

will. GOGOS Buch ist eine Darstellung von Panikkars Person und Lebenswerk, wie sie sich in dessen Büchern spiegeln und dabei eher eine hermeneutische, denn eine historische Studie. Und dabei gelingt GOGOS ein Drahtseilakt, der dem Panikkars sehr ähnelt. Während Panikkar, Sohn einer spanischen Mutter und eines indischen Vaters, nämlich ständig unterwegs ist zwischen Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Humanismus, Atheismus und Agnostizismus sowie zwischen Religion, Philosophie und Wissenschaft, schrieb auch GOGOS, Sohn einer deutschen Mutter und eines griechischen Vaters, aus der Kenntnis wissenschaftlicher Theorie und meditativer Praxis heraus, und es gelang ihm ein Buch, das zugleich eine Magisterarbeit im Fach Philosophie und ein spiritueller Führer ist. Es ist ein Buch, für das man Zeit braucht; seine Lektüre setzt eine innere Sammlung voraus, wie ein Buch von Panikkar selbst auch. Es ist also auch nicht leichter zu lesen, eher vielleicht sogar schwerer, aber es ist wie ein Konzentrat, gewürzt mit Zitaten weiterer geistesverwandter Größen, sparsam allerdings mit Kritik an Panikkar. GOGOS wird der in der Einleitung erwähnten hermeneutischen Maxime, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann, gerecht. Man spürt die Geistesverwandtschaft auf jeder Seite, und wenn Kritik aufkommt, dann ist es eine mit Panikkar gemeinsam geübte an einer Philosophie, die sich von ihrem eigentlichen Objekt, der Sophia, also der Weisheit, entfernt hat, an der abendländischen Trennung von Philosophie und Lebensführung, von Philosophie und Religion, ja sogar von Religion und Wissenschaft. GOGOS stellt Panikkar als einen Menschen vor, der zeitlebens auf der Suche nach dem Zusammenfall der Gegensätze ist, ohne dabei bequeme Kompromisse einzugehen. Zunächst gegensätzliche Anschauungen und Lebenswege heben sich nicht in einer lauwarmen Mitte auf, sondern heiß bleibt heiß, und kalt bleibt kalt, aber sie brauchen einander in ihrer Wechselwirkung, bedingen und korrigieren sich gegenseitig.

Wissenschaftlich ist das Buch ein Muss, natürlich für Panikkar-Forscher, denn es ist das erste seiner Art in deutscher Sprache, aber auch für Forscher in den Bereichen interreligiöser Dialog und komparative Philosophie. Spirituell ist es sehr empfehlenswert für jeden ernsthaften Sucher nach einem eigenverantwortlichen Weg zwischen den Welterklärungs-, Sinndeutungs- und Lebensführungsangeboten, die in Ost und West entwickelt wurden.

Die Lektüre dieses Buches zu empfehlen, ohne den eingangs zitierten Satz zu widerrufen, ist eines der lebensnotwendigen Paradoxa. Wegwerfen kann man nur, was man besitzt, und nach dem Wegwerfen ist man ein anderer, als vor dessen Aneignung.

Bonn

Michael A. Schmiedel

Grundmann, Christoffer H.: *In Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Für einen kritischen Dialog der Religionen*, LVH / Hannover 1999.

In einer gegenüber exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Modellen modifizierten Weise sucht die Studie sich in eine religionstheologische Diskussion einzumischen, die aufgrund der in ihrer empirischen Faktizität unleugbaren »Pluralisierung der religiösen Landschaft« (7) immer dringlicher wird, und dies um so mehr, als zum einen, auf Weltmaßstab bezogen, auch die politischen Implikationen und Konsequenzen der jeweiligen Vorstellung von Religiosität immer deutlicher zutage treten und zum anderen man erst allmählich begreife, so GRUNDMANN, dass man »durch die radikale Privatisierung des Religiösen in den aufgeklärt-säkularisierten, modernen Gesellschaften deren tatsächliche Bedeutung für den Erhalt gemeinsam geteilter Werte völlig aus dem Blick verloren« (11) habe. Dabei begreift GRUNDMANN als die entscheidende Signatur der westlich-modernen Gesellschaften, dass das Individuum den schmerzlichen Sinnverlust notvoll durch Ästhetisierung der Lebenswelten und Erlebnisorientierung zu kompensieren suche (21); Religionen

aber könnten in diesen Gesellschaften deshalb keine Letztverbindlichkeiten mehr erzeugen, weil sie als zeitbedingt-gesellschaftliche Konstrukte in ihrem Wahrheitsanspruch relativiert seien.

Sind diese Einschätzungen GRUNDMANNS eher empirisch-zeitdiagnostischer Natur, so ist sein Religionsbegriff, mit dem er sich vom pluralistischen Modell zumal John Hicks abzugrenzen und den Gehalt von Religiosität dem relativierenden Zugriff einer marktkonformen Gesellschaft zu entziehen sucht, systematisch hoch ambitioniert. Bestimmt wird Religion »als das menschliche Sich-Verhalten und In-Beziehung-Setzen zu einem letzten Gegenüber, das als personal, apersonal oder auch transpersonal gedacht werden kann«, so dass man dort, »wo ein solcher religiöser Letztbezug deutlich artikuliert« werde, von Glauben sprechen könne. (24) An einem solchen expliziten Letztbezug wird von GRUNDMANN gegen den »pluralistischen Relativismus des Zeitgeistes« einerseits, aber auch »im Interesse eines echten interreligiösen Gesprächs« andererseits ausdrücklich festgehalten (27), auch wenn dieser Letztbezug wegen seiner existentiellen Dimension inkommensurabel sei (vgl. 26) und sich der theoretischen Vergewisserung entziehe. Von daher erklärt sich auch GRUNDMANNS Kritik am religionstheologischen Pluralismusmodell, dem er ein letztlich irrelevantes Verbleiben auf der letztlich noch areligiösen Ebene des reinen Begriffs vorwirft (vgl. 29); irrelevant deshalb, weil faktisch »das Problem des unversöhnlichen Nebeneinanders logisch sich ausschließender Geltungsansprüche wesentlich ein Problem der Theorie, nicht der religiösen Alltagspraxis« (28) sei. Damit deutet sich auch schon an, wie GRUNDMANN sich die Lösung des Problems eines künftigen interreligiösen Dialogs vorstellt: nämlich Verzicht auf »dogmatisch-apologetische oder polemisch defensive Interessen« und Annäherung an das Problem unter »existentiell-funktionalem Aspekt« (31), d.h. unter starker Betonung des faktisch gelebten Lebens, gegenüber dem alle Theorie sekundär bleibe. Konvenienz und Dialog auf der Basis der gegenseitigen Wahrnehmung des konkret gelebten Lebens in seinem religiösen Letztbezug werden infolgedessen zu den entscheidenden Merkmalen eines wahrhaftigen interreligiösen Dialogs. Gleichwohl hat sich für GRUNDMANN Theologie als rationale Durchdringung des Glaubens nicht erübrigt (vgl. 93). Doch hat sie sich selbst angesichts der Unverfügbarkeit des Letztgültigen zurückzunehmen. Erst indem das Denken durch den Glauben qualifiziert werde, bekomme es einen existentiellen Bezug. Dass auf der Basis des von GRUNDMANN Erreichten alle Modelle eines interreligiösen Dialogs als gescheitert gelten müssen, eben weil sie weiterhin auf einer begrifflichen Ebene verharren, so notwendig Differenzen setzen und schließlich die angestrebte Konvenienz behindern, liegt in der Konsequenz dieses Gedankengangs. Entsprechend folgert GRUNDMANN auch, dass eine »theologisch verantwortete Auseinandersetzung um den interreligiösen Dialog [...] die vorhandenen Dialog-Modelle systematisch zu dekonstruieren« habe, weil es nur auf diese Weise gelingen könne, »den Weg zu echter Begegnung zwischen den Menschen sowie mit der Wirklichkeit frei zu machen« (109). Wahrhaftiger christlicher Glaube ist dann die gelebte dialogische Existenz; und die existentielle Spannung (»zwischen verschiedenen Glaubensweisen zerrieben sucht der Glaube nach Einsicht« [111; Zitat U. Schoen]) ertragen zu können, ist durch den Glauben möglich, dass einzig und allein Gott selbst durch seine Selbsterschließung das erschütterte Wahrheits- und Gottesverständnis festigen könne (vgl. ebd.).

Zunächst hervorzuheben an der Studie ist die Entschiedenheit, mit der GRUNDMANN darauf besteht, dass dem Glauben als Existenzvollzug jeder Relativismus ein »Greuel« sei und auch sein muss, geht es ihm doch schließlich um die letzte Verantwortung vor einer und Überantwortung der eigenen Existenz an eine göttliche Wirklichkeit. Ob allerdings im interreligiösen Dialog Konvenienz und Offenheit in der Wahrnehmung für den existentiellen Letztbezug als Kriterien ausreichen, scheint mir dann doch zweifelhaft zu sein. Nur zwei (weitere ließen sich hinzufügen) Argumente seien genannt. Erstens bedarf es keinerlei auf das Problem des interreligiösen Dialogs rekurrierende Begründungsfigur, um die ethische Verpflichtung der Achtung des anderen Menschen in seinem Anderssein und damit auch in seiner konkreten Religiosität zu denken. Gerade in einer pluralen und eben auch religiös pluralen Weltgesellschaft muss eine solche Begründung ohne religiöse Vorgaben auskommen können. Zweitens wird eine durch die europäische Aufklärungstradition hindurch

gegangene Theologie darauf bestehen, dass eine jede materiale Aussage über Gott sich von seinem möglichen Selbsterweis herleiten muss. In christlich-jüdischer Glaubenstradition ist dieser Selbsterweis in der Geschichte des Menschen Jesus erfolgt – ein Selbsterweis, der ein in der Dimension der Geschichte nicht zu überbietendes Zeichen für die Unbedingtheit der für alle Menschen entschiedenen Liebe Gottes darstellt und soteriologisch die Offenbarung der Bestimmung des Menschen, Ebenbild Gottes sein zu sollen und zu dürfen, bedeutet. Aber ist der von der Wahrheit dessen Überzeugte nicht auch moralisch verpflichtet, diese im interreligiösen Dialog zuzumuten, eben weil sie Lebensmöglichkeiten eröffnet, um die es sich zu streiten lohnt? Und kann dieser Streit nicht nur deshalb als überflüssig und den interreligiösen Dialog behindernd betrachtet werden, weil die Differenzen zwischen den Religionen zuvor dadurch nivelliert wurden, dass sie als »nur« begriffliche analysiert wurden? Ist es nicht sehr wohl ein Unterschied, ob dieser Gott personal oder apersonal gedacht wird? Und darüber hinaus: Bedarf ein überzeugter Glaube nicht auch einen bestimmten Begriff von dem in diesem Glauben vorausgesetzten Gott? Dass ein solches »Sich-Streiten« um den rechten Glauben und damit um den wahren Gott eines sein muss, das in seiner Form seinem Inhalt gerecht wird, sollte keiner Erwähnung bedürfen, muss aber erwähnt werden angesichts der faktischen Geschichte des Christentums.

Tübingen

Magnus Striet

Guder, Darrell L.: *The Continuing Conversion of the Church. The Gospel And Our Culture Series*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids / Michigan 2000, 222 S.

Anliegen dieser an einigen amerikanischen Colleges und Universitäten als missionstheologisches Lehrbuch benutzten, übersichtlich und klar gegliederten, äußerst engagiert geschriebenen Monographie ist es zu zeigen, dass die christliche Kirche, wenn sie denn in postmodernistischer Zeit etwas Eigenes zu sagen haben will, die Reduktionen ihres jeweiligen Verständnisses des Evangeliums im Sinne eines gelebten Zeugnisses für das Evangelium überwinden muss. Der presbyterianische Autor, Professor für Evangelisation und Church Growth am Columbia Theological Seminary in Decatur, Georgia, USA, macht eindrücklich darauf aufmerksam, dass jede Form genuin theologischen Redens und Arbeitens sich ihrer unvermeidlichen Reduktionismen bewusst sein muss und dieses entsprechend zum Ausdruck zu bringen habe. Es sei nicht genug, über die Botschaft zu reden. Sie ist überzeugend bzw. bezeugend zu leben, kulminierte doch alles in der umfassenden Berufung »to be, to do, and to say witness to Jesus Christ as Savior and Lord« (S. 207).

In einem ersten Hauptteil (Foundations – The Church's Calling to Evangelistic Ministry, S. 1–70), dem die Aussage M. Kählers: »Mission ist die Mutter der Theologie« als Motto vorangestellt ist (S. 3), analysiert GUDER unter Bezugnahme auf wichtige zeitgenössische missionswissenschaftliche Literatur wie z.B. D. Bosch, L. Sanneh, E. Castro u.a. zunächst die gegenwärtige kulturelle und geistesgeschichtliche Situation namentlich Nordamerikas als Herausforderung an das Christentum, »evangelistisch« zu sein (S. 3–27), um dann mittels einer theologischen Reflexion über die missio Dei und den Gedanken der Gottesherrschaft (S. 28–48) auszuführen, dass das Christentum letztlich nichts anderes als diese in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi kulminierende missio und Herrschaft authentisch zu bezeugen und in eben diesem Sinne »evangelistisch« zu sein habe (S. 49–70). Der zweite, gelegentlich (zu) kurze dogmenhistorische Passagen enthaltende Hauptteil ist den daraus für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie erwachsenden theologischen Herausforderungen gewidmet (Challenges: The Church's Need for Conversion, S. 71–141). Dabei behandelt GUDER das hermeneutische Problem der glaubwürdigen Übersetzung des Evangeliums (S. 73–96), das des Reduktionismus aller theologischen Artikulationen (S. 97–191) sowie das des Verständnisses von