

nicht von „einem Teil“ des Gehirns und „einer religiösen Erfahrung“ sprechen kann.

Auch wenn die Religion nicht seitens der Neurowissenschaften erklärt werden kann, lässt sich in wenigen Worten sagen, dass Gollers Buch die üblichen Konzeptionen von Gehirn und Wirklichkeit nicht unberührt lässt. Die Fragen, die hier gestellt werden, sind eng verknüpft mit den Grundfragen von Wahrnehmung, Erfahrung und Gehirnfunktion im Allgemeinen. Deutlich wird das vor allem daran, dass, obwohl das Gehirn untrennbar mit der religiösen Erfahrung verbunden ist, die religiöse Praxis das Gehirn eher formt und prägt als umgekehrt.

Es wäre mir lieb gewesen, in der Diskussion über die Kopplung zwischen Nahtoderfahrungen und dem Nachtödlichen im vierten Teil ein klares Nein gesehen zu haben. Goller hat sich da m. E. ein Türchen offenstehen lassen, das besser fest geschlossen sein sollte. Dies nimmt natürlich nichts von der Kompetenz seiner Aufarbeitung des Materials zu Nahtoderfahrungen.

Es ist klar, dass das Buch seine Zielsetzung kompetent und klar ausführt. Am Ende ist man überzeugt, dass die Neurowissenschaften nicht nur die Religion noch nicht erklärt haben, sondern dass sie nach wie vor wesentliche konzeptuelle Probleme in diesem Bereich zu überwinden haben – Probleme, die, wie viele Neurowissenschaftler selbst zugeben, ihre disziplinären Grenzen übersteigen. Trotzdem ist es in vielen Forschungslinien üblich, den Ursprung der Religion bestimmten Eigenschaften und Sachverhalten des Gehirns zuschreiben zu wollen, obwohl sie eigentlich nur an ganzen Personen festgemacht werden können. Hier zeigt Gollers Buch deutlich, dass manchen dieser Diskussionen ein Missverständnis von Religion, wenn auch nicht von religiösen Personen, zugrunde liegt. Missverständnisse dieser Art liegen freilich nicht nur bei der neurowissenschaftlichen Einstellung zu Religion vor, sondern betreffen teilweise auch die theoretischen Grundeinstellungen der Neurowissenschaften überhaupt. Gollers Buch ist am stärksten in der Analyse der vielfachen Überschneidungen zwischen Gehirn und Mensch – obgleich mir dort eine kurze Skizze einer konstruktiv-theologischen Rückbindung an das Menschenbild, das neurowissenschaftliche Programme und Experimente häufig voraussetzten, fehlte. Eben solch einem konstruktiven Versuch hat Goller mit diesem Buch jedoch erfolgreich den Weg geebnet.

Lüneburg

David Andrew Gilland

♦ Pieper, Josef: Überlieferung. Begriff und Anspruch (topos taschenbücher 889). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (91) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0889-0.

Die vorliegende Veröffentlichung gehört zur Reihe der Josef-Pieper-Neuausgaben bei Topos, die inzwischen bereits acht Titel umfasst. Inhaltlich schließt der schmale Band aber eher an Piepers aktuell in der Reihe „Neue Kriterien“ bei Johannes aufgelegten Traktat „Über den Glauben“ an, der vor einigen Jahren an dieser Stelle (ThPQ 160 [2012], 207 f.) besprochen wurde. Auch hier handelt es sich um die dezidiert philosophische Interpretation eines Begriffs von entscheidender theologischer Bedeutung.

Pieper zeigt, dass Tradition die auf Autoritätsargumente gestützten Überlieferung einer Wahrheitsaussage über das Heilige bedeutet (17 ff.) und das Fortleben des Mythos im philosophischen Dialog diesen nicht der Kritik ausliefert, sondern den Dialog selbst sowohl öffnet als auch schließt, indem er ihm Grund und Autorität liefert, die er sich selbst nicht sein kann. Die Überlieferung stellt sich also zunächst einmal als „Bauform“ des Glaubens dar und wäre wie dieser ein Proprium der Theologie. Sie dient aber gleichermaßen als Schlüsselement, um beide Formen des Denkens aufeinander zu öffnen – denn in der philosophischen Deutung des Mythos erscheint der Logos und rechtfertigt diesen und sich selbst im Modus der Tradition (vgl. 67). Weder Offenbarung und Tradition lassen sich voneinander scheiden, noch Wissenschaft und Religion – sie müssen ihre Wurzeln im selben Beet haben, wenn sie von derselben Welt sprechen sollen.

Piepers religiöse Zielrichtung wird deutlich, wenn man die Weiterführung dieses Gedankens als Skizze einer politischen Auslegung betrachtet (vgl. 55 ff., 67, 81 f.): Gerade die Einheit der Menschheit habe „ihre Wurzel in nichts anderem hat als in der Gemeinsamkeit von Tradition im strengen Sinn, das heißt in der gemeinsamen Teilhabe an der auf die Rede Gottes zurückgehenden heiligen Überlieferung.“ (82)

Man kann Christentum nur so denken, ohne in Offenbarungspositivismus oder dialektische Theologie zu verfallen, und auch nur so ist jegliche Form politischer Theologie daran anschlussfähig. Der offenbarte Logos hebt den Logos der Tradition auf und bedingt die Erkenntnis, dass dieser (spermatikos) in

ihr immer schon gewirkt hat, besonders in der *Philosophia perennis*, zu deren Aneignung unter modernen Bedingungen mit Pieper Wege gewiesen sind. Denn obwohl das kleine Werk bereits 1970 erstmalig erschienen ist, kommt dem gebotenen Gedankengang angesichts des aktuellen tiefgehenden gesellschaftlichen Traditionsabbruchs zumindest die Funktion zu, diesen kaum problematisierten Umstand in seinen Konsequenzen bewusst zu machen. Kultur und Religion sind nach Pieper nur in einer Tradition zu haben (die er scharf vom Progressismus, aber auch vom Traditionalismus abgrenzt, 61 f.). Wie sein gesamtes Werk ist auch dieser Band anschaulich, eher zu knapp als zu ausführlich gehalten und stellt einen nachzudenkenden Weg vor, den Glauben unter philosophischem Rückgriff in der Welt wirksam werden zu lassen.

Linz

Josef Kern

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Wrogemann, Henning: *Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz* (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft 3). Gütersloher Verlags-haus, Gütersloh 2015. (480, 8 Farbtafeln) Pb. Euro 39,99 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 49,50. ISBN 978-3-579-08143-4.

Nach *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik* (vgl. ThPQ 161 [2013], 217–218) und *Missionstheologien der Gegenwart* (vgl. ThPQ 162 [2014], 331–333) hat Henning Wrogemann den dritten Band seines „Lehrbuchs Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft“ vorgelegt. Grundanliegen dieses Buches ist es, nach Jahrzehnten einer vielfältigen religionstheologischen Debatte eine alternative „Theorie Interreligiöser Beziehungen“ sowie – darauf aufbauend – einer „Theologie Interreligiöser Beziehungen“ (18) vorzulegen. Die Kritik an einer Form der Religionstheologie, die sehr stark den Denkformen und kulturellen Plausibilitäten der westlichen Gesellschaft verpflichtet ist, zieht sich als roter Faden durch die fünf Hauptteile dieses Buches, das zweifellos einen Umbruch in der Debatte über die theologische Begründung interreligiöser Dialoge markiert.

Nach der *Einleitung* (17–68), in der signifikante „Wahrnehmungsverengungen“ (39) diag-

nostiziert werden, stellt der Verfasser im *ersten Teil* (69–142) neuere Entwürfe christlicher Religionstheologien dar. Deutlich kritisiert er die Ansätze eines religionstheologischen Pluralismus, die seit den 1980er-Jahren im deutschen Sprachraum rezipiert wurden, aber – so die Kritik des Verfassers – die Differenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen nicht wirklich ernst nehmen: „Ein Pluralismus, der seinen Namen wirklich verdient, wäre ein Pluralismus, der die Andersheit des Anderen wirklich stehen lassen kann“ (100). Dieser Kritik entspricht eine Unterscheidung zwischen zwei Möglichkeiten einer „Selbst-Distanzierung“, die für die weitere Argumentation maßgeblich wird: „Eine *hyper-religiöse Selbstrelativierung*, die sich außerhalb der Letztgültigkeit von Religionstraditionen stellt und religionsphilosophisch eine letzte Wirklichkeit annimmt, und eine *intra-religiöse Selbstrelativierung*, die im eigenen Letztbegründungsanspruch gerade das Potential erblickt, das menschlich-allzumenschliche Bestreben zu durchkreuzen, andere Menschen und ihre Religionstraditionen abzuwerten oder gar zu verurteilen“ (140).

Im *zweiten Teil* (143–209) geht der Verfasser auf islamische und buddhistische Perspektiven der Religionstheologie ein. Neben einer Fülle interessanter Analysen sind hier vor allem die Überlegungen zur Hermeneutik interreligiöser Beziehungen wichtig. Der Verfasser weist darauf hin, dass „Nähe und Konsens“ in der interreligiösen Begegnung auch vereinnahmen können und „Distanz und Differenz“ (205) auch „Respekt vor der Andersartigkeit von Identitäten“ (205 f.) zum Ausdruck bringen können – und umgekehrt. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, „dass die (von Menschen aus westlichen Ländern oft intuitiv unterlegte) Gleichung, Religion sei Privatsache, eine völlig binnenkulturelle Unterstellung ist“ (209); zudem erweist sich die Annahme, die Voraussetzung von Letztbegründungsansprüchen verunmögliche interreligiöse Wertschätzung, als falsch. Im *dritten Teil* (211–293) beschreibt der Verfasser Bausteine einer Theorie Interreligiöser Beziehungen. In seiner Kritik an bisherigen religionstheologischen Paradigmen legt er nach und benennt sechs „Fehlwahrnehmungen“ (212), darunter auch Formen einer „religionistischen Fehlwahrnehmung“, durch die „viele andere Dimensionen (geschichtliche, soziale, verwandtschaftliche, gesellschaftliche, regionale, wirtschaftliche, politische, mediale usw.) aus