

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

dem Blick“ (214) geraten. Die (Fehl-)Einschätzung sowie die Stereotypen, die nicht zuletzt in westlichen Medien angesichts fremder religiöser Traditionen ausgebildet werden, hängen wesentlich mit der Konstruktion „religiöser Identitäten“ zusammen, die kein interdisziplinäres bzw. intersektionales Problembewusstsein aufweisen. Schließlich ist Fremdheit nicht ein bloßes Defizit, sondern „oft eine Ressource“ (234). Gegenüber religionstheologischen Entwürfen, die von einer Identitäts- und Harmonielogik geprägt sind, macht der Verfasser das „Modell eines *agonistischen Pluralismus*“ (284) geltend, das die Vielfalt religiöser „Totalperspektiven“ (285) ernst nimmt – ohne daraus Feindschaft oder gar Gewalt gegen Andersglaubende abzuleiten. Von einer solchen „öffentlichen Streitkultur zwischen auch kollektiven Identitäten“ (286) sind allerdings sowohl traditionelle als auch moderne Gesellschaften offenbar noch weit entfernt.

Der *vierte Teil* (295–334) setzt sich mit Grundlagen und Konkretisierungen von (interreligiösen) Dialogen auseinander. Aufschlussreich ist etwa die Differenzierung von Kontakt-, Informations-, Konsens- und Überzeugungs-Dialogen (vgl. 299–303). Einmal mehr macht der Verfasser darauf aufmerksam, dass westliche Dialogmodelle oft nicht realisieren, dass „Loyalitäten zu sozialen, kulturellen, ethnischen oder religiösen Wir-Gruppen“ (298) für viele Gesellschaften im globalen Süden von zentraler Bedeutung sind. (Interreligiöse) Dialoge sollten nicht von einer Hermeneutik geleitet werden, „die sehr stark vom Wiedererkennen des Eigenen im Anderen geprägt ist“ (326), sondern von der Fähigkeit, fremden religiösen Überzeugungen zu begegnen. Auf diesem Hintergrund formuliert der Verfasser im *fünften Teil* (335–411) Ansätze zu einer „Theologie Interreligiöser Beziehungen“. Gegen Vereinnahmungen, Ausgrenzungen, Essentialisierungen und Kontextvergessenheit nimmt der Verfasser „die Machtansprüche religiöser und weltanschaulicher Ausdrucksgestalten“ (359) in den Blick und plädiert dafür, im interreligiösen Dialog auch auf „*unbequeme Texte* christlicher Tradition“ (370) Bezug zu nehmen. Gewissermaßen als Resümee formuliert der Verfasser die These, dass es gerade die „De-zentrierung christlicher Identität“ sowie die „Unverfügbarkeit der Gnade“ im christlichen Verständnis sind, die „definitive Aussagen über den Heilsstatus anderer Menschen“ (380) verhindern. Nicht die Zurück-

nahme des Anspruchs der Mittlerschaft Christi, sondern gerade der Bezug auf die dadurch begründete „Exzentrizität des menschlichen Heils“ stellt die entscheidende „ethische Ressource der Anerkennung des religiös Anderen als Person“ (ebd.) dar. Letztbegründungsmuster – so die markante Position des Verfassers – seien als „Basis Interreligiöser Beziehungen“ (402) zu sehen, nicht als deren Verhinderung.

In einem kurzen *sechsten Teil* (413–441) zieht der Verfasser Konsequenzen für das Verständnis des Fachs „Interkulturelle Theologie“. Dieses „reflektiert die durch den universalen Geltungsanspruch ihrer Heilsbotschaft motivierten missionarisch-grenzüberschreitenden Interaktionen christlichen Glaubenszeugnisses, die im Zusammenspiel mit den jeweiligen kulturellen, religiösen, gesellschaftlichen und anderen Kontexten und Akteuren zur Ausbildung einer Vielzahl lokaler Christentumsvarianten führen [...]“ (420). Als wesentliche Kategorien interkulturell-theologischer Arbeit sind Mission, Kultur, Gesellschaft, Religionen und interkulturelle Ökumene anzusehen (vgl. 420–423).

Henning Wrogemanns „Theologie Interreligiöser Beziehungen“ ist ein profilierter Entwurf, der die Auseinandersetzung mit gängigen religionstheologischen Vorstellungen und Ansätzen nicht scheut; seine Kritik an Konzepten interreligiöser Dialoge, welche die gesellschaftliche und religiöse Realität etwa im globalen Süden nicht wahr- und ernstnehmen, verdient Beachtung. Ebenso wichtig ist die Beobachtung des Verfassers, „dass interreligiöse Bezugnahmen vor dem Hintergrund ganz spezifischer geschichtlicher, politischer, wirtschaftlicher, sozialer und ethnischer Kontexte zu deuten sind“ (219). Die methodischen Konsequenzen dieser Kritik, sein Plädoyer für interdisziplinäre Arbeit und postkoloniale Analysen gibt der Verfasser den Vertreterinnen und Vertretern interkultureller Theologie mit auf den Weg; seine eigene Auseinandersetzung verbleibt allerdings in einem von starken theologischen Vorgaben geprägten Diskurs, der die interdisziplinäre Vermittlungsarbeit (zu Recht) einmahnt, aber selbst nicht konkret durchführt. Auf jeden Fall aber regt dieser dritte Band des „Lehrbuchs interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft“ dazu an, grundsätzliche Fragen christlicher Theologie in globalen Zusammenhängen aufzugreifen und neu weiterzudenken.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl