

überliefert werden „an den Typus der Lehre“ (Röm 6, 17; S. 59¹), d. h. an den verbalen und realen, kerygmatischen und sakramentalen normativen Gnadenappell, der ihr neues Leben regiert. Diese — sehr früh („fünf Jahre nach Jesu Tod“ zitiert, L.S. 59, Schlier, und S. 61, Anm. Wilkens) in feste, aber unbegrenzt entfaltbare Formeln auszukristallisieren beginnende — Überlieferung ist dann das normative Kernstück jener apostolischen Tradition, an der alles weitere (wie auch — als ihre Entfaltung (Luk 1, 2) — die Kanonizität oder — als ihre Verfälschung — Apokryphheit apostolisch firmierenden Schrifttums) gemessen wird.

Wie so häufig, bedauern wir, in diesem Rundbrief, der sich seiner spezifischen Aufgabe gemäß in der Regel auf die Erörterung der ausgesprochen trikonfessionell relevanten Aspekte am vorkommenden Schrifttum beschränken muß, nicht weiter verfolgen zu können, wie hier „Das katholische Ja zum Schriftprinzip“ (S. 188) entfaltet und verstanden wird. Wohl aber hätten wir als Ergänzungswunsch anzumelden, daß auch katholischerseits (wie bei Wegenast, dessen Buch später als L.s erschien) den formalen Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen jüdischer und neutestamentlicher Tradition, vor allem aber auch den inhaltlichen Konsequenzen des Umstandes mehr, als es hier geschieht, nachgegangen würde, daß Jesus prinzipiell „die pharisäische Lehre darüber anerkannt hat“ (S. 35 — wie ja sogar Paulus!, Apg 16, 1 ff.; 23, 6; 28, 17 — 1 Kor 9, 20), nur den Mißbrauch überwunden (S. 33 f.)².

Eli L. Berkovits: Was ist der Talmud? Frankfurt 1962. Ner-Tamid-Verlag. 80 Seiten.

Dieses Büchlein jüdisch-orthodoxer Selbstdarstellung gibt als solche ein klares und vielfältig erhellendes Bild von der „mündlichen (SCHRIFT-Auslegungs-)Lehre“ des Judentums, deren allerdings auch unabhängige lebendighaltende Mündlichkeit bis in die Protokollform der stoffmassenhalber nötig gewordenen Debattenniederschrift des „schriftlichen“ Buch-Talmud und sein psalmoidierendes Gelerntwerden erhalten blieb. („C'est le ton qui fait le Talmud“, S. 75). Wie der Stil, so wird die Denkweise des Talmud, seine Systematik, seine Entwicklungsgeschichte und seine letztlich Unabschließbarkeit behandelt:

„In diesem steten Kommentieren aller Geschlechter, das letzten Endes nichts anderes sein will als Erklärung der Bibel, entfaltet sich die Lehre ... erstens dadurch, daß jede Generation von einer andern Lebensbasis aus kommentiert; und dann durch die tatsächliche unergründliche Tiefe der Lehre“, so „daß jede Generation ein neues Wort der Lehre vernahmen kann, welches aber trotzdem das uralte ewige Wort ist.“ „Gott hat ‚alles‘ in die Lehre hineingetan, an uns liegt es, alles wieder aus ihr herauszuheben; deshalb ist das Kommentieren eine schöpferische Leistung, die für uns immer wieder neue Wahrheiten entdeckt“ (S. 63 ff.).

Die Freude an solchem, den Katholiken so zentral ansprechendem Traditionsverständnis wird leider getrübt durch die ‚fundamentalistisch‘-kritikfremde Geschichtsvergewaltigung: „... die aus der Sinaiquelle Moses überlieferte mündliche Lehre ist kein Dogma, sondern historische Notwendigkeit, also geschichtliche Wahrheit“ (S. 12). „Unabhängig von Aristoteles, Jahrhunderte vor ihm hat das wissenschaftliche Denken unsrer großen Meister eine Höhe erreicht, die sie neben die größten Logiker aller Zeiten stellt“ (S. 29). „Im“ (für die Jahrhunderte vor der ersten Tempelzerstörung als ‚historische Notwendigkeit‘ postulierten) „Ur-Talmud gibt es keine Meinungsverschiedenheiten, keinen Streit der Gelehrten, sondern nur einheitliche Tradition ...“ (S. 55 f.).

Wie viel irdisch menschlicher, ebendarum wie unendlich viel göttlich wunderbarer hat doch das Alte — dann auch das

Neue — Gottesvolk seinen „Schatz in tönernen Gefäßen“ (2 Kor 4, 7) überliefert erhalten!

Es ist darum schwer verzeihlich, daß der Verlag einer Leserschaft, die heute wissen will, was man vom Talmud wissen und was man mit Fug vermuten kann, dieses Buch „zunächst“ (wie es verlegen im ‚Vorwort‘ heißt) ohne jeden Hinweis auf den unhaltbaren (oder denn: ‚strittigen‘) Charakter seiner *Geschichts*-Konstruktionen vorlegt, wonach erst glaubwürdig darzulegen gewesen wäre, inwiefern und wieviel man trotz der historisch hinfälligen Hülle aus dem Kerngehalt dieses naiven Zeugnisses einer vieltausendjährigen Frühform unserer eignen ‚Lehre‘ lernen kann.

Albert Mirgeler: Rückblick auf das abendländische Christentum. Mainz 1961. Matthias-Grünwald-Verlag. 176 Seiten.

Zu des Verfassers dicht und zugleich durchsichtig gestaltetem Hauptwerk: Geschichte Europas (zwischen ca. 800 und ca. 1900) tritt, religionsphänomenologisch ergänzend, dieser historisch lehrreiche Rückblick vor allem auf die Werdezeit des etwa von der Patristik bis zur Neuscholastik reichenden spezifisch abendländischen ‚Christentums‘ — nebst etwas dünnem Ausblick auf das, was folgen könnte.

Vieles ist treffend gesehen und gesagt: Die unvermeidlichen, wenn auch nicht unbedenklichen Bündnisse der Alten Kirche gegen das Heidentum mit der antiken Philosophie und seit Konstantin mit dem Cäsarenstaate („nicht eindeutig ... ein Segen“, S. 48 glücklicher formuliert als S. 37, das zu direkte Zusammenbringen von Politisierung und Inkarnation); der Einschlag mirakelsüchtigen germanischen Paganismus (S. 54 ff.) und asketisch-hypermoralischer keltischer Mönchspädagogik (S. 79 ff.; überschätzt doch wohl als Bildungsfaktor gegenüber dem Benediktinertum, S. 82); die verheerenden Folgen ‚Heiliger-Kriegs-Mentalität‘, besonders spanischer Provenienz (S. 98 ff.). Daß freilich, weil „die Weichen der europäischen Geschichte alle schon vor der Reformation gestellt sind“ (S. 10), deren Fragestellungen als „geschichtlich überholt“ (S. 11) beiseitegeschoben, beiläufig aber dann Torheiten behauptet werden wie die, daß (auch) „das Luthertum ... aus dem Schwung dieses Impulses („durch direkte Maßnahmen das Reich Gottes auf Erden befördern zu können“) zumindest geschichtlich“ gelebt habe, da es genuin doch gerade aus der Verzweiflung ebendaran lebt, macht das Ganze unhaltbar einseitig und führt auch zu der schwächtigen Schlußperspektive, die sich mit Aufwertung des Firm- und des Ehesakraments als Zukunftspostulat begnügt.

Immerhin sollten auch manch andre mehr als fragwürdige Behauptungen (z. B. S. 89: „das kanonische Zinsverbot verhinderte nicht den faktischen Zinswucher etwa der vom kanonischen Verbot gar nicht betroffenen Juden“ statt: „zu dem etwa die Juden durch Obrigkeiten genötigt wurden, denen jene Sonderbesteuerung Geld und Sündenbuck hergab“) den Leser nicht daran verhindern, daß er aus diesem Buch eines dezidierten Neo-‚Ghibellinen‘ lernt, was sein heilsichtiger Haß den Neoguelphen aus ihrer Geschichte vorzurednen findet, und vor allem auch dankbar seine grundlegende Einsicht anerkennt: „Das wiedergewonnene Bewußtsein“, etwa seit Overbeck, „von der schließlichen Ohnmacht des Christentums im irdisch-sozialen Bereich, wie sie die Antichristoffenbarung ... darstellt, dürfte das unterscheidende Charakteristikum eines glaubwürdigen Christentums der Zukunft ... sein“ (S. 156).

A. Strobel: Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem. Leiden/Köln 1961. E. J. Brill. 305 Seiten.

„Schließlich ist die Situation heute die, daß der Nichtchrist sehr wohl um die jederzeit mögliche Vernichtung dieser Welt weiß. Seine Erwartung ist damit im Grunde nüchterner als die eines durch die Technik beeindruckten geschichtsgläubigen Christentums, das gefragt ist, ob es dem stündlichen Nihilismus des heutigen Menschen auch eine stündliche Hoffnung entgegenzusetzen hat.“

Wer auf das betretene Schweigen gestoßen ist, mit dem unsre meisten „durch die Technik beeindruckten geschichtsgläubigen“ Theologen auf den unbefangenen Ausdruck der ‚Nah-

1 Daß Bultmann und seine Schule hier „einem ‚stupiden‘ Zwischensatz eines ‚Glossators‘“ durch Streichung begegnen zu können meinen, lehnt Kuß, Der Römerbrief, S. 388 treffend als „bequeme Gewaltlösung“ ab.

2 Einen Versuch, wenigstens die wichtigsten Konsequenzen aus der urkirchlichen Legitimitätsanerkennung für die rabbinische Tradition zu ziehen, macht mein Beitrag in MYSTERIUM KIRCHE, S. 59–64. (Vgl. S. 90).

erwartung' des Jüngsten Tages als Kernstück aller Biblischen Religion reagieren, wird diese Schlußsätze der Erlanger Habilitationsschrift und die folgenden, ihnen vorangehenden dankbar begrüßen: „Glauben — das bedeutet in konkreter Naherwartung leben.“ Denn: „Der christliche Glaube umgreift das Recht, jederzeit von Gott alles erwarten zu dürfen. Eine Erwartung dieser Art ist genuiner, natürlicher Ausdruck der christlichen Glaubenserfahrung. Wie die Liebe, die in Werken tätig ist, ihr selbstverständliches Akzidens darstellt, so auch die christliche Hoffnung. Sie äußert sich in einer letzten Sehnsucht oder auch — wenn die Umstände dazu nötigen — in einem letzten verzweifelten Notschrei: Wie lange noch? (Apg 6, 10).“

Die Antwort, die auf diese bange Frage schon im Alten Bunde durch Prophetenstimme erteilt wurde:

„... noch ist es Schau — auf Frist,
und doch keucht's zum Ende und trägt nicht.
Wenn es zaudert, harre sein!

Denn kommen, kommen wird's bleibt nicht nach“

(Hab 2, 3; vgl. Ez 12, 21 ff.), diese Antwort in ihrer immer neuen Wiederaufnahme und Abwandlung im nachbiblisch jüdischen, neutestamentlichen und frühchristlichen Schrifttum dient dem Verfasser als Grundlage seiner überwältigend reichen und, scheint uns, bahnbrechenden Untersuchung. Diese befreit das Problem der sog. Parusieverzögerung endlich aus der Enge der unfruchtbaren Diskussion bloß über eine enttäuschte Naherwartung der Urchristenheit und daraus erwachsene Konsequenzen, indem man ja unter den Juden längst solche Enttäuschung kannte — aber auch zu bewältigen gelernt hatte, wobei schon R. Eliezer (um 90) der älteren, streng theozentrischen Auffassung vom allein Gottes unerforschlichem Ratschluß vorbehaltenen Fixieren des Gerichts-Termins dessen Abhängigkeit vom Bußetun Israels entgegensetzte (S. 23 f.), wie sie dann, abgewandelt auf die gottgeschenkte Bußfrist für alle Völker 2 Petr 3, 9 wiederkehrt (S. 90). — Wir hoffen, in anderm Zusammenhang auf dieses wichtige Werk eingehend zurückkommen zu können.

Martin Hengel: Die Zeloten. Leiden/Köln 1961. E. J. Brill. 406 Seiten.

Diese „Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.“ lassen endlich der vielgeschmähten und anfechtbar (als Résistance) gerühmten jüdischen Aufstandspartei Gerechtigkeit widerfahren als einer vor allem andern religiösen Bewegung (wie später die Donatisten-Circumcellionen in Afrika, die hussitischen Taboriten in Böhmen, die Wiedertäufer in Münster, Cromwells Ironsides in England und noch die Taipingrevolutionäre in China).

Nach knappem Quellenüberblick untersucht H. zunächst die Benennungen der Widerstandskämpfer als: „Räuber“ (ob deutsch nicht besser: Bandenmänner, worin auch beide von H. herausgearbeiteten Nuancen gehört werden können, gewöhnlicher Bandit und fanatischer Bandenkämpfer!), „Sikarier“ (bzw. Dolch-Männer wegen ihres „individuellen Terrors“ gegenüber Gesetzesbrechern nach dem Vorbilde Pinchas' Num 25, 6 ff. und Matthatias' 1 Makk 2, 23 ff.), „Galiläer“ (wegen des Ursprungslandes der mit „Judas dem Galiläer“ — Apg 5, 37 — deutlich hervortretenden Bewegung) und vor allem eben: Eiferer, Zeloten. Daß die Bewegung wohl aus dem „linken“ radikal romgegnischen Flügel des Pharisäerordens hervorging (wofür u. a. des sonst so gesetzestrengen Schammai Tolerierung „Heiligen Krieges“ selbst am Sabbath spricht, S. 295 f.), daß sie die absolute Alleinherrschaft Gottes über Israel mit allen Mitteln durchsetzen wollte und nicht einmal vergaß, daß „ohne jenes Hilfe jede Waffe unnütz sei“ (S. 128 A. 4), daß es an sozialrevolutionären Tendenzen nicht fehlte, daß dagegen von „nationalen“ kaum gesprochen werden kann (u. a. weil die Aufstandsmünzen in bezeichnendem Unterschied vom Hadriankrieg weniger von der „Freiheit Israels“ als von der „Zions“ und „Jerusalem der Heiligen“ zu künden wissen, S. 122 f.), sind einige der bemerkenswerten Befunde. Vor allem, daß mit grenzenlosem Opfermut jener „Eifer Gottes“

diese geradezu martyriumssüchtigen Zeloten erfüllte, den noch Paulus relativ respektierte (Rö 10, 2), in irregeleiteter Form überwunden hatte (Phil 3, 6), in geläuterter hochhielt (2 Kor 11, 2), und daß so leidenschaftliche „eschatologische Naherwartung“ wie die Urchristenheit auch diese Zeloten erfüllte.

Nur, daß dazu noch jene Umkehr vom vermeintlich gottgebotnen Feindeshaß zur wahrhaft gottgebotnen Feindesliebe ihnen nottat (Matth 5, 43 f.; vgl. 1QS I, 9 f.), die so manche auch tatsächlich von Jesus lernten, wie „Simon, der Eiferer“ (Luk 6, 15 par) und wohl auch der sog. „Schächer“ (d. h. Bandenmann) „zur Rechten“ (Luk 23, 39 ff par); nicht aber ein „Jesus Barabbas“ (Mt 27, 16 f. Urtext) und eben doch auch die Masse derer, die schließlich in die Katastrophe trieben. Im Geltenlassen neutestamentlicher Bezugnahmen auf diese Kreise scheint uns H. (etwa S. 36 f., 344 f.) eher zu vorsichtig, um so überzeugender. (Schade, daß er die einschlägigen Thesen von J. Pickl, Messias König Jesus, München 1935, nicht mitüberprüft hat.)

Im ganzen wird man sein die Analyse zusammenfassendes, zur Entwicklungsgeschichte der Bewegung (S. 319—386) überleitendes Urteil unterschreiben:

„... Grundhaltung war der Eifer, d. h. die bedingungslose Einsatzbereitschaft für Gottes Ehre... Grundlage der Martyriumsbereitschaft, des Entschlusses, sich unter Aufgabe von Besitz und Sicherheit in die Wüste zurückzuziehen; der Eifer schenkte die Gewißheit des Sieges über die Feinde, mit ihm führte man den Heiligen Krieg und hatte, falls man fallen sollte, die Hoffnung auf himmlischen Lohn. So nahm der Eifer bei den Zeloten die Stelle ein, an der bei den Essenern das Gebot der Schriftforschung, bei den Pharisäern die Beobachtung des Gesetzes und im Urchristentum das Liebesgebot stand. Auch wenn man den Versuch der ‚Eiferer‘ als einen religiösen Irrweg bezeichnen muß, kann man sich doch dem Eindruck der Größe ihrer Grundidee und ihrer Opferbereitschaft nicht entziehen.“

Nur nachtragsweise und ohne individuellen Vorwurf möchten wir gerade angesichts dieses schönen, aufbauenden Buches auf die contradictio in adiecto hinweisen, mit der S. 187 vom „frühen spätjüdischen Schrifttum“ die Rede ist statt vom frühen nachbiblisch jüdischen, wie man sich doch endlich allgemein zu sagen angewöhnen sollte.

Michael Avi-Yonah: Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. Berlin 1962. W. de Gruyter. 290 Seiten.

„Um auch diese Zeit in die politische Geschichte der Juden einzubeziehen, wurde dieses Buch geschrieben“ (S. 279), dessen hebräischer Haupt- als deutscher Untertitel: „In den Tagen von Rom und Byzanz“ über diesem II. Bande der von E. L. Ehrlich herausgegebenen STUDIA JUDAICA steht, worin gewissermaßen der Kirchen-Geschichte der talmudischen Zeit (von N. N. Glatzer, Berlin 1937) ihre Profangeschichte im 2.—7. Jahrhundert zur Seite tritt.

In einem Zeitalter, das seit reichlich hundert Jahren mehr als einen Versuch kennt, nationale Existenz über eine Zeit der Staatlosigkeit hinweg zu behaupten, ja zu konstituieren (außer dem zionistischen etwa den polnischen, den irischen und den baskischen), ist solch ein Versuch, Geschichte wie andre Geschichte auch zu schreiben von einem Volke, das nicht ist wie andre Völker auch, durchaus legitim; und wer beispielsweise meint (wie wir mit Ferrero), daß die Schweizer Eidgenossenschaft ihre Auferstehung nach 1815 nicht zuletzt dem aussichtslosen Aufstand der Nidwaldner gegen die „helvetische“ Fremdherrschaft (1798) zu danken hat, der wird auch einen Satz nicht so leicht abweisen, wie den: „Wenn das Volk Israel... den Untergang der antiken Welt überlebte, so verdankt es dies in nicht geringem Maße den Kämpfern in den zwei verlorenen Kriegen“ von 66—70 und 132—135 (S. 15); um so mehr, als auch das Wichtigere nicht vergessen ist, indem zur Gesamtperiode festgestellt wird: „... war auch die äußere Lage noch so schlecht, so wurde doch gleichzeitig ein großes Werk im Innern geleistet. Die Führer des Volkes nutzten die Gelegenheit aus, den Panzer des normativen Gesetzes so fest