

bessere Annäherung an die Wahrheit erarbeitet werden könnte, als auch die Offenheit gegenüber anderen Traditionen, die eine solche bessere Annäherung darstellen könnten. Ein wahrheitsrelevanter Dialog zwischen verschiedenen Traditionen („rational encounter“) kann nach MacIntyre dabei nicht auf universale, trans-traditionale Kriterien rekurrieren, sondern ist nur möglich durch das zuvorige Erlernen der Sprache der fremden Tradition als einer *second first language*: die andere Tradition soll verstanden werden, wie sie sich selber versteht. Der *rational encounter* verschiedener Traditionen setzt dann sowohl die „Überzeugung von der Validität der eigenen Tradition“ als auch ein „Wissen um ihre Falsifizierbarkeit“ voraus (195).

Damit ist der Bogen zum letzten Abschnitt der Arbeit (209–263) geschlossen, in dem die christliche Binnenperspektive (Barth) mit der „polipartikularen Metatheorie der *rationality of traditions* verbunden werden soll. Das Ergebnis ist nach Vf.in eine „schwebende Synthese. Die Spannung zwischen den Notwendigkeiten ernsthafter Selbstbehauptung [Barth] und respektvoller Aufgeschlossenheit für andere weltanschauliche Positionen [MacIntyre] lässt sich nicht auflösen, sondern unterstreicht den dynamischen Charakter, den christliches Selbstverständnis haben muss“ (259).

Nicht nur dieses „schwebende“ Ergebnis der Arbeit ist unbefriedigend. Der gesamte Schlussteil leidet unter zahlreichen im Vorfeld nicht oder nur unzureichend gelösten Fragen. Die durchgängige Bezeichnung der Barth'schen Gotteslehre als „offenbarungspositivistisch“ mag man der Vf.in noch verzeihen. Die Kritik des Personbe-

griffs MacIntyres, so wichtig für das Konzept der *second first language*, jedoch greift m.E. zu kurz. Die schlichte Subsumierung MacIntyres unter den Liberalismus wie auch das Urteil, die Zuwendung MacIntyres zum Thomismus bedeute eine „Selbststimmnisierung“, durch die er aus seiner *rationality of traditions* herausfalle (185), sind zumindest äußerst fragwürdig.

Mag auch manches an Inhalt und Stil der Darstellung kritisch zu beurteilen sein – das Verdienst der Vf.in liegt auf alle Fälle darin, erstmals die hierzulande viel zu wenig beachteten Gedanken MacIntyres in deutscher Sprache systematisch-theologisch dargelegt und damit Gedankenanstöße gegeben zu haben, deren Weiterverfolgung mit Sicherheit lohnend ist.

Sven Evers

Andrea Schulze, Rudolf v. Sinner, Wolfgang Stierle, Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Religions- und Missionswissenschaft. LIT-Verlag, Münster 2002. 328 Seiten. Pb. EUR 20,90.

Das Fremde gerade als *Fremdes* bekannter zu machen, ohne es zu vereinnahmen, sucht der 2002 erschienene Sammelband „Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Religions- und Missionswissenschaft“, der im Anschluss an eine gleichlautende internationale Tagung im Frühjahr 2001 entstanden ist. Bis auf wenige Ausnahmen gehören bzw. gehörten zum Zeitpunkt der Tagung alle Autorinnen und Autoren dem wissenschaftlichen Nachwuchs an.



Programmatische Artikel zu Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaften (RMÖ) leiten den Band ein („Die Wissenschaft vom Fremden“); es folgen thematisch weit gestreute Beiträge, die sich mit der spezifischen Wahrnehmung und Konstruktion des Fremden („Fremd-Wahrnehmungen“) und mit außer- wie inneuropäischen Eigen- und Fremdheitserfahrungen („Eigenes und Fremdes in Afrika, Asien und Lateinamerika“, bzw. „Eigenes und Fremdes in Europa“) auseinandersetzen, bevor abschließend mögliche „Ansätze einer ökumenischen Hermeneutik“ vorgestellt werden.

Zur Eröffnung eines Sammelbandes von verschiedensten Beiträgen aus der ökumenischen Forschung die Grund-satzfrage nach deren Sinn zu stellen, ist provokant: Dietrich Ritschl (1–23) zieht kritische Bilanz im Blick auf den bisherigen Erkenntnisgewinn ökumenischer Forschung, bescheinigt ihr eine zu starke Verhaftung in ihren jeweiligen konfessionsbedingten Referenzrahmen sowie mangelnde Koordination. Demgegenüber fordert er einen vielmehr „weichen Forschungsbegriff“ (3), der sich stärker auf „mündliche Theologie“ (14) besonders außerhalb des Hochschulrahmens und die Interrelationalität von religiösen Lebensstilen, Sitten, kirchlichen Lehren und Rechtssystemen stützt. Eine derartige praktische Relevanz ökumenischer Forschung wird im Korreferat von Heinrich Schäfer (24–36) nochmals, allerdings unter Rückgriff auf das praxeologische Vokabular Bordieus, eingeklagt. Die zwei folgenden religionswissenschaftlichen Beiträge unterscheiden sich in der Verhältnisbestimmung ihres Faches zur Theologie. Während Antonio Carlos de Melo Magalhães (62–66) eine stärkere

Verknüpfung für dringend erforderlich hält, dringt Andreas Grünschloß (37–61) auf die systematisch und intentional begründete Unterscheidung. Im Rahmen dieses lesenswerten, weil innovativen Plädoyers diskutiert Grünschloß ein religionswissenschaftliches Forschungsmodell, das die klassischen Modelle Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus über die alternativen Methodenschritte „Intensivierung“ von Traditionsgehalten, „Extinktion“, d.h. deren Auslöschung, sowie „Extensivierung“ und „Konversion“ (47) feiner ausdifferenziert und anhand der Beobachtung von religiösen Teilsystemen eine komplexere Verhältnisbestimmung ermöglicht. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die reflexive Wirkung jeder Fremdwahrnehmung auf das Beobachtungssubjekt gerichtet. Die historisch unterschiedliche „Wahrnehmung des Fremden in der Missionswissenschaft“ zeichnet Christina Kayales (67–77) anhand des sich wandelnden Missionsbegriffs nach: Führt bis ins 19. Jahrhundert Mission als Ausweitung des westlichen Christentums nahezu immer zur Vereinnahmung und Unterdrückung des Fremden, ging in den sechziger Jahren die kritische Hinterfragung kirchlicher Mission mit der Emanzipation der jungen Kirchen einher und bereitete eine in den siebziger Jahren nunmehr instrumentalisierende Idealisierung des Fremden zugunsten der eigenen Veränderung vor. Angesichts der gegenwärtigen, pluralen Welt erscheint K. ein exzentrisch, relational und eschatologisch bestimmter Missionsbegriff angemessener, weil er von einer produktiven Differenz Erfahrung ausgeht, die das Fremde als Herausforderung und Chance begreift.



Das zweite Buchkapitel versammelt unterschiedlichste Formen der „Fremd-Wahrnehmung“. Es wird eröffnet durch Uwe Gräbe (78–84), der mögliche kulturelle, emotionale oder politische Verschiebungen der Fremdwahrnehmungen am Beispiel christlicher Palästinenser im muslimischen Umfeld vorstellt, während Heike Walz (85–97) die Fruchtbarkeit des Dialogs zwischen RMÖ und feministischen Perspektiven und Ansätzen betont.

Eine überraschende Ebene zieht Wolfram Stierle (98–111) in die Diskussion ein, indem er die Hermeneutik des Fremden auf das belastete und bislang unzureichend aufgearbeitete Verhältnis von Kirche und Ökonomie anwendet. Über die Spannung von Verbundenheit und Fremdheit kann neben genuin ökonomischen und theologischen Zugängen v.a. auch derjenige über die Metapher der „Verwundbarkeit“, wie sie aus dem interreligiösen Dialog bekannt ist, fruchtbar gemacht werden und die sonst oft verschämt umgangene Problematik in den Gegenstand einer kreativ, unverkrampften ekklesiologischen Reflexion verwandeln.

Heinrich Schäfers zweiter Artikel im Band (112–123) widmet sich dem hermeneutisch problematischen „blinden Fleck“ in der Fremdwahrnehmung. Implizite Wahrnehmungsdispositionen in der Konstruktion des Gegenübers und die Konzentration auf materiale Inhalte statt auf Beobachtungsmethoden sollen durch eine größere Abständigkeit der Theologie – wiederum mittels Integration sozialwissenschaftlicher Analysen und das Einnehmen einer phänomenologischen Epoche – ausgeglichen werden.

Den Abschluss des Kapitels bildet Catherina Wenzels (124–135) Auseinandersetzung mit den Thesen Reinhard Leuzes über die Grundlagen christlich-islamischen Dialogs, bei dem die Autorin über das Kriterium eines weiteren Anerkennungs-Begriffs die christliche Tendenz zur Nivellierung von Unterschieden scharf kritisiert.

Die Betrachtung des außereuropäischen Kontextes, dem sich das dritte Kapitel widmet, eröffnen zwei missionstheologische, v.a. Momente der Transkulturation beleuchtende Untersuchungen: Paul Jenkins (136–154) weist dabei in einer eindrucklichen Studie den Erkenntnisgewinn durch die noch weitgehend unausgewertete missionarische Fotografie gegenüber offiziellen, rein sprachlichen Dokumentationen nach, während Andrea Schultze (155–175) am Beispiel des Missionars Johannes Winter die mögliche Spannung zwischen dem Missionar vor Ort und seiner Missionsgesellschaft, d.h. zwischen Innen- und Außenperspektive erhellend herausarbeitet. Weitere Beiträge untersuchen die befreiende Wirkung der Fremdheitsmetapher für die afrikanische Theologie (Lienemann-Perrin, 176–187), die zumeist das Fremde instrumentalisierenden interreligiösen Begegnungen der Himalaya-Bergsteiger (Kai M. Funkschmidt, 188–199), die indische Konversionsproblematik (J. Jayakiran Sebastian, 200–210) sowie die Chancen und Herausforderungen eines interkulturellen, theologischen Ausbildungsprogramms mit indigenen Studierenden in Argentinien (Samuel Almada, 211–217).

Im Kapitel zur europäischen Dimension stellt András Korányi (227–236) die wichtige Rolle der Kirche für die Integration Ungarns in die EU dar,



während missionstheologische Überlegungen im Blick auf Deutschland von Arnd Bünker (237–247) – besonders die soziopsychologische Implikationen beleuchtend – und Adamavi-Aho-Ekué (218–226) angestellt werden. Letzterer erkennt eine epochale Wende darin, dass in jüngerer Zeit afrikanische Christen als Missionierte der zweiten oder dritten Generation, ihre neue Heimat Europa – dem Gott fremd geworden ist – als Missionsfeld entdecken.

Unter den Ansätzen einer ökumenischen Hermeneutik, die im letzten Buchkapitel im Mittelpunkt des Interesses stehen, untersucht Rudolf von Sinner (248–257) zunächst Stellungnahmen zur kirchlichen Einheit auf ihre untergründig konfessionellen Positionierungen und favorisiert darauf aufbauend einen Zugang „zwischen Kontextualität und Katholizität“ (248), der die Sensibilität für die Diversität des Fremden und das darin Einende weckt. Auf bestimmte interkonfessionelle Anwendungsbereiche zugeschnittene ökumenisch-hermeneutische Überlegungen, angefangen von der Entwicklung eines ökumenischen Liederkanons (Kneitschel, 258–265) bis zum semantisch-aufgeklärt (Schönemann, 266–274) oder praktisch-theologisch (Wolf, 275–284) angegangenen Dialog mit der Orthodoxie, schließen den Band ab.

Die Beiträge selbst lassen erkennen, wie vielfältig je nach eigener Geschichte, Intention, Konfession, Ort und Zeit die Positionierung gegenüber erfahrener Fremdheit sein kann (die nur spärliche Beteiligung des katholischen Mittelbaus an dieser Aufarbeitung von Fremdwahrnehmung mag in dieser Hinsicht für sich sprechen): Überlegungen und Konsequenzen werden nämlich geprägt durch die methodologische

Entscheidung, ob man sich selbst oder eben das Gegenüber als „Fremden“ wahrnimmt, ob man Fremdheit als personale oder strukturelle Dimension versteht.

Wünschenswert wäre dabei eine genauere Begriffsbestimmung von „Fremdem“ und „Anderem“ gewesen. Zu selten findet sich ein präziser, phänomenologisch fundierter Gebrauch der Begriffe, wie er sich im Anschluss an Bernhard Waldenfels anbietet: der Andere als unter einem Dritten vermittelter Gegenbegriff zum Selben, der / das Fremde als lateraler Gegenbegriff zum Eigenen. Zu häufig dagegen finden sich Vermischung und Verwechslung, bzw. eine zu wenig reflektierte einseitige Verwendung.

Deutlich wird dennoch: Der Begriff des Fremden entzieht sich – und wie die Beiträge im weiten Konsens betonen, zu Recht – einer letzten Festlegung. Vielmehr wird durch den immer wieder vorzunehmenden Perspektivwechsel die verstörende Forderung des Fremden nach seiner Akzeptanz als *bleibend* geheimnisvolles Fremdes aufrechterhalten, und doch gerät es stets in den Sog des Vertrautwerdens. Das besondere Verdienst des Sammelbandes besteht im Hinweis auf die Notwendigkeit eben dieser Differenzsensibilität, die eine Stelle offen hält und die Geheimnishaftigkeit wahrt, statt „in despektierlicher ebenso wie überpositiver Weise“ (so die Hgg., X) den oder das Fremde zu vereinnahmen.

Mit der thematischen Öffnung weit über die jeweiligen konfessionellen Hintergründe der jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler hinaus, mit der Forschungsvernetzung durch das dem Band zugrunde liegende Symposium und nicht zuletzt mit dem wis-



senschaftlich eingebundenen Reichtum an konkreten ökumenischen Erfahrungen jenseits des universitären Elfenbeinturmes dürfte auf Dietrich Ritschls provokante Eröffnungsfrage der Beginn einer noch vielversprechenden Antwort gegeben worden sein.

Stefanie Schardien

Wolfgang Pfüller, Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive. LIT Verlag, Münster 2001. 224 Seiten. Br. EUR 20,90.

Schon die Inkongruenz zwischen Ober- und Untertitel gibt einen Hinweis darauf, dass es sich bei Pfüllers Buch um eine Zusammenstellung von zwei Gruppen ehemals selbstständiger, zu-meist schon publizierter Aufsätze handelt. Obwohl sie für die vorliegende Sammlung z.T. erweitert und überarbeitet wurden, kommt es doch zu einigen Überschneidungen und Wiederholungen. Dennoch ergibt sich insgesamt ein durchgehender, in seiner Gedankenschärfe und in seiner unkonventionellen, nicht selten radikalen Bearbeitung christologischer Themen geradezu spannender Bogenschlag.

Im ersten Teil finden sich vier Artikel, die um Grundfragen der vom Vf. projektierten Religionstheologie kreisen. Er propagiert die sog. Pluralistische Theologie der Religionen als diejenige Position, die gegenüber einem religionstheologischen „Monismus“ (sei er exklusivistisch oder inklusivistisch orientiert) zu bevorzugen ist, akzentuiert sie aber charakteristisch anders als es die „orthodoxen Pluralisten“ John Hick und Perry Schmidt-Leukel tun. Deren Postulat einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der großen

Weltreligionen lehnt Pfüller ab. Die Behauptung, dass neben dem Christentum auch andere Religionen authentische Offenbarung und heilshafte Gotteserkenntnis „in gleichem Höchstmaß“ enthielten (so Schmidt-Leukel), könne bestenfalls das Resultat einer kritischen Evaluation sein, dürfe aber nicht als vordialogische Voraussetzung eingeführt werden. Von daher plädiert er „für einen *gradualistischen Pluralismus*, der eine Rangabstufung zwischen verschiedenen religiösen Geltungsansprüchen für möglich hält“ (61). Weil es für eine solche Wertung Kriterien braucht, rückt das kriteriologische Problem in den Vordergrund seiner Überlegungen. Die zur Lösung dieses Problems angestellten Erwägungen (62–66) bleiben jedoch noch zu programmatisch, andeutungshaft und formal: Religiöse Zentralauffassungen sollen nach Maßgabe der Extensität und der Intensität ihrer Antwort auf die Heilsfrage bewertet werden: Sprechen sie *allen* Menschen Heil zu oder nur einer kleinen Schar? Vermitteln sie das von ihnen angebotene Heil eindringlich und überzeugend in die Wirklichkeit der Welt?

Die grundlegende Schwierigkeit des gradualistischen Pluralismus liegt in seinem Optimismus, möglichst rationale, von den spezifischen Religions-traditionen relativ unabhängige Kriterien gewinnen zu können, die dann eine einigermaßen neutrale, von „guten Gründen“ getragene Beurteilung der Identitätszentren (nicht der Praxisformen!) der Religionen erlauben. Wie sehr aber ein solches Bewertungsverfahren von den Wertsetzungen des urteilenden Individuums und seines religiös-kulturellen Kontextes abhängig ist, hatte schon Ernst Troeltsch in sei-