

Jesus freilich selbst der geschichtlichen Vermittlung zur ‚Gleichzeitigkeit‘ mit ihm, was statt eines historisch-wissenschaftlichen ein *geschichtlich-daseinsmäßiges* Verhältnis zur Geschichte verlangt, in welchem diese „als unser eigenes Geschick“ (68) bewußt wird. Gerade ein solch daseinsmäßiges Geschichtsverhältnis müßte jedoch für das heutige, vom Historismus geprägte Bewußtsein ausführlicher erläutert werden, weshalb diesem letzten Schritt nicht dieselbe Klarheit und Überzeugungskraft eignet, die den übrigen Gedankengang W.s aufs neue auszeichnet. K. W. HÄLBIG

WELTE, BERNHARD, *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 280 S.

Der 3. Aufsatzband W.s vereinigt 18 Arbeiten – darunter vier Ersterscheinungen – aus den Jahren 1975 bis 1981 (von einem „Versuch über bildende Kunst“ fehlt die Quellenangabe – vgl. 280), die nach fünf thematischen Schwerpunkten geordnet sind. „Gemeinsamer Bezugspunkt aller Abhandlungen und Versuche ... ist die Sache der christlichen Theologie“ (5). Dieser versucht W. dadurch zu dienen, daß er angesichts des *Totalitätsanspruchs* einer durch Technik und Wissenschaft konstruierten und verwalteten sekundären Welt ‚hypothetischer Zivilisation‘ (R. Spaemann) den Zugang zur Erfahrung einer ursprünglich gewachsenen primären Welt auf phänomenologische Weise erschließt. – In einem 1. Teil wird deshalb nicht nur der phänomenale Charakter des ‚Gedankens‘ (11–24) und des ‚Nichts‘ (43–50) bedacht, sondern es wird auch gegenüber einem am Substanzbegriff orientierten Denken der durch Husserls „antikopernikanische Wende“ (40) heraufgeführten Denkbewegung der Phänomenologie entschieden der Vorzug eingeräumt: „Denn Phänomene sind primäre Gegebenheiten, die sich nicht auf erklärende Voraussetzungen zurückführen lassen. Und dies a fortiori im Bereich der religiösen Phänomene“ (42). Dabei ist, wie in einem 2. Teil aufgewiesen wird, das religiöse Phänomen par excellence der Mensch selbst, insofern er sich in seiner Welt ‚personal‘ entfaltet (53–71), als ‚Hoffnung und Angst‘ sein Dasein vollzieht (72–95), dieses in den verschiedenen Weisen des ‚Spiels‘ symbolisiert (96–108) und im ‚Leid‘ nach endgültiger ‚Heilung‘ sucht (121–131). Zwei Essays über Werke der Kunst, nämlich über den Mosaikboden einer Synagoge in der Nähe von Jericho (109–111) und über Karl Krolows Gedicht ‚Der Fluß‘ (112–120), machen in diesem Zusammenhang deutlich, daß es bisweilen dem Künstler gelingt, die in ihrer ursprünglichen Erscheinung verstellte Natur für einen Augenblick neu in ihrem geheimnisvoll-göttlichen Glanz aufleuchten zu lassen. In einem 3. Teil „Zur Zeitanalyse unter theologischen Gesichtspunkten“ wird der heutige Zustand der Theologie aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung der letzten 150 Jahre am Beispiel der Freiburger Theologischen Fakultät dargestellt (135–157) sowie auf dem Hintergrund des heutigen Wissenschaftsbetriebs die Idee einer universalen Bildung aus christlichem Geist neu entworfen (192–208). ‚Bildung‘ wird danach verstanden als schöpferische Integration der vielfältigen Wissensbereiche zu einem uni-versalen Kosmos nach Maßgabe eines ursprünglichen Wertbewußtseins, so daß der Gebildete wieder das wird, „was er als Kind im ersten genialen Entwurf seines Lebens schon einmal war“ (207). Auf die Kindheit des Menschen als „Reservat integraler Sinneserfahrung“ (190) vertraut W. auch da, wo er deren Verlust „als Quelle des Verlustes der religiösen Dimension“ analysiert (176–191), während „Nietzsches Idee vom Übermenschen“ (158–175) erstanlicherweise weder von dessen fünf Bildungsvorträgen Anfang der 70er Jahre noch von dem Symbol des spielenden Kindes aus der 1. Rede des ‚Zarathustra‘ her gedeutet wird, sondern vom neuzeitlichen Autonomiegedanken und dessen ‚Zweideutigkeit‘ her verständlich werden soll, was Nietzsches Intention freilich gerade verfehlen dürfte. In einem 4. Teil wendet sich W. dem „geschichtlichen Schicksal des christlichen Glaubens“ zu, indem er einerseits den Zusammenhang von „Sprache, Wahrheit und Geschichte“ reflektiert (211–232), andererseits darlegt, in welchem Sinn die in Gang gekommene ‚Enthellenisierung‘ des Christentums fortgeführt werden kann und muß (233–248). Ein 5. Teil schließlich rückt „christliche Grundphänomene“ wie das ‚Gebet‘ in seinem Bezug zum kosmischen Rhythmus ursprünglicher Zeitlichkeit (251–259), die ‚Heiligenverehrung‘ in ihrer durch die histo-

rische Forschung gewandelten Gestalt (260–271) und die ‚Marienverehrung‘ in ihrer religionsgeschichtlichen Verwurzelung (272–279) in ein solches Licht, daß sie sich als ‚primäre Gegebenheiten‘ neu zeigen können. – W. hat dem vorliegenden Band den Titel „Zwischen Zeit und Ewigkeit“ gegeben und damit je ein Element aus seinen beiden vorausgegangenen Aufsatzsammlungen „Auf der Spur des Ewigen“ und „Zeit und Geheimnis“ (vgl. ThPh 51 [1976] 458 f.) miteinander verknüpft. Der Titel mag deshalb „einen Abschluß anzeigen“ (5), und zwar – wie Rez. hinzufügen darf – einen wahrhaft krönenden Abschluß, weil darin der Gedankengang immer wieder zu jenem Ursprung zurückfindet, der abschließt, indem er den Blick für das Ganze eröffnet. – (Störende Druckfehler: S. 128, Z. 5: „Mauer“ statt „Maurer“; S. 176, Z. 14: „um“ statt „zum“; außerdem falsche Zeichensetzungen: S. 27, Z. 7; S. 28, Z. 14; S. 33, Z. 28. S. 60, n. 8 wird der Titel von J. Habermas doppelt angegeben). K. W. HÄLBIG

OFFENBARUNG ALS HEILSERFAHRUNG IM CHRISTENTUM, HINDUISMUS UND BUDDHISMUS. Hrsg. von *Walter Strolz* und *Shizuteru Ueda* (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene 8). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 235 S.

Die Beiträge dieses Buches gehen nach den Worten der Hrsg. (7) zurück auf das im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf stattgefundene Religionsgespräch vom 9. bis 12. September 1981. Es handelt sich dabei um eine „interreligiöse Begegnung“, die sich die und der Frage nach der „Offenbarung als Heilserfahrung“ stellte. Anders als das Wiener wissenschaftliche Symposium vom 25. bis 28. Februar 1981, das unter der Thematik „Epiphanie des Heils. Zur Korrelation von Transzendenzerfahrung und Heilserfahrung in indischer und abendländischer Theologie“ stand (mit bewußt sachbezogenem und auf hohem fachlichem Niveau), hatte diese „interreligiöse Begegnung“ eine andere Zielsetzung. So geben bereits zu Beginn die theologischen Beiträge den Ton an. Programmatisch und richtungsgebend für ein „partnerschaftliches Gespräch“ der christlichen Theologie „mit den großen Religionen Asiens“ (7) sind wiederum die fundamentaltheologischen Ausführungen von *H. Waldenfels*: „Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Sinne des spezifisch Christlichen“ (13–32). Drei „schwerwiegende Rückfragen“ (17) erhebt W. gegen die „Konzentration des Offenbarungsverständnisses“, die er an drei Beispielen neuzeitlich-christlicher Theologie (R.-M. Garrigou-Lagrange; K. Barth und P. Eicher) aufzeigt und welche sich darin verdichtet, daß „Offenbarung“ zur grundlegenden und abgrenzenden Kategorie christlichen Glaubens und seiner Theologie geworden“ (13) und auf dieses neuzeitlich, bloß-theologische und begründend-unterscheidende Verständnis eingengt worden ist. Mit den gestellten Fragen und einem eigenen Antwortversuch darauf will W. „zugleich Türen wieder öffnen, die sich unter dem Eindruck eines zugespitzten Offenbarungsverständnisses in gefährlicher Weise zu schließen drohen, zumal sie auf ihre Weise die Frage nach dem Absolutheitsanspruch des Christentums ins Spiel bringen“ (17). Der II. Beitrag von *P. Hünermann* behandelt „Die geschichtskritische und kreative Bedeutung des christlichen Kultus“ (33–54). H. weist in seinen Ausführungen zu den „Phasen christlichen Kultus“ (40 ff.) nach, daß von Anfang an der „christliche Kult ... eine unerhörte kritische und kreative Potenz“ (41) zeigt, die „in den ersten drei Jahrhunderten zu einer wahrhaften Kulturrevolution“ führte. Die einzelnen Etappen „in der Ausbildung des christlichen Kultus“ bis heute „zeigen deutlich eine Geschichte von Gestalten der Freiheit, die vermittelt ist durch den Prozeß christlichen Kultes selbst: eine Geschichte, in der die Selbstmitteilung Gottes zu je tieferem Verständnis des gläubigen Selbstseins der Menschen führt“ (52). Seinen Beitrag (III.) „Christlicher Schöpfungsglaube als Heilserfahrung“ will *J. Schmid* als „These“ verstanden wissen (55–74). Im „Zusammenhang von Glaube und Erfahrung“ sind „Schöpfung und Heil ... aufeinander unbedingt verwiesen“; darin ist die „gesuchte Vermittlung“ zu finden. Diese wird dann in den Ausführungen zum „Schöpfungsglauben im Alten Testament“ und über die „Heilserfahrung im Neuen Testament“ veranschaulicht.

„Hinduistische und buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeitoffnung“ untersucht *H. Bürkle* (IV: 75–96). Neben dem, was sich christliche Theolo-