

leben“. Hier gelingt es wieder, Theologie auf das tägliche Leben hin transparent zu machen. So wird neutestamentliche Theologie zu geistlicher Lektüre – wie die Paulusbriefe selbst. – 5. *Die Verkündigung*: Das Geheimnis seiner Verkündigung ist, daß Paulus nicht „zum Darsteller seiner Gedanken“ wird, sondern ein „Herzengespräch“ mit seinen Hörern und Lesern beginnt (149; 156; 160 ff.), das im „Erweis des Geistes und der Kraft“ seine gesamte „Lebensleistung“ konzentriert (163). Freilich muß man sich hier davor hüten, die Verkündigung zu stark aus dem Wesen des Glaubens zu deduzieren, da ja gerade an Paulus deutlich wird, daß es besondere Berufungen zur Verkündigung gibt (144 f.). Und auch für seine Verkündigung gilt nicht „uneingeschränkt“, daß sie seine Hörer „mitten ins Herz traf“ (147; Röm 10, 26 f.). 6. *Der Dienst*: Durch seine „Lebenstat“ reift in Paulus die „neue Lebensgestalt“ apostolischer Existenz, die er mit Hilfe der „Motivwelt des Theaters“ als „Schauspiel für Gott und die Menschen“ verdeutlicht. So wie er in seiner Eschatologie den Akzent von einer „Naherwartung“ auf die räumlich weltweite Sendung verlegt (79 f.), so öffnet er sich durch sein „Allen-alles-Werden“ der ganzen Menschheit in Raum und Zeit. „Der Atem der Weltgeschichte“ weht durch seine Worte hindurch. Seine „Missionsreisen, die ihn dennoch nicht zu einem Manager werden lassen, sondern zum „Vater der Gemeinden“, führen ihn in einen „unablässigen Kampf“ und machen ihn nicht erst in der Endphase zum „Gefangenen Christi“ (197). – 7. *Die Dokumentation*: Überzeugend wird zunächst die briefliche Fixierung der Botschaft als „Notlösung“, deren Grenzen Paulus wohl bewußt waren, aufgezeigt, bevor die „Chancen“ dieses Mediums hervorgehoben werden. Hier und bei dem Thema „Geist und Buchstabe“ ist B. auf seinem ureigensten Gebiet und vermittelt wertvolle Hinweise. Inhaltlich wartet man geradezu bei der Lektüre (und ebenso: 247) auf eine Querverbindung zum Thema „Schrift und Tradition“. – 8. *Das Vermächtnis*: Obwohl Paulus, was seine Gegenwartsnähe betrifft, unter den „tragenden Gestalten des Christentums fraglos die Spitzenposition einnimmt“ (233), steht er doch „der Gegenwart noch bevor“ (235). Diese Auslegung für unsere Zeit könne „mit rein wissenschaftlichen Mitteln niemals in irgendeine Form von Sicherheit verwandelt werden“ (242: Kuss). In der Tat war Paulus nicht nur ein „prophetischer Apostel“, er kann auch nur durch den gleichen prophetischen Geist für unsere Zeit erschlossen werden. So liegt sein eigentliches Vermächtnis, die „gefürchtete Sprengkraft“ gegen alle „Immunsierungstendenzen“ in dieser personalen Herausforderung zum „Entdecken“ seiner Botschaft. Freilich gründet dies letztlich darin, daß auch heute eine Gottestat neu den Zugang zur Botschaft des Paulus eröffnet. – 9. Auf dieses personale, geistgewirkte Ereignis richten sich die abschließenden „Anfragen“: „Können wir noch glauben?“ – „Wohin führt der christologische Disput“ etc. Um dem Vorwurf der „Unbewohnbarkeit der theologischen Systeme“ zu entgegen, wird die Theologie neu auf die „Predigt“ lauschen müssen, der „nicht nur die Rolle einer adaptierenden Vermittlung dessen zukommt, was die theologische Forschung den ‚Quellen‘ entnahm und argumentativ aufbereitete“, sondern die als „mystisches Sprachereignis“ eine „Erinnerungsfunktion hat, vergleichbar der liturgischen Anamnese bei der Eucharistiefeier“ (271 f.). Man möchte neben der Katechese noch nennen: Modelle christlichen Lebens, Glaubenszeugnisse und Gespräche oder gemeinsame geistliche Schriftdesung, in der der Theologe von den anderen Gliedern der Kirche lernt. Das Zeugnis des Paulus kommt ja erst dort voll zum Tragen, wo der Hörer/Leser auch seinerseits zur personalen Begegnung bereit ist. Diese aber geschieht nicht im Reden über Gott, sondern nur in der Anrede: ‚Wer bist Du Herr?‘ – also im Gebet. Zu diesem Ziel führt mit dem Zeugen Paulus auch sein Interpret.

N. Baumert S. J.

Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. *Mit Beiträgen von U. Luz u. a.* (Stuttgarter Bibelstudien 101). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1981. 214 S.

Die vorliegende Studie verdient unter den neueren Beiträgen zur Friedensfrage aus biblischer Sicht besondere Beachtung. Der Hauptgewinn liegt darin, daß sie im Rahmen eines größeren interdisziplinären Projekts der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft“ (FEST) in Heidelberg entstand, das seit über einem Jahrzehnt läuft und bereits zu beachteten Ergebnissen gelangt ist, namentlich der sog. „Nullhypothese“, die Frieden dynamisch als „Prozeß der Minimierung von Not, Ge-

walt und Unfreiheit“ (vgl. 9) beschreibt. Ausgangspunkt der exegetischen Studien war die Frage, ob und wie weit Eschatologie, d. h. Erwartung eines zeitwendenden Handelns Gottes, und Friedenshandeln von Christen miteinander in Einklang zu bringen ist (vgl. 10f.). Damit erhält die vorgelegte Arbeit neben dem aktuellen auch ein dramatisches Element.

Ausgewählt werden zur Beleuchtung der angedeuteten Spannung zwischen „Eschatologie und Friedenshandeln“ Schriften und Schichten aus dem Alten und Neuen Testament, in denen die Wechselbeziehung zwischen Zeit- und Heilsverständnis besonders deutlich zum Ausdruck kommt. *J. Kegler* zeigt zunächst an den Propheten Micha, Jesaja und Deuterocesaja, wie unterschiedliche Zukunftserwartungen auch die prophetischen Handlungsanweisungen bestimmen: während Michas zukünftige Gerichtsansage keinen Platz mehr für innergeschichtliches Handeln läßt, gibt Jesaja in seiner prophetischen Mahnrede noch der Umkehr Raum, und Deuterocesaja kann bereits „geschehene Vergebung als Eröffnung von Zukunft“ (41) ansagen. Neben die Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit tritt hier bereits diejenige von „Angst und Resignation“ (46), wobei sich bereits ein Spezifikum christlichen Friedensverständnisses ankündigt. – Für den Bereich der Apokalyptik stellt *P. Lampe* den jüdischen Danielapokalyptiker und den christlichen Seher der Johannesoffenbarung einander gegenüber. Was den ersteren anlangt, so kann seine Option als „anachoretischer Gewaltverzicht“ (76) gekennzeichnet werden, im Gegensatz zu anderen Strömungen im zeitgenössischen Palästina (die Makkabäer oder die Gruppe, die hinter dem Flugblatt der ersten Spalte der Kriegsrolle von Qumran stand). Auch für ihn steht also die Minimierung von Angst und Schuld im Vordergrund (74). Hier unterscheidet er sich nicht wesentlich vom Johannesapokalyptiker, für den gilt: „Gewaltverzicht – aber damit auch Verzicht auf Minderung von Unfreiheit“ (96). Neu und anders ist hier die „Ethik der ὑπομονή (Ausharren)“ (95) als Leiden für und mit Christus (96). – *P. Hoffmann* versucht das Verhältnis von „Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung“ zu bestimmen. Konkret geht es vor allem um die älteste Gestalt der Jesusüberlieferung in den synoptischen Evangelien. Voraussetzung schalomgemäßen Handelns ist die Präsenz des kommenden Reiches als Handlungsmöglichkeit in der Gegenwart. Gewalt kann dadurch gemindert werden, daß es für den an Christus Glaubenden eine „Vorgabe der Güte“ gibt (127), die etwa in der Aufforderung der Bergpredigt zu Gewaltverzicht und Feindesliebe dazu befähigt, demonstrativ auf den andern zuzugehen und ihn so aus seiner Bahn der Gewalt zu werfen (vgl. 131–134). Die Seligpreisungen der Bergpredigt zeigen Jesu „ständige Grenzüberschreitung auf den Menschen in Not, in der Isolation, in der Diffamierung hin“ (137). Sprüche vom Dienen und Herrschen verweisen auf die durch die Gottesherrschaft ermöglichte „Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen“ (139). Die Zukunftsaussagen haben bei alledem funktionale Bedeutung: ihre inhaltliche Forderung ist bestimmt von dem, was die Gegenwart der Basileia *jetzt* verlangt.“ (145) Charakteristisch für christliche Eschatologie in ihren ersten Ausprägungen im außerpalästinischen Raum ist der „charismatische Anfang“ (146), mit dem die von Jesus ermöglichte neue Lebensweise in der Gemeinde gelebt und erlebt wird (auf die nach Hoffmann Jesu Verkündigung noch nicht ausgerichtet war: 147).

Für das Verhältnis von „Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus“ stellt der Herausgeber *U. Luz* die Christologie als Mitte und Motiv der paulinischen Ethik heraus. Auch bei Paulus besitzen Zukunftsaussagen keinen eigenen Stellenwert, sind vielmehr der Christusverkündigung untergeordnet: sie helfen den eschatologischen Charakter der Auferstehung wahren und verhindern ein Überspringen der Gegenwart in vorschnellem Enthusiasmus (157). Die paulinischen Anweisungen bei konkreten Konfliktfällen in den Gemeinden (soziale Not, etwa der Jerusalemer Urgemeinde, Sklaverei, Erfahrung von Gewalt bei Streitigkeiten unter Gemeinemitgliedern) zeigen, daß die Minimierung der Elemente irdischen „Unfriedens“ kein selbständiges Ziel paulinischen Redens und Handelns ist: „Sie verblassen alle unter der Perspektive des Sieges Christi. Von menschlichem Minimierungshandeln ist überhaupt nicht die Rede.“ (187). In der Linie seines Paulusbeitrages faßt Luz dann auch die Gesamtergebnisse der Studie zusammen (197–214), was hier nicht wiederholt werden soll. – Die Vorzüge der hier nur ganz kurz skizzierten Arbeit waren eingangs bereits angedeutet worden. Einzelheiten bedürfen sicher der Überprüfung. So erscheint die Bedeutung der weisheitlichen Weltsicht für Jesu (eschatologisches) Zeitverständnis dem Rezen-

senten zweifelhaft (vgl. 126). Für Paulus muß gefragt werden, ob nicht seine kritische Sicht der Sklaverei zu sehr heruntergespielt wird, wenn Gal 3,28 ohne eingehendere Begründung als Zitat einer von Paulus vorgefundenen enthusiastischen Meinung dargestellt wird (vgl. 172). Wichtiger erweist sich die unterschiedliche Bewertung von Kirche/Gemeinde als Handlungsraum bei P. Hoffmann einerseits, U. Luz andererseits – hier äußerst zurückhaltend, dort viel stärker bejaht. (Hier ist durch die Beschränkung auf die Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien bereits eine gewisse Vorentscheidung auch für das Verständnis der Bergpredigt getroffen. Man vergleiche damit jetzt etwa G. Lohfink: *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht* (Mt 5,39b–42/Lk 6,29f.: TQ 162 [1982] 236–253). Schließlich stößt auch eine solche, mit Blick auf andere Disziplinen erarbeitete, Bibelstudie auf die Grenzen ihres Faches etwa angesichts der heutigen Problematik atomarer Abschreckung: ehrlicher Weise darauf abschließend hingewiesen zu haben, gehört nicht zu den geringsten Vorzügen dieser beachtlichen Studie (vgl. 212–214). J. Beutler S. J.

Stemberger, Günter, *Das klassische Judentum*. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.) (Beck'sche Elementarbücher). München: Beck 1979. 271 S.

Stemberger, Günter, *Der Talmud*. Einführung – Texte – Erläuterungen. München: Beck 1982. 324 S.

Strack, Hermann L./Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Beck'sche Elementarbücher). 7. völlig neu bearb. Auflage. München: Beck 1982. 341 S.

Aus den beiden erstgenannten Veröffentlichungen wird erkennbar, wie gründlich und umfassend der Wiener Judaist Günter Stemberger seine Neubearbeitung von Hermann Ludwig Stracks *Einleitung in Talmud und Midrasch* vorbereitet hat. Dazu wäre noch zu verweisen auf die 1977 erschienene „Geschichte der jüdischen Literatur“ als weitere Vorarbeit.

Dem 1. hier anzuzeigenden Werk *Das klassische Judentum* stellt St. eine programmatische Einführung (9–12) voran, in der er die vorzunehmenden Korrekturen und Umakzentuierungen z. B. gegenüber der lange einflußreichen Darstellung von G. F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era I–III*, Cambridge, Mass., 1927–1930, anzeigt und die Ausgrenzung der behandelten Zeit zwischen der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) und der Verlagerung der Zentren des Judentums von Palästina und Babylonien nach Nordafrika und Europa im 11. Jh. begründet. In einem 1. Teil gibt St. einen geschichtlichen Überblick (13–53) über wichtige Ereignisse, die die Juden in Palästina und Babylonien betrafen, und über innere Entwicklungen des Judentums in diesen Ländern während der ausgegrenzten Zeit. Der 2. Teil „Die Organisation des rabbinischen Judentums“ (54–125) erörtert die Institutionen des Judentums im 1. Jahrtausend n. Chr.: in Palästina Sanhedrin und Patriarch, in Babylonien der Exilarch; Gerichtsbarkeit, Rabbinen, Synagoge, Schulen und Akademien. Ein 3. Teil „Die religiöse Welt der Rabbinen“ (126–180) umschreibt von den rabbinischen Texten her die prägenden Grundvorstellungen dieser Gruppe des Judentums, die sich erst im Lauf der Jhh. als maßgeblich durchgesetzt hat und für einen großen Teil der Juden repräsentativ geworden ist. St. stellt die rabbinische Konzeption der schriftlichen und mündlichen Tora, die gleichursprünglich am Sinai geoffenbart seien, und der Überlieferung dar, erläutert Halakha und Haggada und die rabbinische Hermeneutik und zeigt die Zuordnung der jüdischen Mystik, die vor allem an Gen 1 („Schöpfungswerk“) und Ez 1 („Thronwagenwerk“) anschließt, zum Zentrum der rabbinischen Bewegung. War auch schon der 2. Teil den rabbinischen Stilisierungen der geschichtlichen Entwicklung gegenüber kritisch, so versucht besonders der 4. Teil „Der kulturelle Rahmen“ (181–250) die zahlreichen Faktoren zu erfassen, die das tatsächliche Leben der jüdischen Gemeinschaften bestimmten. St. behandelt wichtige Zeugnisse der einflußreichen Auseinandersetzung mit der griechischen Bildung, Iranischen Einflüssen auf das rabbinische Judentum jedoch billigt er keine größere Bedeutung zu. Die Trennung des rabbinischen jüdischen Zweiges von den Christen und die gegenseitigen Wirkungen dieser wachsenden, weithin sogar feindlichen Distanz stellt St. allerdings durchgehend aus rabbinisch-jüdischer Sicht dar. Von der Be-