

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 romgegenerischen 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

zu schmieden, daß er das Volk im Lauf von dreiundvierzig Generationen schützen konnte“ (S. 278). Immerhin waren diese Führer Nachfolger jener „Minderheit, geführt von R. Jochanan ben Sakkaj“, welche im Titus-Krieg, „weiterhin bereit, das römische Joch auf sich zu nehmen“ (S. 12), den Weg der Barabbas, Menahem und Bar Kochba zu gehn verweigert hatte; und ebendarum schlägt — bei aller Bereitschaft, auch irregehenden ‚Gotteseifer‘ zu respektieren (s. o.) — das Herz des Offenbarungsgläubigen, der das Eine, was nottut, verstehen lernte, mit jenen ‚landesverräterischen‘ Pharisäern, nicht mit diesen ‚patriotischen‘ Zeloten, wird er ein Geschichtsbild aus der letzteren Sicht nicht ohne grundlegenden Vorbehalt aufzunehmen vermögen; wem der schwertschwingende Petrus ein Greuel ist, dem gefällt der den ‚Lügensohn‘ (Bar Kosiba) zum ‚Sternensohn‘ (Bar Kochba) proklamierende Akiba *darin* gewiß nicht besser.

Von diesem Generaleinwand abgesehen aber, wird man aus dem Buche sehr viel lernen können und sogar feststellen dürfen, daß der Profanhistoriker aus seinem Abstand von allem Religiösen heraus selbst den ‚christlichen Antisemitismus‘ seit Konstantin häufig objektiver beurteilt als mancher Theologe intra et extra muros (vgl. oben S. 65), etwa Konstantins Beschützung von Täuflingen jüdischer Herkunft gegen ihre Verfolger als „vom Standpunkt der allgemeinen Gerechtigkeit nicht zu bemängelnde Neuerung“ anerkennt (S. 164); so überhaupt seine Gesetzgebung, zum Unterschied von andern Äußerungen des Kaisers, die „von theologischen Ratgebern geschrieben“, von ihm nur unterzeichnet worden sein dürften (S. 167). Erst in der Zeit nach Julians taktisch raffiniertem Ausspielen der Juden gegen die verhaßte Kirche beginnt in der Zeit Theodosius I., gipfelt in der Theodosius II. (408 bis 438), die Entrechtung der Juden, bis dann unter Justinian ihre eigentliche Verfolgung beginnt, behördliche Synagogenzerstörung und, zunächst nur partielle, Zwangstaufe (S. 251); tendentiell generalisiert von Herakleios 634, fünf Jahre nach der Rückeroberung des in persische (und zeitweise jüdische) Hand gefallenen Jerusalem, bei welcher der Kaiser noch vergebens die Juden gegen christliche Racheakte zu schützen versucht hatte (S. 274), wenige Monate vor den ersten großen Siegen der Muslims, denen dann das Heilige Land für 1280 Jahre (637—1917) anheimfiel (S. 275 f.).

Daß andererseits „das Verhältnis des Judentums zum Christentum . . . im Lande Israel“ *zunächst* „das Verhältnis einer Mehrheit zu einer Minderheit“ war, wird ruhig zugegeben (S. 136). Seltsam ist nur, daß aus R. Tarfons Äußerung über die Jesusgläubigen: „Die Götzdiener kennen Ihn (Gott) nicht und leugnen Ihn, aber jene kennen Ihn und leugnen Ihn doch“, als Meinung der Gesetzeslehrer erwiesen werden soll: „Die andern Völker schienen ihnen ohnehin im Götzendienst versunken zu sein, und ob sie diesen oder jenen Gott anbeteten, konnte Israel gleichgültig bleiben“ (S. 137), während Tarfons (mit der von Justins Tryphon, Dialog 8, 3, gut harmonisierende) Meinung doch das genaue Gegenstück zu der wiederholt laut werdenden und wahrlich ebensowenig bloße Gleichgültigkeit verratenden christlichen darstellt: „Die Juden wären geringer als die Heiden, da sie das wahre Wort Gottes, die Bibel, kannten und es nicht im richtigen allegorischen Sinne verstehen wollten.“ (S. 148; für „allegorisch“ wäre einzusetzen: typologisch.) „Gleichgültig“ konnte und kann toratreuen Juden das, was ihnen als christliche Verleugnung erscheint, genauso unmöglich bleiben wie vice versa.

Als erheblicheres Corrigendum erscheint uns S. 4, der Tempel sei 168 a dem „Dionysius“ (Dionysos) geweiht worden, für den nur Prozessionen angeordnet wurden (2 Makk 6, 7), während dem Zeus Olympios als ‚Himmelsherrn‘ der Tempel zufiel (6, 2).

Yitzhak Baer: A history of the Jews in Christian Spain. Vol. I. Philadelphia 1961. The Jewish Publ. Soc. of America. 463 Seiten.

Unter den Begründern jener neuen vertieften Sicht der jüdischen Geschichte, die auch der Christ nicht ignorieren kann, wenn er sich in Kontrast und Verwandtschaft der Fülle des

Eigenen bewußt werden will, nannte Scholem an erster Stelle: Fritz Yitzhak Baer (FR XIII, 126). Dessen Lebenswerk ist nun wie in einer Summa in dieser Geschichte der Juden im christlichen Spanien zusammengefaßt, deren zwei Auflagen in Ivrit hier der erste Band auf englisch folgt, vom Beginn der Reconquista bis zum ‚Anfang vom Ende‘ reichend, dem frühen 14. Jahrhundert.

Nur ganz kurz gestreift wird — in der Einleitung — die kritische Phase gegen Ende der Westgotenherrschaft und das ‚Goldene Zeitalter‘ keineswegs spannungsloser moslemisch-jüdischer Symbiose im 10. und 11. Jahrhundert. Wie schon damals die moslemischen Beherrscher iberischer Kleinreiche, so können vollends dann die christlichen im schrittweisen Vordringen nach Süden den im je eignen Kriegervolk ja kaum vorhandenen jüdischen Finanz-, Verwaltungs- oder ‚Medizin‘-Mann nicht entbehren, die ‚dritte Kraft‘ geschlossen und definitiv ins gegnerische Lager zu treiben nicht riskieren; und so bleiben, paradox gemischt, Fanatismus und ‚Toleranz‘ für Spanien bis gegen Ende des Hochmittelalters kennzeichnend. In dieser chancen- und gefahrengeprägten Situation entfaltet sich nun das sprühende Leben einer sich weitgehend selbst verwaltenden, von schroffstem Gegensatz zwischen halbassimilierter, ‚aufgeklärter‘ und lax lebender Aristokratie und hart (in Kleinhandel und Handwerk) arbeitender Unterschicht, zwischen ‚modernistisch‘ aristotelisierenden Rationalisten und traditionalistisch Kabbala pflegenden Pietisten fast aufgesprengter (durch den äußern Druck trotzdem zusammengezwungener) jüdischer Gesellschaft, deren Bewegungen die erstaunlichsten Parallelen zu den gleichzeitigen christlichen zeigen, etwa die — auch sozialreformerische — kabbalistische zu der franziskanischen (S. 266 ff.). Bis an die Grenze der Verbündung Gesinnungsverwandter aus beiden Lagern führt es, wenn im Aristotelismusstreit vor 1300 betont wird, mit den Christen sei man nur über wenige Verse der Bibel uneins, mit den Rationalisten über die ganze (S. 294). Was hier Baer (inzwischen wieder ergänzt durch Scholem, s. das folgende) bietet, ist unüberschätzbar und läßt mit größter Spannung den II. Band erwarten, die Geschichte der jüdischen Katastrophe nach dem christlichen Triumph.

Gershom Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962. Walter de Gruyter & Co. 434 Seiten.

In der Provence des 12. Jahrhunderts, wo jener katharische Neumanichäismus aufkam, der „unter Benutzung bestimmter christlicher Begriffe die Fundamente des Christentums selber untergräbt“ (S. 11), entstand ebendamals auch — so zeigt der überragende Jerusalemer Religionshistoriker in diesem III. Bande der Studia Judaica — jene gnostizistische ‚Kabbala‘, deren rabbinische Gegner empört fragten: „Gibt es wohl in unserer Zeit selbst unter den Religionen der Völker (d. h. Christentum und Islam) nichtigere Bücher über die Einheit Gottes als diese?“, die kabbalistischen nämlich, deren Verfasser „die ewige Seligkeit, die den Gotteskennern zugesichert ist“, denen versagt erklären, welche ihre Gebetsintention auf „die Ursache aller Ursachen“, auf Gott Selbst, richten, statt auf seine Emanationen, die sogenannte Sephiroth (S. 354, Hervorhebung von uns). Während Scholem in seinem großen Hauptwerk über die jüdische Mystik (vgl. 12/15 bzw. S.-A. 5) sich — bis auf eine flüchtige Erwähnung Isaaks des Blinden (S. 13) — auf die Gipfelleistungen der mittelalterlichen Kabbala aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Spanien (die Werke Abulafias und den Sohar) beschränkt hatte, geht er nun auch den weitverzweigten und z. T. verworrenen Anfängen nach, die tief ins 12. Jahrhundert zurückreichen: „Die ersten Kabbalisten in der Provence“ werden vorgestellt: R. Abraham ben Isaak aus Narbonne, sein Schwiegersohn R. Abraham ben David, sein Enkel Isaak der Blinde — und dann die von ihnen ausgehende Schule, die sich im katalanischen Gerona Anfang 13. Jahrhunderts konzentriert; deren (von uns oben zitierte) Gegner, aber auch als ihr Gesinnungs- und Protektor der große Nachmanides (1195—1270). Dazu ausführlich (S. 43—174) jenes Buch Bahir (d. h. ‚Das Durchsichtige‘, lucus a non lucendo), worin die den Proven-