicht, dass jede sozialistische Theorie eine *menschheitliche Theorie* von einer «höheren», d.h. *umfassend sittlichen Ordnung* sein müsse. Noch in seinen Schriften der 1860er treten die frühen anthropologische Überlegungen durch die Überzeugung zutage, dass die voll ausgebildete Erkenntnis Gottes bzw. seines Gesetzes auf die Notwendigkeit für den Menschen hinaus läuft, sittlich zu leben. Für Hess ist diese *sittliche Notwendigkeit* die *Heiligkeit*. Zlocisti bemerkt dazu: «So landet Heß wieder, von einer anderen Richtung kommend, bei dem anarchistischen Idealzustand, den er zwanzig Jahre zuvor in der „Philosophie der Tat“ zu begründen suchte.»⁴⁵³

Es lässt sich resümieren, dass der jüdische Messianismus von Hess in der Idee des *Gottesreiches* kulminiert, das in der Einheit des Schöpfers und der Schöpfung gründet. Nach Hess habe sich von jeher alle Hoffnung des jüdischen Kultus des sozialen Gedankens und der Gerechtigkeit nur auf die umfassende *Vereinigung* und *Versittlichung* der Menschheit und somit die Umsetzung des Sozialismus gerichtet, der für Hess das *Recht* ist, das stärker ist als die Macht. Schon in der Bibel sei über den Gott der Juden dokumentiert, dass er als Gott der Geschichte das Joch der Sklaverei bricht und sich in einem Gesetz offenbart, das den sozialen Ausgleich will: Gott ist das «Ideal der Gerechtigkeit und jüdische Theokratie ist nichts anderes, als die Herrschaft dieses Ideals, das in den Kleinen und Armen eines vorbestimmten Volkes seine Träger und – Märtyrer finden muß».⁴⁵⁴

Das ist der *Geist der mosaischen, sozialistischen Institutionen*, den Hess wieder prominent machen will, ohne dabei die letzte inhaltliche Ausformulierung dieser Institutionen vorwegzunehmen: Wer Gott bzw. was das Gesetz der Befreiung im praktisch-konkreten Sinne letztlich sei, das darf für die «Institutionen der Zukunft» offen bleiben, bzw. sich erst dann manifestieren, wenn das jüdische Volk wieder mit seinem Boden verbunden ist. Einsichtig ist

⁴⁵² Vgl. Lademacher (1962), 17f.

⁴⁵³ Hess (1862), 298.

⁴⁵⁴ Zlocisti (1921), 375. Nicht zufällig verknüpft Hess insbesondere in seinen letzten jüdischen Schriften seine Hoffnungen mit einer sozial schwächeren Schicht innerhalb des jüdischen Volkes, den «Anawim», die er als ein «gottgeweihtes Proletariat» bezeichnet – es seien «die Armen, die Gebeugten und Elenden des alten Volkes», die über die Geschichte hindurch die Treue zur Menschheitsmission der Juden bewahrt hätten. Ebd., 380.

aber bereits der Geist, der diese Institutionen beseelen wird – und es liegt für Hess auf der Hand, dass dieser Geist zumindest die Etablierung von «gesunden Arbeitsverhältnissen» impliziert, welche den Menschen in den Mittelpunkt rücken und die Abschaffung der Kapitalherrschaft und des Privateigentums voraussetzen.⁴⁵⁵

III) Eine Grenzziehung im Verhältnis zu Hermann Cohen und zum Reformjudentum

Der jüdische Messianismus des Häretikers Moses Hess fügt sich in die grundlegende Tendenz der «Messianisierung der Geschichte» und damit der Transformation zu einem «Messianismus ohne Messias» im 19. Jahrhundert. Seine «messianische» Wahrnehmung der Wirklichkeit und sein Heilsglaube an die gegenwärtige «messianische Weltepoche», die in die *sozial* erneuerte Menschheit einmünde, wurde grundlegend durch das Ereignis der Französischen Revolution strukturiert, die den Einzug der Vernunft in die Geschichte als Entwicklung zur Realisierung des Grundsatzes «Recht vor Macht» auch in der Politik zu verheißen schien.

Hess formuliert mit seinem pantheistischen Heilssystem eine moderne, rationale Utopie, in der sowohl das jüdische Volk in die Mitte der Geschichte gestellt und als eine erneuerte, politisch relevante Größe bestimmt wird, als auch Gott und Welt radikal einander angenähert werden. Indem Hess jegliches apokalyptische Element liquidiert, den Hiatus zu dem «Außerhalb»-liegenden einzieht und jede Möglichkeit eines der menschlichen Fähigkeit entzogenen, transzendenten Einbruchs negiert, hebt er sich unüberbrückbar von der Tradition ab. Es wird in der Auseinandersetzung mit der Orthodoxie deutlich, dass Hess nicht mehr hinter sein immanentes Verständnis von Gott und der Bibel bzw. seinen geschichtsphilosophischen Glauben zurückgehen kann, dass Gott in eine harmonisch geordnete, moralische Schöpfung eingeht sowie gleichsam in der Geschichte und der menschlichen Handlung zu seiner Entfaltung gelangt.

Hinsichtlich dieser modernen Tendenz zur Überformung des traditionellen, jüdischen Messias-glaubens durch ein «abstraktes geschichtsphilosophisches Prinzip» bzw. ein «humanistisch-utopisches» Fortschrittsnarrativ, steht Hess in einer Nähe zu Hermann Cohen. Beide würden nach Schulte und Voigts die moderne Transformation des jüdischen Messianismus hin zu einem «Messianismus ohne Messias» exemplarisch repräsentieren.⁴⁵⁶ Man wird wohl weder dem einen noch dem anderen gerecht, wenn man bei diesem Urteil

⁴⁵⁵ Vgl. Silberner (1966), 418.

⁴⁵⁶ Siehe Schulte (2000) 267-269 sowie Voigts (2000), 282-288.

stehenbleibt. Prinzipiell trifft es jedoch zu, dass beide eine rationale Konstruktion des Judentums vor Augen haben, in der die Apokalypse nivelliert und der von ihnen politisch-humanistisch bzw. geschichtsphilosophisch re-interpretierte Messianismus als «Essenz» der jüdischen Tradition begriffen wird, mit dem sie ein bestimmtes Zugehörigkeitsverständnis zu dieser zum Ausdruck bringen und auf diesem Wege gleichsam ein jüdisches Erbe zu erhalten suchen. Ihr Konzept von jüdischer Identität soll den Bedingungen der Moderne Rechnung tragen und den Talmud bzw. die rabbinische Autorität als Quelle der jüdischen Identität ersetzen.⁴⁵⁷

Sowohl für Hess als auch für Cohen impliziert die Erwählung Israels die Antizipation eines Standes der Erlösung, der die ganze *Menschheit* in sich einschließt. Israel besitzt das Geheimnis der *Einheit der Menschheit*, für die es sich immer schon in seinem national-humanitären Kultus bzw. seinem ethischen Monotheismus verantwortlich fühlte.

Diese prinzipiellen Gemeinsamkeiten können freilich nicht über die unüberbrückbaren Differenzen zwischen Hess' Pionierzionismus und Cohens bürgerlich-liberaler Weltanschauung hinwegtäuschen. So liegt Cohens Weltanschauung der Glaube an die Möglichkeit der Synthese des Deutsch- und Jude-seins zugrunde: Er ist so wie viele andere deutsch-liberale Juden überzeugt von der messianischen Bedeutung der bürgerlichen Prinzipien, die alle sittlichen Motive in sich fasse, welche im modernen Begriff der Gesellschaft wirksam werden.⁴⁵⁸ Aus diesem Grund sieht Scholem insbesondere in Cohen die Universalisierung des Messianismus im 19. Jahrhundert verkörpert, in deren Folge «die nationalen und historischen Elemente der messianischen Idee (...) einer rein universalistisch gerichteten Interpretation gegenüber in den Hintergrund traten» und auch die restaurativen Elemente immer mehr an Gewicht verloren haben. Cohen sei ein «vornehmer Repräsentant liberal-rationalistischer Umdeutung der messianischen Idee», der gleichermaßen ein «echter und ungehemmter Utopist» sei, der «das Restaurative völlig liquidieren möchte».⁴⁵⁹

Zwar sollte im Hinterkopf bewahrt werden, dass Hess' Re-Interpretation des jüdischen Messianismus ebenso unter den Vorzeichen der *Immanentisierung* des Messianismus im 19. Jahrhundert steht, die auf die Identifizierung von Gott und Welt und die Nivellierung der Apokalypse hinausläuft. Jedoch übersieht man den entscheidenden Punkt, wenn man Hess' Messianismus nur unter diesem Gesichtspunkt der rationalistischen Überformung des traditionellen jüdischen Messias-glaubens durch ein «abstraktes geschichtsphilosophisches Prinzip» bzw. ein «humanistisch-utopisches» Fortschrittsnarrativ wahrnimmt – denn gleichzeitig sperrt sich sein Messianismus auch gegen diese Überformung sowie gegen Cohens Universalisierung. Wenn Cohen schreibt, dass «Israel, als Nation, nichts anderes als

⁴⁵⁷ Vgl. Christoph Schulte (1994), «Messias und Identität. Zum Messianismus einiger deutsch-jüdischer Denker», 199.

⁴⁵⁸ Vgl. Voigts (1997), 86.

⁴⁵⁹ Scholem (1970), 153f.

nur das *Symbol* für das Desiderat der Menschheit» sei, dann würde Hess dem entgegen halten, dass Israel nicht nur ein Symbol, sondern eine *reale Nation* ist.⁴⁶⁰ Hess betrachtet die rationalistische Reduktion des jüdischen Messianismus auf den Humanismus, auf einen ethischen Glauben an die Menschheit bzw. einen utopischen Moralismus, als eine Verzerrung des liberalen Judentums. Deren Assimilationsbestreben, die nationaljüdische Identität durch die deutsche Staatsbürgerschaft zu ersetzen und das Judentum in eine ethische Religion zu verwandeln, sei blind für die Realität des deutschen «Rassenantagonismus», der eine Gleichstellung von Jüdinnen und Juden als deutsche StaatsbürgerInnen «mosaischer Konfession» verhindern muss.

Hess artikuliert ein Bewusstsein der Unausweichlichkeit und der *Singularität* seiner *nationaljüdischen Identität*, auf die die Jüdinnen und Juden durch den deutschen Antisemitismus beständig zurückgeworfen werden und hält daher die reformjüdische Tilgung der konkreten Ausrichtung auf das «Land der Erzväter» aus dem jüdischen Messiasglauben und die Verwandlung Zions in ein «universalistisches Überall» für eine «humanitäre Entartung», die durch eine dezidiert *anti-liberalistische* Haltung bzw. einen *restaurativen Nationalismus* korrigiert werden müsse.⁴⁶¹ Nur die *sozialistische* Besiedelung Palästinas zur Errichtung eines jüdischen Staates würde die Fortexistenz des jüdischen Volkes langfristig sichern. Sein Anschluss an die aktiv-restaurative Messias-tradition kann zugleich als Aufforderung verstanden werden, auf die deutsche Konstruktion des «negativen Partikularismus» als ein «Volk im Volke», also auf die rassenantisemitische Festschreibung des jüdischen Menschen, mit einer Wendung hin zur Affirmation dieser essentialisierten, jüdischen National-identität zu reagieren. Tatsächlich kämen dem jüdischen Volke singuläre Eigenschaften und Fähigkeiten zu – schließlich lässt sich auf diese ihre besondere Eignung für die messianische Mission am «Geschichtssabbath» zurückführen. Von hier aus erhellt sich Hess' Bezugnahme auf partikulare Motive aus der messianischen Tradition, wie die restaurativ-nationale Wiederherstellung, die Landtheologie, der Bundesschluss und nicht zuletzt die *Auserwählung* des jüdischen Volkes.⁴⁶²

Hess benötigt also den modernen Nationalismus, weil er ihn in der gegenwärtigen Gesellschaftssituation für alternativlos hält und dem «naiven» Humanismus des liberalen Judentums als «realistische» Alternative gegenüberstellen kann. Letztlich geht es ihm aber im Kern darum, die bürgerliche Gesellschaft zu überwinden: Jeder Heilsglaube, der das

⁴⁶⁰ Cohen (1959), 295, Anm. 15. Kursiv. K.M.

⁴⁶¹ Zlocisti (1921), 296.

⁴⁶² Cohen und Hess kannten sich nicht, daher konnten sie diese Debatte nicht austragen. Es ist aber interessant zu sehen, wie sich die Positionen dieses Streits auf verschobene Weise in der Auseinandersetzung zwischen Cohen und Martin Buber im Jahre 1915/1916 in der Zeitschrift «Der Jude» wiederfinden. Cohen verwirft in dieser den Zionismus als «unmessianisch», während Buber, nicht zuletzt in Reaktion auf den Antisemitismus, für die messianische bzw. «übernationale» Bedeutung eines jüdischen Gemeinwesens in Palästina eintritt. Die Kontroverse wurde im deutschen Judentum stark rezipiert, da sie den Nerv der entscheidenden Frage erfasste, ob man den Weg des liberalen Judentums oder des Zionismus gehen soll. Vgl. Biemann (2022), 10.

Bestehende affirmiert, muss notwendig ins Leere gehen; es gibt keine Erlösung durch liberale Prinzipien, die Freiheit als wirtschaftliche Freiheit vorspiegelt und die «wahre», die sittliche Freiheit dadurch verzerrt. Aus dieser Perspektive erwächst die messianische Bedeutung des Nationalismus, der ein Vehikel für die eigentlich ausschlaggebende soteriologische Reform sei, nämlich die soziale Revolution.

a. Fazit

Resümierend kann zunächst als das wohl ungewöhnlichste Moment in Hess' Messianismus festgehalten werden, dass er entgegen der Tendenz zur Universalisierung des Messianismus im 19. Jahrhundert auf dem Standpunkt der *Singularität* Israels als *partikulare Nation* steht und deren *nationale Wiedergeburt* als zentrale Bedingung im Erlösungsprozess begreift. Hess bestrebt die theologische Legitimation der Mittel der Politik, die sich nun nicht mehr darin erschöpfen sollen, in der «Zwischenzeit» bzw. in «dieser Welt» einen mangelhaften, aber unveränderbaren status quo bis zum Anbruch der «letzten Tage» im Übergang zur «künftigen Welt» zu indizieren und unterläuft damit die passive, zukunftsorientierte Grundhaltung der Rabbinen. In der von Hess verkündeten *gegenwärtigen* «Messiaszeit» erhalten die modernpolitischen Handlungsmöglichkeiten, konkret die nationaljüdische Aktion zur Rückkehr ins «Land», die Errichtung eines Sozialstaates in Palästina und damit zusammenhängend auch die Wissenschaft, nun selbst eine religiöse Bedeutung – sie indizieren, dass das «Gottesreich auf Erden» durch den Menschen selbst initiiert werden kann: Es ist das «schöpferische» Handeln des «auserwählten», jüdischen Volkes, das durch die Wiedervereinigung im bzw. mit dem «Land» die praktische Bedeutung der biblisch vererbten, sozialen Gesetzgebung sowie die soteriologische Entfaltung der immanenten Gotteserkenntnis bzw. des Einheitsgesetzes vollständig ans Licht führen werde.

Letztlich erhellt sich Hess' Vereinbarungsversuch divergierender Momente, d.h. seine rational-humanistische, heilsgeschichtliche Einheits-Utopie und seine gleichzeitig partikularistisch-nationalistische Ausrichtung seines jüdischen «Messias-glaubens» durch sein tieferliegendes, theo-politisches Anliegen eines *biblisch-pantheistischen Sozialismus* als geschichtlicher Endzweck. Auch wenn der Antisemitismus als anstoßgebendes Moment für seine Hinwendung zum Nationaljudentum berücksichtigt werden sollte, so bildet doch sein religiöses Verständnis des Sozialismus, als immanenter Inbegriff einer vollendeten Vereinigung von Mensch und Gott, das Gravitationszentrum, durch das die Art und Weise seiner Re-Interpretation des Jüdischen Messianismus und damit die selektive, vereinnahmende Rezeption, die Wiederkehr von traditionellen Motiven in bedeutungsverschobener Form verständlicher wird.

Es geht Hess um den Versuch, die Vision der sozialistischen Religion aus seinen Frühschriften auf eine politisch aussichtsreichere Weise zu re-artikulieren – gewisserweise um die

praktische Verwirklichung des Sozialismus aus den Quellen eines geläuterten Judentums. Der moderne, liberale Nationalismus erscheint vor dem Hintergrund v.a. als Mittel zum Zweck: So nimmt die nationalistische Ideologie und die mit ihr verknüpfte Rhetorik der Befreiungsbewegungen der Völker unter bonapartistischer Führung in erster Linie die Funktion ein, aus ihr die verheißungsvollste und praktikabelste Programmatik zur Mobilisierung des jüdischen Volkes und zur allgemeinen Umwälzung der bestehenden Verhältnisse bzw. zur «sozialen Revolution» abzuleiten.

In der Grenzziehung gegenüber Cohen und der reformjüdischen Anpassung des Messiasglaubens sollte schließlich deutlich geworden sein, inwiefern Hess' Messianismus vor dem Hintergrund der «Messianisierung der Geschichte» und der Tendenz zur Rationalisierung und Universalisierung des jüdischen Messianismus im 19. Jahrhundert zum einen als Kristallisationspunkt, zum anderen aber auch als Kritik dieser Entwicklung begriffen werden kann. Gleichermäßen tritt sein Messianismus als Durchgangsmoment in Erscheinung, in dem eine neue Form der Ausverhandlung von Religion und Politik, d.h. konkret von jüdischem Messianismus, Sozialismus und Zionismus angezeigt wird und damit auch die Weiterentwicklung am Ende des 19. Jahrhunderts antizipiert wird, wie noch im nächsten Kapitel als Ausblick thematisiert werden soll.

Religion und Politik verschlingen sich in Hessens messianischer Neukonstellation ineinander, insofern nicht voneinander getrennt werden kann, was als politische Aktion propagiert, was durch Geschichts- bzw. Immanenzphilosophie theoretisch grundgelegt und was durch die traditionelle Religion vorbereitet bzw. durch die «wissenschaftlich», «rational» geläuterte Religion vollendet wird. Diese neue Verhältnisbestimmung von Religion und Politik ist auf eine grundlegende Bedeutungsverschiebung der Rolle der Politik im jüdischen Messianismus zurückzuführen, d.h. auf die Ablösung des politischen Quietismus durch die modernpolitische, emanzipatorische Aktivierung der menschlichen Handlung im Erlösungsprozess, die ebenso mit einer neuen religiösen Bedeutungsproduktion bzw. einer fundamentalen Bedeutungsveränderung von «Religion» einhergehen sollte.

Hierin liegt der eigentliche Endpunkt der Weltgeschichte als «säkularisierte Heilsgeschichte»: Die gegenseitige, aufeinander aufbauende Stützung und Verzahnung von Religion und Politik markiert den Übergang zu einer Einheit der Menschheit, die in ihrem vollendeten Stand nichts anderes als die lebendig gewordene und konkretisierte Einheit Gottes sein werde.

7 Eine mögliche Weitererzählung des jüdischen Messianismus

Nachdem Hess' Re-interpretation als Kristallisationspunkt im Transformationszusammenhang des jüdischen Messianismus untersucht wurde, wird dieser nun zum Abschluss mit Blick auf den weiteren Entwicklungsverlauf des jüdischen Messianismus auch als ein Zwischenschritt betrachtet, genauer als ein Paradigma für die Ende des 19./ Anfang des 20. Jahrhunderts einsetzende «Wiederentdeckung» des jüdischen Messianismus – der Ausgangspunkt für diese «Wiederentdeckung» stellt in diesem Ausblick der Sozialismus jener Zeit in Deutschland dar. Ähnlich wie Hess rezipierten jüdische Linksintellektuelle - wie u.a. Ernst Bloch, Gershom Scholem und Walter Benjamin oder Martin Buber und Franz Rosenzweig - von einer säkularisierten, assimilierten Position ausgehend und zugleich in Reflexion der Erfahrung des Antisemitismus den *jüdischen* Messianismus. Entgegen der reformjüdisch-humanistischen Auflösung in eine universalistische Ethik fungierte in diesen Kreisen der Messianismus als subversive Chiffre gegen die bürgerliche Gesellschaft und für die Erinnerung an die Möglichkeit eines «ganz Anderen» im Stand der Erlösung – jenseits der liberalen Heilsversprechungen.

Freilich hat eine Nachskizzierung des weiteren Transformationsverlaufs einige strukturelle und ideologische Unterschiede zu Hess zu berücksichtigen, die nicht zuletzt auf eine veränderte historische Situation zurückzuführen sind und mit der deutschen Sonderentwicklung, v.a. ab 1870, zusammenhängen. So stellte die deutsche Reichsgründung und die damit einhergehende umfassende Judenemanzipation 1871 den Auftakt für eine intensiv einsetzende Industrialisierung Deutschlands dar; eine Entwicklung, deren Beginn Hess an seinem Lebensabend noch mitbekam. Trotz der mit der Reichsgründung einhergehenden weitgehenden Assimilation und der Anpassungsbestrebungen der Jüdinnen und Juden bestanden auch noch nach der reichsweiten Emanzipation Exklusionen von verschiedenen Bereichen fort: Etwa von der staatlichen Verwaltung, dem Militär, dem Magistrat und dem Bildungsbereich. Der Antisemitismus, der das ganze 19. Jahrhundert hindurch - mit einer Phase der relativen Latenz in der ersten Hälfte - die deutsche Gesellschaft tief prägte und im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wieder aufbrandete, verhinderte weiterhin, dass sich die jüdischen Gemeinschaften vollständig in ihre Umwelt einfügen konnten, obwohl bei vielen die Bereitschaft dazu bestand. Sie blieben auf sich zurückgeworfen, ein Volk der *Pariah* – «a distinctive hereditary social group lacking autonomous political organization, and characterized by endogamy on the one hand and by negative privileges, both political and social, on the other.»⁴⁶³ Auch wenn sie nun eine unvergleichbare ökonomische Sicherheit, formale Gleichheit und Zivilrechte erlangt hatten:

⁴⁶³ Löwy (2017), 31.

Sozial waren sie weiterhin Pariahs und mussten sich eingestehen, dass sich das Gleichheitsversprechen der Assimilation in der Realität sehr zweischneidig umsetzte. Besonders jüdische Akademiker und Intellektuelle waren häufig Antisemitismus ausgesetzt, sie spürten die Bedingung der Pariah-Existenz stärker als die jüdische Bourgeoisie oder Geschäftsleute, von denen einzelnen «Parvenüs» auch der Sprung in die oberen Gesellschaftsschichten gelang; zudem war deren soziale Situation oft von einer hohen Unsicherheit bzw. von mangelndem sozialen Anschluss gekennzeichnet, nicht zuletzt weil ihnen Aufstiegsmöglichkeiten in der Universität verwehrt wurden.

«Their condition was eminently contradictory: deeply assimilated yet largely marginalized; linked to German culture yet cosmopolitan; uprooted and at odds with their business and bourgeois milieu of origin; rejected by the traditional rural aristocracy yet excluded in career terms within their natural sphere of acceptance (the university).»⁴⁶⁴

In dieser Position der «sozialfreischwebenden Intelligenz» (Mannheim) wurden sie hingezogen zu den zwei Polen des deutschen Kulturlebens: Einerseits zu den liberalen, republikanischen Philanthropen, deren Ideale des Rationalismus, des Fortschrittsglaubens, der Aufklärung und Neo-Kantianischen Philosophie nach wie vor eine Anziehungskraft auf junge jüdische Intellektuelle ausstrahlte. Andererseits zu den konservativen, revolutionären Romantikern, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf den nach 1870 einsetzenden, rapiden kapitalistischen Entwicklungsschub kritisch reagierten.⁴⁶⁵ Insbesondere der soziale und kulturelle Kontext der *Romantik*, in den Worten von Georg Lukács des «anti-kapitalistischen Neo-romantizismus», der charakterisiert wurde durch eine Radikalkritik der industriellen bzw. bürgerlichen Zivilisation im Namen prä-kapitalistischer sozialer, kultureller, ethischer oder religiöser Werte, sollte eine durchdringende Wirkung innerhalb der jüdischen Intelligentsia entfalten, die sich nun mit ihrer anti-kapitalistischen Haltung gegen ihr bürgerliches Herkunftsmilieu aufbäumte.⁴⁶⁶ Die jüdische Anschlussuche an die deutsche Romantik brachte jedoch besonders in der Generation am Ende des 19. Jahrhunderts das Dilemma mit sich, dass Juden von den idealisierenden Zuwendungen zu einer explizit «deutschen» Vergangenheit unweigerlich ausgeschlossen wurden.⁴⁶⁷ Für diese jüdischen Romantiker waren nur zwei Lösungen denkbar: «Either a return to their own historical roots, to their own culture, nationality or ancestral religion; or adherence to a universal romantic-revolutionary utopia.»⁴⁶⁸ M.a.W.: Eine romantisierte Hinwendung zum Judentum, kurzgeschlossen mit einem bestimmten Verständnis des jüdischen Messianismus,

⁴⁶⁴ Ebd., 32.

⁴⁶⁵ «The speed, brutality, intensity and overwhelming power of this industrialization drastically changed Central European societies, their class structures (...), their political systems and their hierarchy of values.” Ebd., 27f.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd., 32.

⁴⁶⁷ D.h. etwa das «goldene Zeitalter» des «deutschen Rittertums», und all die damit zusammenhängenden nationalen, sozialen und kulturellen Implikationen für das eigene Identitätsverständnis.

⁴⁶⁸ Ebd., 34.

oder zum Sozialismus, der in dieser Zeit häufig mit der radikalen Spielart libertär-revolutionärer Utopien verknüpft wurde. In der Folge wählten einige jüdische Intellektuelle, die den deutschen Neo-romantizismus ganz in sich aufgenommen hatten, *beide Pfade* zugleich: Einerseits wurde die jüdische Religion «wiederentdeckt», und mit dieser v.a. die Tradition des Messianismus und die in ihr zum Tragen kommende Dialektik von Restauration und Utopie; andererseits entwickelten sie eine Affinität für sozial-revolutionäre Utopien bzw. jene radikal-anarchistischen Ausformungen des Sozialismus, die auf die romantische Wiederherstellung eines vergangenen «goldenen Zeitalters» sowie eine grundlegende Umwälzung der Gesellschaft zur Errichtung eines «ganz Anderen» abzielten. Die gleichzeitige Wahl beider Pfade wurde nicht nur möglich sondern sollte auch politisch relevant werden, weil Löwy zufolge zwischen dem jüdischen Messianismus und dem «radikalen» Sozialismus eine «strukturelle Homologie» bzw. eine kulturell-ideologische «Wahlverwandtschaft» besteht.

Das schon bei Max Weber angewendete kultursoziologische Konzept der «Wahlverwandtschaft» dient der Analyse des Phänomens der «Konvergenz», der «gegenseitigen Affinität» oder des «aktiven Zusammenfließens» zweier Geistesrichtungen durch Aufweis der Übereinstimmung oder «Homologie» bzw. «Analogie» in den Strukturen und der zentralen Motive. «By 'elective affinity' I mean a very special kind of dialectical relationship that develops between two social or cultural configurations, one that cannot be reduced to direct causality or to 'influences' in the traditional sense.»⁴⁶⁹ Dieses zu rekonstruierende, dynamische Wechselspiel findet zwischen zwei, zwar strukturell homologen, doch ursprünglich *divergenten* Geistesströmungen statt – es sind zwei getrennte Phänomene, die im selben kulturellen Feld (z.B. innerhalb der Religion) oder zwischen unterschiedlichen sozialen Sphären (z.B. Ökonomie und Religion) in Interaktion treten.⁴⁷⁰

Die Verknüpfung dieser beiden Pfade im Denken einiger jüdischer Intellektueller ab dem Ende des 19. Jahrhunderts stand unter den Vorzeichen einer Atmosphäre der «neo-romantischen Religiosität», die nicht nur die Revolte gegen die assimilierten bürgerlichen Eltern zur Folge hatte, sondern auch von der Intention einer expliziten «Rettung» der alten jüdischen religiösen Kultur vor der Vergessenheit getragen wurde. «As a result, there was a process of de-secularization, partial dis-assimilation, cultural and religious anamnesis, and 're-culturalization'.»⁴⁷¹

Nachdem Hess damals nicht sonderlich bekannt war, ist nicht anzunehmen, dass er diese «Re-Kulturalisierung», d.h. die Bezugnahme auf die jüdische Religion, irgendwie angestoßen oder dass diese jüdischen Denker ihn als ein Vorbild rezipiert hätten. Zudem hebt sie von Hess ab, dass in ihrer Verknüpfung von Messianismus und Sozialismus der Zionismus tendenziell keine Rolle spielte – bei manchen konnte die «Re-Kulturalisierung» zwar auch die

⁴⁶⁹ Ebd., 6.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., 10ff.

⁴⁷¹ Ebd., 34.

Zuwendung zum Zionismus zur Folge haben, jedoch war dies eher die Ausnahme. Nichtsdestotrotz hat Hess wegweisend bereits in den 1860ern, in kritischer Abwendung vom liberalistischen Staatsbürgerschaftspatriotismus, die Verknüpfung der Zuwendung zur besonderen, national-kulturell-religiösen «Eigenart» des Judentums mit der Verfolgung sozialistischer Ziele vorgedacht. Auch wenn also von den deutsch-jüdischen Linksintellektuellen nicht die gleiche Konsequenz des Zionismus gezogen wurde, so bewirkte in ihnen doch wie bei Hess die Erfahrung des Antisemitismus bzw. das Scheitern der Emanzipationsversprechungen die Zuwendung zum Judentum, eine «kulturelle und religiöse Anamnese», getragen von einer Haltung des aufrichtigen Interesses an den eigenen jüdischen Wurzeln, in denen etwas Erhaltenswertes gesehen wurde. Es ging ihnen um die Artikulation eines neuen, distinkt-jüdischen und zugleich sozialistischen Identitätsverständnisses, in dem aber das Deutsch-sein das Jude-sein nicht mehr überformen sollte. Dies zu leisten erhoffte man sich vom jüdischen Messianismus, der nicht mehr mit einem ethischen Kodex kurzgeschlossen werden sollte, sondern der nun vielmehr als Möglichkeit erkannt wurde, «angesichts der Perspektive von totaler Assimilation und jüdischer Selbstaufgabe (...) sich zugleich als Jude und als Exponenten der politischen Linken zu identifizieren».⁴⁷²

Der Identitätsmarker des jüdischen Messianismus war für diese jüdischen Linkintellektuellen auf jeden Fall gleichermaßen eine subversiv gedeutete Chiffre, die ein aus ihrer jüdischen Tradition verbürgtes revolutionäres, «faszinierendes Aufbruchspotential» und damit eine Möglichkeit der «Befreiung aus dem unerträglichen stählernen Gehäuse der Welt» indizierte.⁴⁷³ Es werden nun wieder insbesondere die apokalyptischen Momente aus der rabbinischen Tradition relevant, die durch die universalistische Rationalisierung des Messianismus im 19. Jahrhundert aus dieser ausradiert worden zu sein schienen: Gott und Welt erscheinen wieder radikal getrennt voneinander und für die wieder offene Zukunft wird die Hoffnung auf eine finale Umwälzung zur Herbeiführung eines «ganz Anderen» artikuliert. Nicht zuletzt der durch den Ersten Weltkrieg beförderte, apokalyptisch gefärbte Glaube dieser Zeit, sich in einer Endzeit zu befinden, entfaltete in diesen jüdischen Linksintellektuellen das Zusammenspiel radikal-sozialistischer Ansichten mit der «Wiederentdeckung» des subversiven Stachels des jüdischen Messianismus.⁴⁷⁴

«Messianism is the theme which (...) concentrates all of the *Sturm und Drang* aspects of the Jewish religion – provided, of course, that it is stripped of the liberal, neo-Kantian and *Aufklärer*

⁴⁷² Schulte (1994), 199. Zugleich blieb das Denken dieser «jüdischen Intelligentsia» und ihre Bezugnahme auf die jüdische Religion, angesichts ihrer Versenkung in die deutsche Kultur, unweigerlich durch die Kategorien des deutsch-romantischen Kulturlebens geprägt.

⁴⁷³ Ebd., 198f.

⁴⁷⁴ Wir können bei dieser neo-romantischen «Wiederentdeckung» des jüdischen Messianismus mit Beintker (1994) auch von dem «zweiten Schicksal» des säkularisierten Messianismus (neben seiner Verwandlung in eine «geschichtsphilosophische Zielgröße») sprechen.

interpretation (in which messianism equals the gradual perfection of mankind) and that the original tradition is re-established in all its eschatological force.»⁴⁷⁵

Schließlich befeuerten insbesondere der Zweite Weltkrieg und die Gräuel der Shoa die Tendenz zur «Wiederentdeckung» der apokalyptischen Tradition im jüdischen Messianismus. So auch im Denken des Wiener Religionssoziologen, Philosophen und Judaisten Jacob Taubes (1923-1987), der in seiner *Abendländischen Eschatologie* (1947) den geschichtlichen Ort des «Stammes Israel» in der *revolutionären Apokalyptik* erblickt. In seiner apokalyptischen Bestimmung Israels wird auf anschauliche Weise der für das eschatologische Denken deutscher Jüdinnen und Juden im 20. Jahrhundert charakteristische Transformationsverlauf des jüdischen Messianismus bzw. die entsprechende Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Religion ersichtlich.

Nach Taubes drehte sich das Leben und Streben dieses Stammes immer um die «Umkehr», er sei von Anfang an durch den «Pathos der Revolution» bestimmt gewesen. Israel habe sich demnach stets als Gemeinde verstanden, die Gottes Stimme bzw. seinen Ruf zur Tat vernimmt, «die Wüste der Welt für das Reich zu bereiten»; alles weltliche Geschehen und Dasein erhellt sich nur aus seiner Funktion der Vorbereitung auf die Alleinherrschaft Gottes – in ihr allein gipfelt alle Hoffnung Israels.⁴⁷⁶ Ähnlich wie für Cohen und Löwith⁴⁷⁷ ist auch für Taubes Israel der «Gärungsstoff, der erst eigentlich Geschichte schafft», da erst in seiner apokalyptisch-eschatologischen Ausrichtung auf das «ganz Neue», welches in einer Abfolge von Äonen in einem einmaligen geschichtlichen Geschehen schließlich durch Gott in die Welt eingeführt werde, der altertümliche Lebenskreis der ewigen Wiederkehr des Gleichen durchbrochen werde. An diesem Punkt geht Taubes jedoch einen anderen Weg als Löwith in der Interpretation der biblischen Eschatologie: Da nämlich die Bibel die Weltgeschichte als eine Geschichte des Abfalls begreife, in der die Völkerentstehung, Sprachverwirrung und Geburt der Götter einander entsprechen würden, konnte die Offenbarung Gottes nicht bei einem weltlichen Volk stattfinden, da alle Völker den Göttern verfallen waren. Nicht zufällig erging die Offenbarung daher an ein Geschlecht, «das nicht den Weg der Völker beschritten und sich noch an den Gott der Urzeit gebunden weiß».⁴⁷⁸ Das Geschlecht Abrahams ist herausgerissen aus einem eigenen Land und kennt das «gelobte Land» Kanaan nur als zukünftige Verheißung; ohne Land aber ist Israel ein «Nicht-Volk», so wie Abraham ein Fremdling, der nirgends weilt, ein Wanderer, dem nicht zufällig in der Wüste Gott sich offenbart hat – selbst nachdem Israel in Kanaan eingezogen war, wurde es permanent daran erinnert, dass es nicht «Herr» des Landes ist. Israel ist der Welt entgegengesetzt und fremd in ihr, es steht außerhalb der Politik und Geschichte der Völker und genau deshalb werde es auch getragen von Gott, der selbst der Welt in ihrer bestehenden Form fremd sei. Nicht die

⁴⁷⁵ Löwy (2017), 35.

⁴⁷⁶ Vgl. Taubes (2007), 27.

⁴⁷⁷ Siehe das Vorwort dieser Arbeit.

⁴⁷⁸ Ebd., 29.

Errichtung eines weltlichen Königreiches bzw. eines Staates sei Israels Bestimmung, sondern das Exil, welches die Wüste im Grunde nur wiederholt, um der Welt auf diese Weise aufzuzeigen, dass alles weltliche Geschehen nur vorläufig ist – dass alle irdische Einrichtung nichtig und unbedeutsam ist im Lichte dessen, was im Namen Gottes im Stande der Erlösung sich einst manifestieren werde. «Und wie sich das Wüstengeschlecht nur im Blick auf das gelobte Land hin verstand, so ist das Leben im Exil nur möglich in der Hoffnung auf Erlösung. Im Exil ist Israel aus der Erde herausgerissen und in Umkehrung gegen alles natürliche Wachstum die Wurzeln nach oben eingepflanzt.»⁴⁷⁹ Der unsichtbare Gott der Wüste wird im Exil zum *Welt-Gott*, der die Geschichte der Welt lenkt: Der universal gewordene *eine* Gott begreift die ganze Schöpfung, damit auch alle anderen Völker im Zielpunkt der künftigen Erlösung in sich und gibt sich als der zu erkennen, der er immer schon war; zugleich bleibt er aber Israel im Besonderen verbunden, gerade weil es *nicht* ein Volk ist und die weltliche Logik des Bestehenden aushebelt.

Als Gott an Israel in der Wüste sein Gesetz offenbarte, in dem er seine Herrschaft über das ganze Leben und seinen Willen kundtat, «das ebenso, wie es Kult und Sitte regelt, auch Staat und Gesellschaft bestimmt», wurde die «politische Idee Israels», die Idee der *Theokratie*, geboren. Gott ist Schutzgott und König zugleich, als solcher aber ist seine Herrschaft nicht gebunden an einen Fleck Land, vielmehr ist er der «mit-gehende Gott», der mit den Stämmen durch die Wüste wandert – der Bundesschluss als Fundament der politischen und sozialen Organisation zeichnet sich aus diesem Grund primär durch einen «Ethos der Freiheit» aus, wie auch in der Sklavengesetzgebung der Thora bzw. in der Idee des Jubeljahres ersichtlich werde.⁴⁸⁰

Taubes bezeichnet mit «Theokratie» gleichermaßen den «anarchischen Seelengrund» der aus Ägypten wandernden, halbnomadischen Stämme Israels: «In der Theokratie äußert sich der Trieb des Menschen, von aller menschlichen irdischen Bindung frei zu sein und im Bund mit Gott zu stehen.» Dem jüdischen Heilsglauben an die Theokratie wohne in einer Welt, in der alles vom Menschen beherrscht und kontrolliert wird, ein zutiefst subversives Potential inne – wenn sich die «transzendente-politische Idee Israels» auf das Bestehende umschaltet, dann läuft sie unweigerlich auf revolutionäre Bestrebungen bzw. auf die «Leidenschaft der Tat» hinaus. Es verwundere daher nicht, dass Israel in den verschiedenen revolutionären Bewegungen immer führend beteiligt gewesen sei, da es «die religiösen Voraussetzungen

⁴⁷⁹ Ebd., 30.

⁴⁸⁰ Ebd., 32f. In jüngerer Zeit findet sich eine interessante Weiterführung dieser Interpretation von Israel als «Nicht-Volk» bzw. als «Gemeinschaft-ohne-Souveränität» bei Peter Zeillinger. In seinem Essay «Auszug ins Reale, oder: Repräsentation einer Leerstelle. Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch so nicht stattgefunden hat» (2019) wird das Exodus-Narrativ nicht nur auf seine herrschaftskritischen Implikationen, sondern auch auf sein Potential hin untersucht, die politischen Grundlagen von Gemeinwesen neu zu denken, indem an die Stelle der (weltlichen) Souveränität mit der Thora ein in seiner Bedeutung nicht bleibend zu fixierender, immer neu zu lesender Text, d.h. eine «Leerstelle», als nicht-identifizierbare Letztinstanz gesetzt wird.

des revolutionären Pathos» besäße – ersichtlich werde dies an Namen wie «Moses Heß, Karl Marx, Ferdinand Lassalle, Rosa Luxemburg, Max Adler, Otto Bauer, Eduard Bernstein und Leo Trotzki». ⁴⁸¹

Mit Taubes' apokalyptischer Perspektivierung, demnach der Mensch eigentlich fremd in der Welt und Gott radikal getrennt von ihr sei, somit aller menschlichen Herrschaft im Lichte der einstigen, theokratischen Erlösung implizit der Makel der Weltlichkeit und Illegitimität innewohne, gelangt dieser Ausblick, diese Skizze einer möglichen Weitererzählung des jüdischen Messianismus im 20. Jahrhundert, zu einem Abschluss.

Es bleibt festzuhalten, dass für Hess die traditionell-apokalyptische Haltung, das jüdische Volk selbst außerhalb der Logik der Geschichte und Politik der Völker zu verorten, nicht anschlussfähig gewesen wäre. Doch gerade diese Perspektive erfuhr unter den Bedingungen der geschichtlichen Krisensituationen im 20. Jahrhundert eine große Aufwertung, da man aus ihr die Konsequenz einer radikal-anarchistischen, libertär-utopischen Weltanschauung zu ziehen können meinte. Unweigerlich ging damit auch die Erosion bzw. Relativierung der Bedeutung der *Landtheologie* einher, wie es auch bei Taubes ersichtlich wird.

⁴⁸¹ Taubes (2007), 31.

8 Schlusswort

Wir sind anhand der Person Moses Hess auf eine eschatologische Weltanschauung gestoßen, die mehreren Welten gleichzeitig angehören und sie miteinander vereinbaren wollte, den Widerspruch und die Konfrontation nicht scheuend. Hess war kein systematischer Denker, und die in dieser Arbeit bemühte Einordnung seiner messianischen Weltanschauung hat dabei gewissen Unwegsamkeiten und Ambivalenzen in seinem Denken Rechnung zu tragen versucht: So konnte er beispielsweise die soteriologische Bedeutung der jüdischen Familienbande hochhalten, und zugleich ihren Untergang in einem spinozistischen Christentum erhoffen. In seinem Messianismus finden sich, *avant la lettre* und natürlich unter anderen Vorzeichen, Ansatzpunkte für einen «anti-kapitalistischen Neo-romantizismus» bzw. Elemente der späteren «neo-romantischen Religiosität», wenn er sich die restaurative Wiederherstellung des alten theokratischen Hebräerstaats herbeisehnt, den er zugleich unter radikal utopischen Vorzeichen im «Königreich Gottes auf Erden», d.h. in der verwirklichten Einheit des Menschengeschlechts als der Einheit von Religion, Wissenschaft und Philosophie sowie von Religion und Politik aufgehen lassen will. Doch flossen neben diesen romantischen, frühsozialistischen Ideen in seinen Messianismus auch dezidiert anti-romantische Elemente ein, die v.a. durch seinen humanistischen Vernunft- und Fortschrittsglauben an eine moderne, zivilisatorisch hoch entwickelte und republikanisch geordnete Welt Frankreichs begründet werden.⁴⁸²

Hess nimmt einen widerspruchreichen, singulären Standpunkt ein, von dem aus keineswegs eine kontinuierliche Linie zur neo-romantischen «Wiederentdeckung» des Messianismus ab Ende des 19. Jahrhunderts gezogen werden kann. In erster Linie wurde seine Re-Interpretation als Kristallisationspunkt begriffen, in dem der Transformationszusammenhang des jüdischen Messianismus im 19. Jahrhundert in Gestalt einer bestimmten Neuaushandlung von Politik und Religion kulminieren konnte. Zugleich erweist sich sein moderner, theo-politischer Messianismus im Zeichen der sozialistischen Religion aber auch als ein Zwischenschritt, der die kontingente Möglichkeit eines Naheverhältnisses von jüdischem Messianismus, Zionismus und Sozialismus in der Folgegeneration indiziert. So sollte die In-Beziehung-setzung von jüdischem Messianismus und Sozialismus bei Denkern wie etwa Ernst Bloch, Walter Benjamin oder Gustav Landauer Anfang des 20. Jahrhunderts in einer idiosynkratischen, explosiven Form zum Tragen kommen. Aus der Sicht von Hess stellt insbesondere Martin Buber eine relevante Weiterführung dar – Buber rezipierte diesen in seinen Überlegungen zur «Metapolitik»; Hess stellt sich somit als ein noch zu erforschender

⁴⁸² Nicht zufällig meint auch Na'aman, dass Hess' Denken nicht wirklich romantisch ist. Vgl. Na'aman (1982), 317.

Einflussfaktor für Bubers Denken dar, in dem sich eine eigene Konstellation von jüdischem Messianismus, Sozialismus und Zionismus abzeichnet.⁴⁸³

Es war nicht das Anliegen dieser Arbeit, eine kohärente Geschichte des jüdischen Messianismus zu erzählen. Aus der Perspektive des Transformationszusammenhangs ging es vielmehr darum, den Messianismus von Hess als Symptom eines Bruches in der Moderne begreiflich zu machen, in den Worten von Lévinas einer «Kompromittierung», die auf die «Öffnung zu den politischen Formen» der Menschheit zurückzuführen ist. Zwar gab es einzelne orthodoxe Juden, wie etwa Isaac Breuer (1883-1946), der die tiefgreifenden Veränderungen in der Neuzeit nicht anerkannte, das unveränderte Festhalten an Gottes Geboten einforderte und die modernen Erscheinungen des Reformjudentums sowie des Zionismus als «Todfeinde» der «messianischen Nation» betrachtete.⁴⁸⁴ Es bleibt aber mit Voigts festzuhalten, dass für die «breite Mehrheit der Juden, die in der Geschichte lebten und die den Bruch der Neuzeit anerkannten», der jüdische Messianismus kompromittiert war, d.h. der «Messianismus des Exils, der Messianismus des auserwählten Volkes».⁴⁸⁵ Besiegelt worden sei diese Entwicklung durch den Staat Israel. Tatsächlich kann die ganze Problematik des Zionismus und seine Verbindung mit dem jüdischen Messianismus im 20. Jahrhundert bzw. die Möglichkeit, die 1948 proklamierte Gründung des jüdischen Staates messianisch zu deuten, hier nur angedeutet werden. Als der Zionist und Kafka-Freund Max Brod (1884-1968) im Jahre 1916 die Hoffnung artikulierte, dass der jüdische Nationalismus der «allmenschlichen Gesundung, der messianischen Richtung eine *reale* Unterlage schaffen» solle, brachte er die bereits bei Hess vorbereitete, moderne Neigung zum Ausdruck, die rabbinisch-messianische Distanz zum Nationalstaat einzuziehen bzw. aus der Sicht Breuers den «neuzeitlich-messianischen Nationalismus auf das Judentum» rückzuübertragen.⁴⁸⁶ In dieses Bild gehört auch, dass sich seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts in Israel restaurative Versuche für eine Verknüpfung von Zionismus und Messianismus zunehmend auf politisch rechter bzw. konservativer Seite beobachten lassen – wie etwa auch in gegenwärtigen, rechts-religiösen Bestrebungen, einen Dritten Tempel zu errichten, ersichtlich wird.

Gegen diese Annäherung von modernem Nationalismus bzw. Zionismus und religiösem Messianismus hat der Zionist und Messianismus-Forscher Gershom Scholem eine Differenzierung eingefordert. Aus religiöser Sicht ergehe an das jüdische Volk unverändert die Forderung, sich aus der modernen Politik der Völker herauszuhalten. Davon könne jedoch abgetrennt werden, was aufgrund des unaustilgbaren Antisemitismus eine unausweichliche, politisch-pragmatische Lösung darstelle: Die Konstitution eines jüdischen Staates als

⁴⁸³ Vgl. Biemann (2022), 20. Siehe die Bemerkungen im Unterkapitel «Die Rückkehr», Fußnote 441.

⁴⁸⁴ Vgl. Voigts (1994), 88.

⁴⁸⁵ Ebd., 87f.

⁴⁸⁶ Zit. nach Voigts (1994), 87f.

Zufluchtsstätte aller vom Antisemitismus Verfolgten – fernab jeglicher religiös-messianischen Begründung.⁴⁸⁷

Hess gilt als Vordenker des politischen Zionismus, nicht nur weil er wie Herzl einen vernunft-optimistischen Glauben an den liberalen Nationalismus hegte, sowie die Notwendigkeit der Ausarbeitung eines gesellschaftspolitischen Plans, der Diplomatie und der Unterstützung durch Großmächte für die Errichtung eines jüdischen Staates erkannte, sondern auch, weil seine Zuwendung zum Nationaljudentum nicht zuletzt durch die Erfahrung des Scheiterns der Assimilation und des reaktionär-nationalen Wahns des Antisemitismus motiviert wurde.⁴⁸⁸ Eine wichtige Leistung von Hess besteht in der frühen Aufdeckung des ideologischen Naheverhältnisses von Antisemitismus und deutschem Anti-Modernismus bzw. Franzosenhass, der nicht zuletzt dem Umstand geschuldet war, dass die Deutschen nie eine bürgerliche Revolution erfolgreich durchgeführt und ihren «Rassen-antagonismus» überwunden haben. Er ermahnte das deutsche Judentum, keine falschen Hoffnungen in liberalistische Emanzipationsversprechungen in einem vereinigten Deutschland zu stecken – Hess glaubte nicht an eine erfolgreiche Gründung eines «echten» deutschen Nationalstaats aus eigener Kraft, und betrachtete entsprechend die Reichsgründung von 1871 mit Verdruss und Skepsis.

Diese Gesellschaftsdiagnose nähert Hess an die Kritische Theorie, an die Überlegungen Horkheimers und Adornos - die Gershom Sholem nahestanden - und von anderen Vertretern im Umkreis des Frankfurter Instituts für Sozialforschung zum destruktiven Zusammenhang von Antisemitismus und der romantisch-völkischen Idee von «deutscher Nation» an.⁴⁸⁹ Jedoch konnte die Kritische Theorie im 20. Jahrhundert nicht mehr den Fortschrittsoptimismus von Hess teilen. Grigat hält im Namen der Kritischen Theorie eine klare Differenzierung zwischen dem «jüdischen Messianismus» und Zionismus fest: Ersterer habe sich einer der politischen Aktion verweigernden Haltung der *Hoffnung* auf den erlösten Zustand in der Zukunft verschrieben, während sich letzterer ausschließlich als von der Welt aufgezwungene, politische Notwehrmaßnahme gegen Antisemitismus auf die Verfasstheit dieser Welt positiv beziehen und sich deshalb einen Staat unter Staaten zu eigen machen muss – nicht anders könnten die von Antisemitismus Verfolgten geschützt werden. Während aus Sicht der Kritischen Theorie so etwas wie «richtige Praxis» und also die Herstellung der befreiten Gesellschaft oder des Kommunismus auf unbestimmte Zeit vertagt ist, kann demgegenüber die Praxis des Zionismus als der «bewaffnete Versuch der Juden» begriffen

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., 90.

⁴⁸⁸ Für Stephan Grigat stellt aus diesem Grund die jüdische Nation in seinem Kern eine «antinationalistische Nation» dar. Siehe dazu: Stephan Grigat (2006), «Befreite Gesellschaft und Israel. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Zionismus», 122.

⁴⁸⁹ Siehe ausführlicher dazu: Arbeitskreis des deutschen Antisemitismus (Hg.) (2020): *Antisemitismus – die deutsche Normalität. Geschichte und Wirkungsweise des Vernichtungswahns*. Zu empfehlen ist u.a. der Beitrag von Lutz Hoffmann.

werden, «den Kommunismus noch lebend zu erreichen».⁴⁹⁰ Der Zionismus spreche nicht von einer künftigen Erlösung, weil es ihm um das Überleben im Hier und Jetzt geht. Positiv sei ihm somit nur die Welt in ihren Brüchen und Schründen, in der es spätestens nach Auschwitz evident ist, dass nicht anders, als durch die bewaffnete Selbstverteidigung in einem souveränen Staat, die jüdische Selbsterhaltung gewährleistet werden kann.

Hess lebte noch in einer Welt vor Auschwitz. In einer Welt, in der Gott und Welt zusammengedacht werden konnten und in der insofern auch die uns heute unendlich disparat auseinanderliegend erscheinenden Bedeutungsmomente von Messianismus, Zionismus und Kommunismus bzw. Sozialismus in einem intrinsischen Zusammenhang stehen konnten.

Auch wenn Hess nicht zuletzt durch die negative Tatsache des Antisemitismus auf das Nationaljudentum hingeführt wurde, so konnte er nichtsdestotrotz zugleich den Fortschrittsoptimismus artikulieren, dass die aktiv-messianische Wiedergeburt der jüdischen Nation, verwirklicht mithilfe des liberalen Nationalismus des französischen Volkes, gleichsam eine Brückenfunktion im Übergang zur kommunistischen Weltgesellschaft bzw. zur Einheit der Menschheit und damit zur Erlösung einnehmen werde. Nicht nur von der Kritischen Theorie, sondern auch von Herzls politischem Zionismus hebt Hess schließlich entscheidend ab, dass in seinem Messianismus explizit die *Religion* des «auserwählten» Volkes, schließlich geläutert im Zeichen der *sozialistischen Religion*, noch eine soteriologische Rolle in der Geschichte der Menschheit spielen sollte.

⁴⁹⁰ Initiative Sozialistisches Forum (2002), *Furchtbare Antisemiten, ehrbare Antizionisten. Über Israel und die linksdeutsche Ideologie*, 13.

Literatur

- Hess, Moses** (1837): *Die heilige Geschichte der Menschheit*. Bremen: MV-History.
- Hess, Moses (1841): *Die europäische Triarchie*. Harvard University Library. Legare Street Press.
- Hess, Moses (1980) [1850]: *Roter Katechismus für das deutsche Volk*. In: Mönke, Wolfgang (Hg.): Moses Heß. Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. *Eine Auswahl*. 2., bearb. Auflage. Berlin: Akademie.
- Hess, Moses (1962) [1851]: *Jugement dernier du vieux monde social*. In: Lademacher, Horst (Hg.): *Ausgewählte Schriften*. Köln: Joseph Melzer.
- Hess, Moses (1862): *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage*. Inktank Publishing.
- Hess, Moses (1905) [1862]: «Mein Messiasglaube.» (Erwiderung an Imm. Loew) (aus Ben Chananja) In: Zlocisti, Theodor (Hg.): *Jüdische Schriften*. Berlin: Louis Lamm Verlag.
- Hess, Moses (1905) [1863]: «Über den Gottesnamen.» (aus Ben Chananja) In: Zlocisti, Theodor (Hg.): *Jüdische Schriften*. Berlin: Louis Lamm Verlag.
- Hess, Moses (1905) [1864a]: «Briefe über Israels Mission in der Geschichte der Menschheit.» (übers. aus Archives israélites) In: Zlocisti, Theodor (Hg.): *Jüdische Schriften*. Berlin: Louis Lamm Verlag.
- Hess, Moses (1905) [1864b]: «Studien zur heiligen und profanen Geschichte.» (übers. aus Archives israélites) In: Zlocisti, Theodor (Hg.): *Jüdische Schriften*. Berlin: Louis Lamm Verlag.
- Hess, Moses (1905) [1869]: «Die Einheit des Judentums innerhalb der heutigen religiösen Anarchie.» (aus Monatsschrift für die Wissenschaft und Gesch. des Judentums) In: Zlocisti, Theodor (Hg.): *Jüdische Schriften*. Berlin: Louis Lamm Verlag.
- Hess, Moses (1905) [1870]: «Das Gottvertrauen der Anawim in den Stürmen unserer Zeit.» (aus Monatsschrift für die Wissenschaft und Gesch. des Judentums) In: Zlocisti, Theodor (Hg.): *Jüdische Schriften*. Berlin: Louis Lamm Verlag.
-
- Adorno, Theodor W.** (2015) [1958]: *Einführung in die Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003) [1951]: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W. (2003) [1958]: *Noten zur Literatur*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W. (2018) [1970]: *Negative Dialektik*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Hg. von Rolf Tiedemann. 8. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2018) [1977]: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2. Hg. von Rolf Tiedemann. 7. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Arbeitskreis des deutschen Antisemitismus (Hg.) (2020): *Antisemitismus – die deutsche Normalität. Geschichte und Wirkungsweise des Vernichtungswahns*. 3. unver. Nachdruck. Freiburg: Ça ira.

Armenteros, Carolina (2011): *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs. 1794-1854*. Cornell University Press.

Baier, Karl; Pokorny, Lukas; Zoehrer, Dominic (2018): *Religion -Weltanschauung -Spiritualität. Perspektiven aus der Religionswissenschaft für das Tätigkeitsfeld der Lebens- und Sozialberatung*. Wirtschaftskammer Österreich – Fachgruppe Wien Personenberatung und Personenbetreuung.

Beintker, Michael (1994): «Der Zerfall des säkularisierten Messianismus als Herausforderung für jüdisches und christliches Denken – Eine Problemanzeige.» In: Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Messianismus zwischen Mythos und Macht*. Berlin: Akademie Verlag. 165-176.

Benjamin, Walter (1980) [1940]: *Über den Begriff der Geschichte*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1. Hg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Biemann, Asher D. (2022): «Nationalismus als Umkehr: Etwas zur jüdischen Meta-Politik der Moderne.» In: *Naharaim*. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte. Band 16, Heft 1. 3-28.

Brächter, Sabine (2005): *Messianismus – Grundstrukturen einer Geisteshaltung, exemplifiziert anhand des Marxismus und des polnischen Messianismus*. Quelle abrufbar auf: https://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/sb_messianismus.pdf (zuletzt: 23.10.2023)

Brenner, Michael (2008): *Kleine jüdische Geschichte*. München: Beck.

Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.

Cohen, Hermann (1959) [1917]: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 2. Auflage. Köln: Melzer.

Cohen, Hermann (2000) [1924]: «Die Messiasidee.» In: Schoeps, Julius H. (u.a.) (Hg.): *Geschichte, Messianismus und Zeitwende. Menora*. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte. Band 11. 321-340.

Ehrlich, Ernst Ludwig (2009): *Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt*. Berlin/ New York: De Gruyter.

Foucault, Michel (1977): *Nietzsche, Genealogy, History*. In: Ders.: *Language, Counter-Memory, Practise. Selected Essays and Interviews*. Hg. v. David Bouchard. New York: Cornell University Press.

Foucault, Michel (2005) [1988]: *Strukturalismus und Poststrukturalismus*. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Schriften, Bd. 4. Hg. v. Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Geertz, Clifford (1973): *Religion as a Cultural System*. In: Ders.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.

- Grigat**, Stephan (2006): «Befreite Gesellschaft und Israel. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Zionismus.» In: Ders. (Hg.): *Feindaufklärung und Reeducation. Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus*. Freiburg: Ça ira. 115-130.
- Hegel**, G.W.F. (2015): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. 11. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hertzberg**, Arthur (1997) [1959]: *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*. Philadelphia/ Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Horkheimer**, Max; Adorno, Theodor W. (2013) [1944]: *Dialektik der Aufklärung*. 21. Auflage. Frankfurt/M.: Fischer.
- Initiative Sozialistisches Forum** (2002): *Furchtbare Antisemiten, ehrbare Antizionisten. Über Israel und die linksdeutsche Ideologie*. Freiburg: Ça ira.
- Johnson**, Barbara (1981): «Einleitung der Übersetzerin.» In: Derrida, Jacques: *Dissemination*. Chicago.
- Kant**, Immanuel (1986) [1793]: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Ditzingen: Reclam.
- Kant, Immanuel (2010) [1784]: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Ditzingen: Reclam.
- Lademacher**, Horst (1962): «Einleitung.» In: Ders. (Hg.): Moses Hess. Ausgewählte Schriften. Köln: Joseph Melzer.
- Lederhandler**, Eli (1991): «Interpreting Messianic Rhetoric in the Russian Haskalah and Early Zionism.» In: Frankel, Jonathan (Hg.): *Jews and Messianism in the Modern Era. Metaphor and meaning. Studies in contemporary Judaism. An Annual*. VII. New York/ Oxford: Oxford University Press. 14-33.
- Lessing**, Gotthold Ephraim (1780): *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Abrufbar auf: <https://www.projekt-gutenberg.org/lessing/erziehng/erziehn2.html> (30.9.2023)
- Lévinas**, Emmanuel (1992): *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Löwith**, Karl (2022) [1950]: *Weltgeschichte und Heilgeschehen*. In: Ders.: Weltgeschichte und Heilgeschehen. Sämtliche Schriften, Bd. 2. Berlin: Metzler.
- Löwy**, Michael (2017): *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*. London/ New York: Verso.
- Marx**, Karl (1981) [1844]: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Werke (MEW). Band 1. Berlin: Dietz.
- Meyer**, Michael A. (1989): «Modernity as a Crisis for the Jews.» In: *Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience*. Oxford University Press. Vol. 9, No.2. 151-164.
- Mönke**, Wolfgang (1980): «Einleitung.» In: Ders. (Hg.): Moses Heß. Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl. 2., bearb. Auflage. Berlin: Akademie.
- Morris**, Benny (2001): *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab conflict 1881-2001*. New York: Vintage Books.

- Myers**, Jody E. (1991): «The Messianic Idea and Zionist Ideologies.» In: Frankel, Jonathan (Hg.): *Jews and Messianism in the Modern Era. Metaphor and meaning. Studies in contemporary Judaism. An Annual. VII.* New York/ Oxford: Oxford University Press. 3-13.
- Na'aman**, Shlomo (1982): *Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Heß.* Frankfurt/M./ New York: Campus.
- Nietzsche**, Friedrich (1988) [1887]: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.* Stuttgart: Reclam.
- Nisbet**, Robert (2017) [1980]: *History of the idea of progress.* London/ New York: Routledge.
- Nonhoff**, Martin (2018): «Diskursanalyse.» In: Salzborn, Samuel (Hg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen.* Stuttgart: Metzler. 29-34.
- Régnier**, Philippe (2007): «Späte Wiederbelebung der intellektuellen Allianz zwischen Deutschland und Frankreich.» In: Schmidt am Busch, Hans-Christoph (et al.) (Hg.): *Hegelianismus und Saint-Simonismus.* Paderborn: Mentis. 159-180.
- Rosenzweig**, Franz (2018) [1921]: *Der Stern der Erlösung.* 11. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Saint-Simon**, Henri de (1966) [1825]: *Nouveau Christianisme.* In: Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon. Nachdruck. Paris: édition anthropos.
- Schoeps**, Julius H. (2013): «Moses Hess: Between Messianism and social utopia.» In: Ders. (Hg.): *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff. Messianism, Settlement Policy, and the Israeli-Palestinian Conflict.* Berlin/ Boston: De Gruyter. 11-33.
- Scholem**, Gershom (1970): «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum.» In: Ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums.* Frankfurt/M.: Suhrkamp. 121-167.
- Schulte**, Christoph (1994): «Messias und Identität. Zum Messianismus einiger deutsch-jüdischer Denker.» In: Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Messianismus zwischen Mythos und Macht.* Berlin: Akademie Verlag. 197-210.
- Schulte, Christoph (2000): «Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen.» In: Schoeps, Julius H. (u.a.) (Hg.): *Geschichte, Messianismus und Zeitwende. Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte. Band 11.* 251-278.
- Scott**, Joan W. (2007): «History-writing as Critique.» In: Jenkins, Keith (et al.) (Hg.): *Manifestos for History.* Übers. aus dem Amerikan. von Katharina Böhmer. London/ New York. 19-38.
- Siepe**, Ludwig (2007): «Religion und Politik bei Hegel und Saint-Simon.» In: Schmidt am Busch, Hans-Christoph (et al.) (Hg.): *Hegelianismus und Saint-Simonismus.* Paderborn: Mentis. 91-104.
- Silberner**, Edmund (1966): *Moses Hess. Geschichte seines Lebens.* Leiden: Brill.
- Spinoza**, Baruch de (2012) [1677]: *Ethica, ordine geometrico demonstrata.* Übers. von J. Stern, revid. von M. Czelinski-Uesbeck. Wiesbaden: Marix.
- Spinoza, Baruch de (2018) [1670] *Tractatus Theologico-Politicus.* Hamburg: Meiner.

- Strube**, Julian (2016a): «Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France.» In: *Religion*, 46:3. 359-388.
- Strube, Julian (2016b): «The “Baphomet” of Eliphas Lévi: Its Meaning and Historical Context.» In: *Correspondences*, 4. 37–79.
- Strube, Julian (2016c): *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi*. Berlin/ Boston: De Gruyter.
- Talmon**, Jacob L. (2013): *Politischer Messianismus: Die romantische Phase*. In: Ders.: Die Geschichte der totalitären Demokratie. Band II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taubes**, Jacob (2007) [1947]: *Abendländische Eschatologie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Voigts**, Manfred (1994): *Jüdischer Messianismus und Geschichte*. Berlin: Agora.
- Voigts, Manfred (1997): «Jüdischer und universalistischer Messianismus.» In: Faber, Richard (Hg.): *Politische Religion – religiöse Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 75-91.
- Voigts, Manfred (2000): «Von der Nation zur Einheit der Menschheit? Zur Dialektik des jüdischen Messianismus in der modernen Geschichte.» In: Schoeps, Julius H. (u.a.) (Hg.): *Geschichte, Messianismus und Zeitwende. Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*. Band 11. 279-298.
- Wessinger**, Catherine (Hg.) (2011): *The Oxford Handbook of Millennialism*. New York/ Oxford: Oxford University Press.
- Wolin**, Richard (1991): «Reflections on Jewish Secular Messianism.» In: Frankel, Jonathan (Hg.): *Jews and Messianism in the Modern Era. Metaphor and meaning. Studies in contemporary Judaism. An Annual*. VII. New York/ Oxford: Oxford University Press. 186-196.
- Yovel**, Yirmiyahu (1989): *Spinoza and Other Heretics. The adventures of Immanence*. Princeton University Press.
- Zeillinger**, Peter (2019): «Auszug in Reale, oder: Repräsentation einer Leerstelle. Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch so nicht stattgefunden hat.» In: Achenbach, Reinhard; Neumann, Hans (et al.) (Hg.): *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*. 25. Wiesbaden: Harrassowitz. 117-172.
- Zlocisti**, Theodor (1921): *Moses Hess. Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812-1875. Eine Biographie*. Berlin: Weltverlag.

Abstract

In dieser Arbeit wird der genealogische, religionsgeschichtliche Transformationszusammenhang des jüdischen Messianismus von den rabbinischen Anfängen bis ins 19. Jahrhundert nachvollzogen, wobei der Umbruch in der Moderne im Mittelpunkt steht. Vor dem Hintergrund der durch unterschiedliche Faktoren bedingten Veränderung hin zur «modernen Gestalt des jüdischen Messianismus», wird die Kulmination dieses Transformationsprozesses anhand des Messianismus des emanzipierten und assimilierten Juden Moses Hess (1812-1875) veranschaulicht. Die Analyse der Veränderung des jüdischen Messianismus im 19. Jahrhundert erfolgt durch das Schlüsselkonzept des *säkularisierten Messianismus*, welches einen modernen, emanzipatorischen und geschichtsphilosophischen Heilsglauben bezeichnet, der nicht zuletzt innerhalb politischer Ideologien dieser Zeit identifiziert werden kann. In der manifesten Form eines Heilsnarrativs schlägt sich der säkularisierte Messianismus auch in der «sozialistischen Religion» des französischen Frühsozialismus nieder, die zusammen mit Spinoza und der Bibel die messianische Weltanschauung von Moses Hess fundieren sollte. Als Resultat von Hess' moderner Reinterpretation des jüdischen Messianismus tritt eine Neu-aushandlung von Religion und Politik zutage, innerhalb der der jüdische Messiasglaube in einen Bedeutungszusammenhang mit einer pionierhaften Form des Zionismus und einem immanenten Verständnis des Sozialismus gestellt wird.

Abstract

This work traces the genealogical, religious-historical transformation context of Jewish messianism from its rabbinical beginnings to the 19th century, focusing on the upheaval in modernity. Against the background of the change towards the «modern form of Jewish messianism» caused by various factors, the culmination of this transformation process is illustrated by the messianism of the emancipated and assimilated Jew Moses Hess (1812-1875). The analysis of the change in Jewish messianism in the 19th century is carried out through the key concept of *secularized messianism*, which denotes a modern, emancipatory and historical-philosophical belief in salvation that can be identified not least within political ideologies of the time. In the manifest form of a salvation narrative, secularized messianism is also reflected in the «socialist religion» of early French socialism, which, together with Spinoza and the Bible, was to provide the foundation for Moses Hess's messianic worldview. As a result of Hess's modern reinterpretation of Jewish messianism, a new negotiation of religion and politics emerges, within which the Jewish belief in the Messiah is placed in a context of meaning with a pioneering form of Zionism and an immanent understanding of socialism.