

ANTHROPOLOGIE

◆ Schoberth, Wolfgang: Einführung in die theologische Anthropologie. (Einführung in die Theologie) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. (168) Kart. Euro 14,90 (D).

Der erste unbefangene Blick in das Inhaltsverzeichnis der Einführung des evangelischen Theologen Wolfgang Schoberth (= Verf.) in die theologische Anthropologie ruft Irritationen hervor: Sind doch die ersten drei Kapitel (9–90) keine genuin theologischen Auseinandersetzungen mit der Anthropologie, sondern philosophische Reflexionen bzw. philosophiegeschichtliche Darstellungen. Das sechste Kapitel stellt die ausführliche Bibliographie dar (150–166), Kapitel sieben ist das Personen-, Kapitel acht das Begriffsregister. Ausschließlich die Kapitel vier und fünf (91–149) sind demnach explizit theologische Vertiefungen. Dieser Aufbau der Einführung wird allerdings bereits im knappen Vorwort (7–8) vom Verf. sachlich gerechtfertigt. Im Zentrum der Einführung steht mit der Anthropologie nämlich ein Gegenstand, der ein offenes Problemfeld darstellt. Die Ausführungen kreisen um „die Frage nach der Möglichkeit theologischer Anthropologie“ (7) und die Frage nach dem theologischen Proprium. Auf diese Frage versucht der Verf. eine Antwort zu geben, die aber nur in einem interdisziplinären Kontext entworfen werden könne (vgl. dazu besonders Kapitel zwei). Naheliegend sei es deshalb, bei der Philosophie Anleihen zu machen und zugleich die Unverzichtbarkeit der theologischen Reflexion zu erweisen. Angesichts der Pluralität der unterschiedlichen Zugänge zur Anthropologie müsse der genuine Beitrag der Theologie nicht nur einer kritischen Prüfung unterzogen werden, sondern er müsse auch in den offenen Diskurs eingespeist werden. Ein solcher theologischer Beitrag lasse sich aber nicht als eine isolierte Lehre oder gar als theologischer Traktat entwerfen, weil die Anthropologie kein integratives Projekt sei, sondern nur plural und fragmentarisch rekonstruiert werden könne. Laut Verf. sind anthropologische Reflexionen letztlich ein praktisch-existenzieller Selbstvollzug und ideologiekritisch zugleich.

Am Anfang des dritten Kapitels weist der Verf. angesichts der vielfältigen Anthropologiekritik ein Programm zurück, das eine ahistorische Definition vom Menschen zu geben

versucht. Dennoch hält er ein anthropologisch-interdisziplinäres Projekt für möglich. Der eigentliche Kern und das Spezifikum Anthropologie sei nämlich ihr Thema und der methodische Umgang mit diesem Thema. Im Gegensatz zu anderen wissenschaftlichen Forschungsgebieten liefert die Anthropologie letztlich kein Wissen, kann „in solchem ‚etwas wissen über‘ nicht aufgehen. Menschen fragen nach dem, was Menschsein ausmacht. Das ‚Objekt‘ der Anthropologie ist zugleich ihr Subjekt“ (79). Ein Forschungsprogramm, das den Menschen als abstrakten Gegenstand zu bestimmen sucht, müsse scheitern. Deshalb „ist nicht unmittelbar ein ‚Objekt‘ Mensch Thema der Anthropologie, sondern vielmehr der Diskurs um den Menschen, der (Selbst-)Wahrnehmung, Denken und Handeln steuert“ (83). Äußerst souverän und nachvollziehbar wendet sich der Verf. im dritten Kapitel gegen solche anthropologischen Reflexionen, welche die Normativität anthropologischer Aussagen ausklammern oder auch negieren wollen (vgl. 84–90). Das neuzeitliche Denken setze aber voraus, dass „Seinss Aussagen Sollenssätzen logisch vorausgehen“ (89). Deshalb rehabilitiert der Verf. einen normativen Anthropologiebegriff, verteidigt ihn gegen den allzu schnellen Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses und setzt ihn in ein Verhältnis mit der Ethik. Die Normativität anthropologischer Aussagen bedeute eben auch, dass diese ethisch reflektiert werden müssten.

In Kapitel vier (91–114) kommt der Verf. nun explizit auf das Thema und die Eigenart der theologischen Anthropologie zu sprechen und stellt – ausgenommen Karl Rahner – ausschließlich zeitgenössische evangelische Autoren (Bultmann, Brunner, Barth und Panenberg) vor, die einen Beitrag zum anthropologischen Diskurs gegeben haben. Auf die zeitgenössischen Ansätze folgt eine Darstellung der theologischen Anthropologie Martin Luthers (105–108) und eine Darstellung der biblischen Rede vom Menschen. Die Einführung in die theologische Anthropologie ist schon aufgrund dieses Abschnitts (108–114) lesenswert, räumt der Verf. hier doch mit vielen gängigen Fehlinterpretationen auf, beispielsweise indem er die Idee eines einheitlichen (ahistorischen) biblischen Menschenbildes und auch die Rede von einem biblischen Leib-Seele-Dualismus als unzutreffend zurückweist.

Im thematisch abschließenden fünften Kapitel (115–149) entfaltet der Verf. Elemente ei-

ner theologischen Anthropologie (Sünder und Ebenbild Gottes, Leib und Seele, Autonomie und *vita passiva*, Zeit und Ewigkeit), die in den Kontext der Soteriologie und Christologie eingeordnet werden. Gerade im Kontext der Rechtfertigungslehre schiebt der Verf. aber den Begriff der menschlichen Natur sehr schnell beiseite und gibt auch den theologischen Verwerfungen auf diesem Gebiet zu wenig Raum. Überhaupt wird den Lesern in Kapitel vier und fünf ein allzu schneller Parforceritt durch unterschiedliche Ansätze und fundamentale Elemente der theologischen Anthropologie präsentiert, die sicherlich der Kürze einer Einleitung geschuldet sind; trotzdem hätte der Verf. hier durchaus mehr orientierendes Basiswissen darbieten können. Da dem Verf. sehr an der Verständlichkeit und Kompatibilität liegt, hätte die Einführung auch durch kurze einführende Zusammenfassungen am Anfang der Kapitel und durch Fragen und Übungen am Ende noch didaktisch ansprechender gegliedert werden können. Inhaltlich aber lässt sich der theologischen Quintessenz des Verf. nichts hinzufügen. Demnach ist „nicht das Ideal des Menschen Gegenstand der theologischen Anthropologie, sondern die Wirklichkeit der Menschen und die Zukunft, die sich ihnen von Gott her eröffnet“ (149).

Berlin

Axel Bohmeyer

DIALOG

◆ **Sonnemans, Heimo M.:** *Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit* (Begegnung 14). Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2005. (273) Ln. Euro 28,80 (D). ISBN 3-923946-71-6.

Kaum jemals war wohl der Dialog der Religionen so gefragt wie heute, und mit ihm seine theologische Klärung. *Heimo M. Sonnemans*, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, legt in diesem Band elf Beiträge vor, in denen er kenntnisreich und differenziert Grundsatzfragen und konkrete Probleme des Dialogs der Religionen behandelt.

Der Verf. entwickelt seinen Ansatz zur Theologie der Religionen in der doppelten Perspektive von *Dialog* und *Identität*. „Dialog“ ist gefragt, ja notwendig, weil das (nach wie vor europäisch geprägte) Christentum von anderen Religionen lernen kann und muss. Das kann

auch heißen, „dass das Ungleichzeitige einer anderen Kultur und Religion unserer nachauflärerischen ‚Zeit‘ an vielen Stellen weit voraus ist, eventuell gerade deswegen, weil es sich dieser Zeit und seinem Geist da versperst hat, wo dies richtig, notwendig und deshalb auch im theologischen Sinne wahr ist“ (71). Diese dialogische Haltung ist aber nur aus einer religiösen „Identität“ heraus tragfähig; „nur, wer sich dieser Ernsthaftigkeit seiner eigenen Religion gegenüber verpflichtet weiß und gleichzeitig die Ernsthaftigkeit der anderen Religionen gemäß deren eigenen Selbstverständnis vorbehaltlos würdigt, dürfte berechtigterweise am ‚Dialog der Religionen‘ teilnehmen“ (33). Gegenüber der Position der „Pluralistischen Theologie der Religionen“ macht der Verf. deutlich, dass der spezifische Wahrheitsanspruch einer Religion den interreligiösen Dialog nicht verhindert, sondern befördert; der Agnostizismus hingegen verlässt die Diskursebene der Religion: „An die Stelle des Dialogs der Religionen träte dann aber der Diskurs über die supponierte Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und die ganz und gar ‚ungöttliche Ohnmacht‘ des ‚Absoluten‘, sich in seiner Wahrheit kundzutun“ (59). Immer wieder zeigt der Verf. in seinen Überlegungen auf, inwiefern der christliche Bekenntnisanspruch Begegnung und Dialog zulässt: Zum einen versteht sich das christliche Gottesbild als „kenotischer Monotheismus“ (43); der Gott Jesu Christi erdrückt nicht Anders- und Nichtglaubende durch seine „Macht“, sondern wirbt um sie als Menschgewordener in seiner „Schwachheit“. Zum anderen begreift sich die Kirche als Weggemeinschaft: „Es geht nicht um einen kirchlichen Anspruch, einen Religionsanspruch im Bewusstsein von Überlegenheit, es geht vielmehr um das Zeugnis für eine geschenkte Wahrheit [...]“ (234). In personalen und dialogischen Kategorien entwickelt der Verf. auf der Basis des Zweiten Vatikanums seine – wenn man so will – „inklusive“ Position, für die er gute Gründe anführt. Nicht die Indifferenz, Beliebigkeit oder Verwechselbarkeit in Bezug auf die Religion, sondern die profilierte, die menschliche Wahrheits- und Heilssuche ernst nehmende und an echten Beziehungen interessierte Glaubensüberzeugung wird den „Zeichen der Zeit“ gerecht, wie sich das etwa mit Blick auf das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes zeigt: „Als solcher teilt *Gott sich selbst mit* in Jesus Christus. Das bedeutet, dass