

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 39 (1983)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Horst Seebass, *Der Gott der ganzen Bibel*. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1982. 256 S., DM 36,10.

Der vorliegende Versuch einer ausgeführten Darstellung Biblischer Theologie – einer der ersten seiner Art in neuerer Zeit – versteht sich angesichts des bisherigen Mislingens eines entsprechenden Programmes in der jüngsten Vergangenheit (vgl. 27 ff.) bewusst nicht als ein ausgefeiltes, streng wissenschaftliches Unternehmen, sondern (vgl. den Untertitel) als Orientierungshilfe für Nicht-Fachtheologen für die «Einübung ins Christentum» = in die Bibel (vgl. 9; 32 f.). Der Ansatz ist – damit fällt eine bedeutsame Entscheidung – auch in der Situation «nach Auschwitz» (7) streng christologisch. Das Bedeutsame ist vor allem, dass ein Alttestamentler damit die von fast allen Neutestamentlern gegen bisherige, vom AT her gedachte Ansätze zu einer Biblischen Theologie aus dem Beharren auf der Christusmitte der Schrift heraus festgehaltenen Vorbehalte ganz ernst nimmt und den Satz «Gott war in Christus» (II Kor 5, 19) als Grundansatz einer zum AT zurückfragenden trinitarischen Theologie wählt. Erkenntnis Gottes lässt sich für den Christen nur «in Christus», in der Gemeinschaft des Gottesvolkes (52 ff.) aus der eschatologischen Fragesituation des NTs heraus (vgl. 212 ff.) als Bewegung des Glaubens hin zu dem kommenden Gott, der in Christus war und sich bereits dem atl. Gottesvolk bezeugte, gewinnen. So wird denn immer wieder nach Erfahrungen mit Gott zurückgefragt, wie sie im Gottesvolk des Alten Bundes anheben (35 ff.; 59 ff.; 82 ff. 102 ff.; 152 ff.; 185 ff.) und sich in das NT hinein fortsetzen (das «Modell einer Einübung ins Gottesverstehen durch das Volk Israel, das in dem Juden Christus Jesus das Siegel letztgültiger Klarheit und Unverbrüchlichkeit erhalten hat», 30), wobei totaler Bruch mit dem Alten und Neuanfang mit dem Weitergehen des Weges mit Gott in dialektischer Spannung zueinander stehen. Dies wird an wichtigen Themen wie Tora, Auferstehung und Messianismus, Gottesvolk und Gottesreich, Schöpfung, Leiden an Gott durchgeführt.

An Einzelheiten könnte man manche Kritik üben, und die spezielle Handschrift des Verf.s trägt oft aphoristische Züge. Ellenlange Anmerkungen mit oft schöngeistigen Assoziationen sind liebenswert, aber erschweren stark die Lektüre. Doch ist dem Gesamtunternehmen hoher Respekt zu zollen. Auf Kosten von Abstrichen an Zentralessagen des christlichen Glaubens ist keine überzeugende Biblische Theologie zu gewinnen. Nur auf diesem Wege wird es hoffentlich möglich sein, auch im streng wissenschaftlichen Gespräch die dringend notwendige Verständigung zwischen den biblischen Fächern AT und NT zu erreichen, die für das Gesamtverständnis der Hl. Schrift unbedingt erforderlich ist.

Henning Graf Reventlow, Bochum

Helga Weippert, *Schöpfer des Himmels und der Erde*. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches, Stuttgarter Bibelstudien 102, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1981. 111 S.

Nachdem sich die Verf.in schon mehrfach in Aufsätzen zu Problemen des Jeremiabuches geäußert hat, veröffentlicht sie nun ihre im Mai 1980 in Fribourg gehaltene Gastvorlesung. Ausgehend von einer Reihe scheinbar beiläufiger Bemerkungen gelingt der Nachweis, dass schon vor Deuterocesaja und der Priesterschrift (Gen 1 f.) von der Schöpfung

geredet wurde in einer Art, die man bisher zu wenig beachtet hat. Die auf alten Traditionen beruhende Priesterschrift «darf man bei einem Priestersohn aus Anatot ebenso voraussetzen wie die Kenntnis des jahwistischen Schöpfungsberichtes» (52). Absolutes Neuland hat P nicht beschritten; dagegen verschoben sich die Schwerpunkte durch «die Erfahrungen der nach Mesopotamien deportierten Judäer» (32). Erstaunlich ist nun bei Jer die Verknüpfung des Schöpfungsglaubens mit dem Erwählungsglauben Israels; hier wirken sowohl das Deuteronomium als auch Hosea nach. Für die Bundesvorstellung ist der Besitz des Landes konstitutiv; dieser aber «führt zum Glauben an Jahwe als den gegenwärtig für sein Volk sorgenden Schöpfer- und Bundesgott». Der Verlust des Landes, die politische Katastrophe Israels und Judas regten eine Neubesinnung über die Grundlagen der Existenz des Volkes an, die im «Glauben an Jahwe als den Weltschöpfer und Herrn der Weltgeschichte» ausmündete (88). Damit war die «Welt» ins Blickfeld Israels getreten: Gott wurde als Schöpfer und Herr der Welt anerkannt, der in der Geschichte seinen Anspruch geltend machte, ohne aber damit aufzuhören, der Herr seines Volkes zu sein. Wie er die Vergangenheit gestaltet hat, so wird auch die Zukunft durch seinen Willen gelenkt. Wichtig ist die Feststellung, dass der «Weltschöpfungsglaube sich an keiner Stelle verselbständigt: immer hat er dienende Funktion, indem er den Glauben an Jahwe als den Herrn der Weltgeschichte untermauert» (76). Der Schöpferglaube ist der Jahwe-religion «erst über den Erwählungsglauben integriert» worden (62, mit Hinweis auf K. Galling und G. von Rad, die schon im Vorwort 7 erwähnt werden). – Die Verf.in unterscheidet sehr gut zwischen ursprünglichem Bestand des Jeremiabuches und der «Nachgeschichte» (88) oder auch der «nachexilischen Exegese jeremianischer Schöpfungsvorstellungen» (46). Was einmal als «unecht» disqualifiziert worden ist, kann jetzt ernst genommen werden! Dass die Terminologie der Schöpfung auch «die im Schöpfungshandeln wirksamen Ordnungsprinzipien, die wir heutzutage am ehesten als «Naturgesetze» bezeichnen würden», erfasst, erfährt man nebenbei (37). Die Studie von H. Weippert gibt Hoffnung, dass die Forschung dem Jeremiabuch allmählich ebenso gerecht wird wie Jesaja (Wildberger) und Ezechiel (Zimmerli).

Otto Bächli, Suhr

Helen Schüngel-Straumann, *Der Dekalog – Gottes Gebote?* Stuttgarter Bibelstudien 67, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2. A. 1980. 130 S.

H. Schüngel-Straumann verfolgt in ihrer Studie die Fragen nach der Entstehung, dem Inhalt und dem Zusammenhang der atl. Dekaloggebote mit dem Gottesglauben. In dem einleitenden Kap. verweist sie auf die zentrale Stellung des Dekalogs in der kirchlichen Verkündigung, seine Interpretation im NT und seine hervorgehobene Stellung im AT, denn im Unterschied zu den dekalogartigen Zusammenstellungen in Ex 20, 22–23, 33, Dt 27, 15–26 und Lev 18 umfasst der eigentliche Dekalog in Ex 20 und Dt 5 das ganze Gebiet des Sittlichen. Das zweite Kap. behandelt die Überlieferung und den Ursprung der Dekaloge. Die Verf.in arbeitet heraus, dass der Dekalog eine lange Geschichte hinter sich hat und dass die Texte von Ex 20 und Dt 5 mannigfache Zusätze erfahren haben. Sie lehnt es allerdings ab, aus dieser Beobachtung eine Urform des Dekalogs abzuleiten. «Jeder Versuch, einen Urdekalog zu rekonstruieren, ist eine *petitio principii*» (30). Er ist vielmehr «als auswählende Zusammenstellung aus verschiedenen Sonder- oder Kurzreihen anzusehen, wobei aber Neubildungen nicht ausgeschlossen sind» (33). Im dritten Kap. untersucht sie den Aussagegehalt der Einzelgebote unter Heranziehung von Parallelstel-

len. In der Auslegung des Diebstahlverbots in Ex 20,15 bzw. Dt 5,19 unterscheidet sie sich von der seit A. Alts Untersuchung «Das Verbot des Diebstahls im Dekalog» (1949) weithin akzeptierten Annahme, dass sich dieses Verbot auf den Menschiendiebstahl beziehe. Hier soll vielmehr Diebstahl in jeder Form verboten werden, «wobei Menschen diebstahl als der gravierendste Fall eingeschlossen ist» (56). Die Spannung zum letzten Dekaloggebot erklärt sie mit der Herkunft der beiden Verbote aus verschiedenen Reihen. «Nur wer den Dekalog als ursprüngliche Einheit betrachtet, muss diese Doppelung als störend empfinden» (56). (Kritik an der These A. Alts hat jüngst auch H. Klein, Verbot des Menschiendiebstahls im Dekalog? Prüfung einer These Albrecht Alts, VT 26 (1976) 161–169, geübt.)

Im Schlusskapitel geht es um das Verhältnis des Dekalogs zum Gottesglauben. Durch die Voranstellung der Einleitungsformel in Ex 20,2 bzw. Dt 5,6 wird unmissverständlich deutlich gemacht, dass das Halten der Gebote keine Bedingung für Jahwes Gnade ist. Es ist vielmehr umgekehrt: weil Jahwe gnädig ist und sich erbarmt *hat*, kann das Volk die Gebote einsehen und halten. «Alles, was im einzelnen im Dekalog entfaltet ist, ist die Konsequenz aus der Offenbarung

Jahwes als des Gottes Israels...» (101). Das erste Gebot ist deshalb das wichtigste und leitende Gebot, weil es Israel daran erinnert, dass sein Gott *Ausschliesslichkeit* verlangt und *Gerechtigkeit* fordert und dass es nur im Vertrauen auf diesen Gott bestehen kann. Der Dekalog ist die Zusammenfassung dessen, was für den Israeliten als grundlegende Forderung des Glaubens zu gelten hatte. Er strebt eine zeitlose Gültigkeit an, weil er das sittliche Handeln in allen Bereichen des menschlichen Lebens situations- und geschichts-unabhängig machen will. Er ist nicht das Gesetz, sondern als Lebenslehre zu verstehen. Er ist die hermeneutische Regel, die es erlaubt, im konkreten Handeln wenigstens die Grenze sicher zu kennen, hinter der das Zerstörerische und Gottwidrige liegt. «Der Dekalog ist also zu interpretieren als sachliche Aufklärung der vor dem Ganzen verantwortlichen praktischen Vernunft und Bestätigung der menschlichen Autonomie, nicht als Buchstabengesetz himmlischer Herkunft und Diktat eines dem Menschen fremden Willens» (114). – Das Buch schliesst mit einem Abschnitt über «Die bleibende Verbindlichkeit des Dekalogs» von Paul Hubert Schüngel.

Dem Buch ist auch weiterhin ein grosser Leserkreis zu wünschen, denn es bietet aufgrund der sorgfältigen Textanalysen, der klaren und unpolemischen Sprache und der Vielzahl der angesprochenen Probleme eine vorzügliche Einführung in das Werden, den Inhalt und das Wirken des Dekalogs. Im Unterschied zur I. A. 1973 ist das 165 Titel umfassende Literaturverzeichnis um 26 weitere Titel ergänzt worden. – Corrigenda: 107 A. 16: W. H. Schmidt statt H. W. Schmidt; 116: Dekalog statt Dekolog.

Heinz-Dieter Neef, Tübingen

Peter Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*. Aufsätze zur biblischen Theologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. 319 S.

Mit diesem Band legt der Verf. zehn von 1974 bis 1980 in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften bereits veröffentlichte Aufsätze vor, denen er drei bisher unveröffentlichte beifügt. Diese letzteren tragen die Titel: «Die neue Gerechtigkeit in der Jesusverkündigung»; «Jesu Auferweckung und die Gerechtigkeitsanschauung der vorpaulinischen Missionsgemeinden» und: «Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus».

Die Reihenfolge der Aufsätze verrät systematische Absicht, eine biblische Theologie des NTs kommt in Sicht: Drei Aufsätze über Jesus stehen voran: Jesus als Versöhner, der sich den Gedanken der alttestamentlich-jüdischen Existenzstellvertretung zu eigen macht, und in dessen Verkündigung die «neue Gerechtigkeit» begegnet. Der Übergang zur Urgemeinde erfolgt über die Thematisierung der Auferstehung Jesu, wobei das Stichwort «Gerechtigkeit» wieder leitend ist. Sechs Aufsätze zur Theologie des Apostels Paulus bilden den Schwerpunkt des Bandes. Als sachliche Leitbegriffe sind dabei erkennbar: Gerechtigkeit, Sühnopfer, Gesetz, Kreuzestheologie und Christologie. Es folgt noch eine Exegese zu Eph 2,14–18, womit der deuteropaulinische Bereich beschränkt wird. Nach des Verf.s Meinung «fasst sich ein wesentlicher Teil der biblischen Traditionsarbeit zum Thema Friede und Versöhnung» in diesem Text «zusammen» (224). Zwei Aufsätze zur biblischen Wirkungs- und Auslegungsgeschichte über die *Confessio Augustana* und zu A. Schlatter beenden die Sammlung.

Zu den durchgängig präsenten entscheidenden Stichworten bemerkt der Verfasser im Vorwort: «Meiner exegetischen Erfahrung nach gewinnen gerade die zentralen biblischen Traditionen von Jesu Verkündigung und Hoheitsanspruch, von der Auferweckung der Toten, von Sühne und Versöhnung, vom Gesetz und von der Gerechtigkeit bei gesamtbiblischer Betrachtungsweise ein ungeahntes historisches Profil und werden so zur echten theologischen Herausforderung» (5). Natürlich – so ist man versucht zu sagen – ist der Band demzufolge H. Gese gewidmet.

Das, was P. Stuhlmacher unter biblischer Theologie versteht, muss nicht abermals vorgestellt werden. Der Aufsatzband repräsentiert sie in eindrucksvoller Weise. Es ist hier auch nicht der Ort, den Erkenntnisgewinn oder die Problematik dieser Gesamtposition zu erörtern. Ich möchte nur im Blick auf das obige Zitat aus dem Vorwort fragen: Wie etwas «zur echten theologischen Herausforderung» erklärt werden kann, das im ganzen Band an keiner Stelle im Zusammenhang der neuzeitlichen Wahrheitsproblematik reflektiert wird?

Jürgen Becker, Kiel

Michael Welker, *Universität Gottes und Relativität der Welt*. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 1, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1981. 256 S. DM 32.–

M. Welkers Tübinger Habil.schrift, die der Rez. schon während ihrer Entstehung in Diskussionen kennenlernen konnte, ist nützlich und auch mutig. Nützlich ist es wirklich, in deutscher Sprache eine kundige, die Sekundärliteratur gleich mitberücksichtigende Darstellung der Kosmologie und Metaphysik von A. N. Whitehead (35–137) sowie eine Typologie amerikanischer Prozesstheologie mit zuverlässigen Referaten über ihre unterschiedlichen Vertreter (138–202) zu besitzen. Und mutig ist es, ein theologisches Buch ohne direkte Verwendung der uns gängigen Fragen und Denkformen zu schreiben, um die heute wieder allzu leicht ins Ethische abgedrängte Beziehung zwischen Mensch und Natur, oder hier eben umfassender: zwischen Gott, Mensch und Natur, zu untersuchen.

Die darstellenden Teile sind ausgezeichnet belegt und interessant gruppiert. Was lange als Defizit empfunden wurde, dass nämlich die deutschsprachige Theologie die in Amerika so lebendige Diskussion um die Rezeption und theologische Nutzung von Whiteheads Philosophie einfach ignoriert hat, stellt sich vielleicht nachträglich als Vor-

teil dar, weil wir jetzt eine ausgereifte Analyse geboten bekommen, die uns manchen Umweg und das Rätselraten um den eigentlichen Sinn der Prozesstheologie erspart. Vor zehn Jahren noch war auch in den USA der Weg der Prozesstheologie in vielem unklar und wirr. Deutschsprachige Theologen hätten es sich in ihrer Kritik mit einer Gleichsetzung von Prozesstheologie und der klassischen natürlichen Theologie zu leicht machen können (und einige haben das auch getan). W. stellt Whitehead und das Phänomen der von ihm inspirierten Theologien aber in einen viel weiteren Zusammenhang, nicht historisch, sondern durch neue Überprüfung systematischer Probleme. Es geht ja um nichts weniger als die Frage, ob die Sicht der Welt durch personale und perspektivische Kategorien konstituiert und erklärt werden soll, oder ob diese herkömmliche, moderne Theorie – die ihrerseits schon traditionelle Welterklärungstheorien kritisch ersetzt – überboten werden kann. Wenn Whitehead wirklich eine die alte Physik sowie den Personalismus und Existentialismus übergreifende Theorie entwickelt hat, dann wäre auch der Unterschied zwischen physio-morphen und socio-morphen Denkweisen überhöht. Wenn das der Fall wäre, so könnte die Theologie unmöglich an dieser Welterklärungstheorie vorbeigehen. W. meint, dass Whitehead dies wirklich bietet. Damit entfielen auch die Berechtigung zur ungunstigen (augustinischen) Konzentration der Theologie auf «die Seele und Gott», d. h. auf personale und interpersonale Beziehungen, die man nur in socio-morpher Sprache ausdrücken kann, die dann aber die gesamte «unbelebte Natur» aus der Theologie ausklammern muss bzw. einfach in die Ethik verlegt (Ökologie aus Rücksicht auf unsere Enkel und Urenkel und dgl.). Freilich bleibt W.s Darstellung kritisch, wenn er auch gelegentlich Whiteheads mächtige Figur mit Hegel und seinem Einfluss vergleicht. Die Probleme einer weitgehend unkritischen Whitehead-Rezeption sind W. ja auch in der amerikanischen Prozesstheologie ad oculos demonstriert worden. Die Spannung zwischen einem vorsichtig interpretierten Whitehead und der kritisch betrachteten Prozesstheologie macht u. a. den Reiz dieses Buches aus.

Es entspricht W.s Konzentration auf metaphysische und theologische Grundfragen, dass sein Referat sowie auch seine eigene These (203 ff.) die von John B. Cobb neuerdings so stark in den Vordergrund gerückten ethischen und ökologischen Themen ausklammert. Damit sind wichtige Weichen gestellt, weil die Gefahr ja mit Händen zu greifen ist, die Prozesstheologie auf modische Umweltängste und -programme zu spezialisieren – gewiss nicht ohne Mitschuld von J. Cobb. Nein, W. schreibt ein Buch über die Frage, wie Gott und Welt, Welt und Gott, zusammengehören. Am deutlichsten wird das in seinem eigenen Konzept, den Kap. IV («Unser Vater im Himmel!») und V («Dein Name werde geheiligt!»). Freilich bestreitet er damit in keiner Weise die Wichtigkeit möglicher ökologischer Konsequenzen.

Whiteheads Impuls für die Theologie liegt nur sekundär in der Überhöhung der Polarität von sozialer und physischer Wirklichkeit, primär ist seine für ihn notwendige Schlussfolgerung, Gott als das Prinzip der Ermöglichung des Konkretwerdens eines jeden Seienden zu denken. Diese Prozessphilosophie mündet also in einer «Gotteslehre», die kognitiv und real den Prozess der wirklichen Ereignisse im Übergang von ihrer subjektiven Unmittelbarkeit zu ihrer objektiven Einwirkung auf andere Prozesse und Ereignisse erklärt. Dieser Gott, der nicht zwingen, sondern eher locken, nicht verursachen, sondern eher einladen will, ist seinerseits in den Prozess der Ereignisse derart verwickelt, dass er nicht nur mitleiden kann, vielmehr hat er auch Anteil am «enjoyment» der verschiedenen Entitäten im universalen Prozess. In theologische Sprache übersetzt heisst das: die alte Lehre von der Apathie Gottes gilt es zu verwerfen, er selbst hat Affekte, man kann zu

ihm beten, er ist Teil vom Leiden und Geniessen seiner Geschöpfe. Das ist ja eine bekannte Grundthese Whiteheads und der ihm folgenden Theologen. Es fragt sich nur, ob es wirklich Whiteheads bedurfte, um diese Einsichten zu gewinnen. Hat nicht gerade atl. Exegese der letzten Jahrzehnte, auch neue Arbeiten zur Christologie und Trinitätslehre, eben dies betont? W. macht sich seine Kritik nicht leicht. Er stellt nicht ähnliche Ergebnisse anderer Autoren gegen die Prozessdenker, etwa um ihnen die Originalität abzusprechen, vielmehr nimmt er sie ausschliesslich bei ihren eigenen Voraussetzungen und konfrontiert dann die Resultate mit seinen eigenen Überzeugungen – oder seiner Sicht der biblischen Texte, oder seinem Credo, oder einer für richtig und biblisch gehaltenen theologischen Gesamtsicht? Hier liegen auch die Probleme des Buches. Methodisch ist es gewiss richtig gewesen, die Prozessdenker – die Philosophen Whitehead und Hartshorne (letzterer kommt zu kurz) und die ihnen folgenden Theologen – nicht einfach geistesgeschichtlich zu orten und damit zu relativieren. Aber es wird nicht völlig klar, mit welchen Masstäben gemessen nun doch Verdikte ausgesprochen werden. Schon in der Einleitung wird angekündigt, ein theologischer Urfehler sei die «Verwechslung von Gott und Himmel» (4), den auch Whitehead massiv begangen habe. Und hier ruht auch das wesentliche Anliegen des Buches, nämlich die Bestimmung der «Welt» als «Himmel und Erde» zu verstehen und die Rede von «Gott im Himmel» zu rehabilitieren, «mit dem gegenwärtigen Wirklichkeitsbewusstsein versöhnen und in die christliche Verkündigung zurückholen» zu können (5).

W. Pannenberg hat (Ev Komm 7/82, 398) W.s These von Whiteheads «Verwechslung von Gott und Himmel» (130–37) einen «Kunstgriff» genannt, der Whitehead nicht gerecht würde. Für ihn sei der «Himmel» nicht nur «Bereich» der idealen Formen, vielmehr hinge seine ganze Kosmologie daran, dass Gott – und eben nicht der Himmel – den Geschöpfen ihre Selbstverwirklichung ermöglicht. Die Verneinung dieser Einsicht bedeute einen Verzicht auf die Analyse der Beziehung zwischen Kosmologie und Gotteslehre oder führe zu einer «Vergottung» des Himmels. Die Schwierigkeit liegt weniger an W. als an Whiteheads inkonsistenter Begrifflichkeit, möchte man Pannenberg entgegenhalten. Whiteheads Unterscheidung von Gottes Urnatur (primordial nature) und Folgenatur (consequent nature) – parallel zur platonischen Ideenwelt einerseits und der biblischen Rede von Gottes Zuwendung andererseits, möchte man sagen – bringt das Problem mit sich, dass er seine feste Absicht, Gott als «Einzelwesen» zu denken, nur verwirklichen kann um den Preis der Aufgabe seines Prinzips, Einzelwesen und Ereignis gerade nicht voneinander zu trennen. In seiner Urnatur ist aber Gott gerade kein «Ereignis». In einem formallogischen Test zwingt W. (134f.) Whitehead zu Konsequenzen, die er selbst so nicht ausgesprochen hat: soll «das» (Gott?), was als Prinzip der Konkretwerdung alles Seienden, «das den Reichtum der Möglichkeiten in grösster Extension bringt», als wirkliches Ereignis gedacht werden (und das muss es, soll es mit anderen in Prozess-Relation stehen), dann ist das – strikt gesprochen – nicht Whiteheads «Gott» und auch nicht das «Himmelreich», sondern eben (in Whiteheads Sprache) der «Himmel». Dadurch ist die Unterscheidung von der Welt gewährleistet, wiewohl im Wechselverhältnis von Himmel und Welt auch der «Himmel», ebensowenig wie «Gott», ewig ist. Die Nichtigkeit von Whiteheads Gott ist schon früher beobachtet worden, W.s neue These ist auf die innere Logik der Verlagerung der notwendigen Eigenschaften Gottes auf den «Himmel» abgestellt. Der Verdacht Pannenburgs, ein möglicher Ausweg aus dem von Whitehead geschaffenen Dilemma sei die «Vergottung des Himmels», würde so Whitehead und nicht W. treffen.

Trotzdem liegt hier ein verborgenes Problem. W. kann ungeniert in bezug auf Whiteheads Aussagen fragen, ob dies oder jenes «theologisch haltbar» sei. Woher nimmt er die Kriterien? Man findet sie in seinen eigenen theologischen Kapiteln (IV und V) jeweils im Zusammenhang exegetischer Rückfragen und der Berufung auf einen zwar von ihm so nicht genannten Konsens neuerer evangelischer Theologen, unter denen K. Barth und W.s Lehrer J. Moltmann eine hervorgehobene Stellung einnehmen. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, man fragt sich am Schluss des Buches nur, inwieweit nun der grossangelegte Theorieentwurf Whiteheads und seine theologische Applikation bei den Prozesstheologen wirklich zu einer neuen Sicht der Verbindung von Kosmologie und Gotteslehre geführt hat. Müssen wir uns doch wieder auf socio-morphe Rede beschränken und die physische Natur weiterhin ausklammern? Zwar gehören «Himmel und Erde» als eine Welt zusammen, zwar ist Gott «im Himmel», aber er ist da eigentlich im Fremden, wenn auch aus liebevoller Zuwendung und Barmherzigkeit. Man muss W.s weitere Arbeiten zum Thema Barmherzigkeit und Gerechtigkeit abwarten, um die Vermutung, auch er reduziere Kosmologie (und «physio-morphes») Reden generell) auf klassisch protestantische Rechtfertigungslehre (z. B. 226) und erlaube überhaupt als theologisch haltbar nur direkt christologische Argumente (z. B. 218), die dann etwa Juden vom theologischen Dialog auslassen müssten. Freilich versucht W. sein Äusserstes, trotz seiner völligen Abweichung von Whiteheads Gottesbegriff, an jeder Stelle seiner beiden Schlusskapitel, die ein neues Unterthema aufnimmt, nach Impulsen und der möglichen «Aufnahme von Einsichten» des Prozessdenkens zu suchen. Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, sein theologisches Gerüst sei im wesentlichen schon erstellt gewesen, bevor er die Impulse des Prozessdenkens damit konfrontierte und an ihm mass. Vielleicht ist das auch richtig und realistisch. Die Theologie bliebe dann freilich der Richter der philosophischen Welttheorien und Gotteserklärungen. Im Hinblick auf die Prozesstheologie käme es dann auch bei uns zu der für Amerika typischen Spaltung in der Theologenschaft in Prozessdenker, die den anderen mangelnde Weltbezogenheit vorwerfen, und Vertretern klassischer Theologie, die den Prozesstheologen eine letzte Orientierung an Philosophie vorhalten. In Welkers Buch ist diese Spannung noch durchgehalten, wenn auch klassische, protestantische Theologie über Whitehead siegt. Es ist sehr zu hoffen, dass dieses kluge Buch zu einer breiten Diskussion über Prozessdenken unter den deutschsprachigen Theologen führen wird.

Dietrich Ritschl, Reigoldswil

Jan Lambrecht (Hg.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 53, Gembloux, Éditions J. Duculot, und Leuven, University Press, 1980. 458 S., FB 1400.–.

Vom 28. bis 30. August 1979 fand in den Räumen des Papst-Hadrian-Kollegs und des Maria-Theresia-Kollegs im belgischen Löwen (Leuven, Louvain) das 30. «Colloquium Biblicum Lovaniense» statt. Der Kongress, gefördert sowohl von der *Katholieke Universiteit te Leuven* als auch von der *Université Catholique de Louvain*, stand unter der Leitung des Löwener Neutestamentlers Jan Lambrecht S.J.; das Generalthema lautete: «Das Buch der Offenbarung und die Apokalyptik im Neuen Testament». An drei Tagen wurden vor dem interkonfessionellen und internationalen Teilnehmerkreis von 125 Neutestamentlern 19 grosse Referate gehalten, ferner Seminare durchgeführt und Arbeitspapiere diskutiert.

Der vorliegende Sammelband, von Jan Lambrecht herausgegeben und vorbildlich betreut, veröffentlicht den Ertrag des Löwener Apokalypse-Kongresses. Insgesamt werden, nach einer grundsätzlichen Einführung des Hg.s, 28 Abhandlungen unterschiedlichen Umfangs publiziert, und zwar in den Sprachen der mündlichen Vorträge: Englisch, Französisch und Deutsch. L.s kurzes Vorwort (Avant-propos 5) ist französisch, seine Einführung (*The Book of Revelation and Apocalyptic in the New Testament*, 11–18) englisch geschrieben.

Ein erster, grösserer Teil des Buches behandelt *L'Apocalypse johannique* (19–301); er enthält 18 Untersuchungen. U. Vanni gibt seinen Forschungsbericht zur Exegese der Apk. P.-M. Bogaert vergleicht die Apokalypsen des Baruch, des Esra und des Johannes, und Y. Janssens berichtet über Apokalypsen aus Nag Hammadi. Der Herausgeber unternimmt den Versuch einer Gliederung von Apk 4, 1–22, 5. E. Schüssler Fiorenza (*Apokalypsis and Propheteia*) stellt die Apk in den Kontext frühchristlicher Prophetie. Nach Form und Botschaft fragt L. Hartman, indem er Anfang und Schluss der Apk (1–3 und 22, 6 ff.) linguistisch analysiert und gliedernde «Teiltex-te» (partial texts) entdeckt. Textkritische Probleme der Apk erörtert J. Delobel. G. Mussies untersucht das Griechisch der Apk; die Reihenfolge der Endereignisse in der Apk und bei Ez vergleicht J. Lust. A. Yarbro Collins bietet eine formgeschichtliche Analyse von Apk 18 und findet zahlreiche Elemente eines Klageliedes, aber auch solche eines Spott- und Rache-gesangs. Mit Tradition und Reaktion von Apk 21, 9–22, 5 befasst sich M. Wilcox. A. P. van Schaik behandelt den ἄλλος ἄγγελος von Apk 14, 6. 8. 9. 15. 17. 18, während J. Coppens eine Miszelle über Apk 14, 14 beisteuert. P. Prigent untersucht Zeit und Reich in der Apk, und T. Holtz befragt die Apk nach ihren Aussagen über Gott. Dem Gebrauch von ὀχριστός in der Apk geht M. de Jonge nach; B. Dehandschutter fragt nach der Bedeutung von μαρτυρεῖν, μαρτυρία und μάρτυς in der Apk. Schliesslich beleuchtet O. Böcher das Verhältnis zwischen Apokalypse und Evangelium des Johannes aufgrund einer ausführlichen Zusammenstellung der Parallelen (Christologie, Pneumatologie, Angelologie, Satanologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Sakramente, Formales).

Der zweite Teil des Sammelbandes (303–429) ist überschrieben *L'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*; hier sind 10 Beiträge vereinigt, die sich mit Problemen apokalyptischer Texte des NTs ausserhalb der Apk beschäftigen. Ntl. Aussagen über die Wiederherstellung der zwölf Stämme Israels untersucht A. S. Geysler; «Die Rolle Israels im apokalyptischen Denken des Paulus» behandelt M. Rese. G. Mayeda gibt einen Überblick über Apokalyptisches im Röm. Tradition, Redaktion und Ermahnung in I Thess 4, 13–5, 11 analysiert R. F. Collins, und J. Coppens führt die Diskussion über κατέχον/κατέχων (II Thess 2, 6 f.) weiter. T. Korteweg entdeckt, ausgehend von Joh 7, 34, apokalyptische Strukturen in der johanneischen Theologie. Seine neuesten Erkenntnisse über Mk 13 stellt R. Pesch vor, während F. Neiryneck zu Peschs Analyse von Mk 13, publiziert in dessen Markuskommentar (Herders Theol. Komm. II/2, 1977, 264–318), kritisch Stellung nimmt; auf einen «Nachtrag» Peschs reagiert Neiryneck – nach Austausch der Manuskripte – mit einer ausführlichen *Réponse au Nachtrag*. E. Lövestam äussert sich zur Eschatologie von Mk 13, 30 parr. Mk 14, 62 bildet den Ausgangspunkt einer Untersuchung von G. R. Beasley-Murray über Jesus und die Apokalyp-tik.

Ein Abkürzungsverzeichnis (431), ein Register der zitierten Autoren (433–439) und ein Stellenregister (440–458), letzteres angefertigt von J. Gillman und F. Morgan, be-schliessen den Band.

Der Materialreichtum der vorliegenden Aufsatzsammlung ist immens; er macht dieses Werk auf Jahre hinaus zu einem Handbuch der Apokalypseforschung. Über das Autorenregister und die Fussnoten der Einzelbeiträge kann faktisch die gesamte neuere Sekundärliteratur erschlossen werden; ein 17 Spalten umfassendes Register der behandelten Apokalypsebelege (449–454) macht deutlich, dass zu fast jedem Vers der Apk mehrfach Stellung genommen wird.

Für eine kritische Auseinandersetzung mit den Einzelautoren ist hier nicht der Ort. Die künftige Apokalypse- und Apokalyptikforschung wird nicht nur auf den umfangreichen Abhandlungen von P.-M. Bogaert, J. Lambrecht, E. Schüssler Fiorenza, L. Hartman, A. Yarbro Collins, T. Holtz und R. F. Collins oder auf der Diskussion von P. Pesch und F. Neiryck über Mk 13 aufbauen, sondern auch auf den wichtigen Einsichten und Anregungen so kurzer Beiträge wie derjenigen von J. Lust, J. Coppens, A. S. Geysler oder T. Korteweg. Besonders hervorgehoben sei immerhin der vorzügliche, durch Ausgewogenheit des Urteils ausgezeichnete Forschungsbericht von U. Vanni (*L'Apocalypse johannique – État de la question*, 21–46).

Otto Böcher, Mainz

Johannes Glötzner (Hg.), *Kritische Stichwörter zum Religionsunterricht*, Kritische Stichwörter 12, München, Wilhelm Fink, 1981. 342 S., DM 28.–.

Das Buch bietet eine Reihe von Artikeln in alphabetischer Anordnung über verschiedene Aspekte des schulischen Religionsunterrichts in der BRD. Die einen befassen sich mit (teilweise nur rudimentär verwirklichten) Alternativen: altkatholischer, freireligiöser, jüdischer, islamischer Religionsunterricht, Ethik-Unterricht, atheistische Erziehung u. a. Die übrigen Beiträge stammen alle von Autoren, die in irgendeiner Hinsicht mit dem «status quo» nicht zufrieden sind: Sie polemisieren gegen den dogmatisch-indoktrinierenden Religionsunterricht, kritisieren die rechtlich überholten Bestimmungen des GG 7, 3 (der Religionsunterricht ist das einzige Schulfach der BRD, das verfassungsrechtlich abgesichert ist), bekämpfen den zu grossen Einfluss der Kirchen und ihre antiemanzipatorischen Tendenzen in diesem Fach. Sie sind mit dem Zurück zum Bibel-Unterricht nicht einverstanden und auch nicht mit der weit verbreiteten Legitimation des Faches mit Hilfe eines zu allgemein definierten Religionsbegriffs. Ein für das Buch typisches Zitat: «Die Kirchen berufen sich immer wieder auf das Evangelium, auf Jesus. Man stelle sich Jesus einmal als verbeamteten katholischen Religionslehrer in Bayern vor, versehen mit einer von Bischof Graber ausgestellten «missio canonica», überwacht von Kardinal Ratzinger und Kultusminister Maier!»

Walter Neidhart, Basel