

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 verzweifelden 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 Hadrianskrieg 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, Messiaskönig 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