

eine Vermischung oder Auflösung von Glaubensbekenntnissen, sondern eine respektvolle, kommunikative und argumentativ geführte Begegnung, in der „alle Beteiligten sich die Mühe machen, Dinge immer zugleich aus der eigenen wie aus der Perspektive derer zu sehen, die ausdrücklich nicht unseren Standpunkt teilen“ (617).

3. Interreligiöse Begegnung im Allgemeinen und Theologie im Besonderen ist *bekennnisgebunden*, wie der Verf. betont: „Theologie ist keine christliche Religionswissenschaft, sondern insofern stets kirchlich gebundene Wissenschaft, als sie eine persönliche Glaubensbindung des theologischen Lehrers voraussetzt“ (619). Dass hinter dieser These keine plumpe Identifizierung von institutioneller Identität und theologischem Diskurs steht, sondern die – nicht zuletzt durch die Begegnung mit Asien neu gewonnene – Einsicht, dass Theorie und Praxis des menschlichen Lebens und Glaubens *relational* (vgl. 566) und *sozial* vermittelt sind, erweist sich als Grundlage christlicher Glaubensverantwortung: Das Heil besteht „nicht in einer Lehre, sondern einer begegnenden Person“. Gottes Selbstmitteilung ereignet sich „*in persona Christi*“ (426), wie das biblische Zeugnis bekennt und das Zweite Vatikanum wieder neu betont; und dennoch: „Viel zu lange hat sich auch das Christentum immer wieder systemhaft, in fast geschlossenem System präsentiert und die Ungeschütztheit des vor den Toren der Stadt gekreuzigten Jesus (vgl. Hebr 13,12f) hintangestellt“ (426f).

Hans Waldenfels SJ hat mit seinen Überlegungen eine verlässliche Orientierung auf den verschlungenen (religions-)theologischen Pfaden der Gegenwart vorgelegt und auf diese Weise echte „theologische Zeitgenossenschaft“ praktiziert. Vor allem aber hat er gezeigt, dass die Auseinandersetzung mit Fragen der *interkulturellen* und *interreligiösen* Vermittlung keine Mode der Zeit und kein Sonderthema der Missionstheologie ist, sondern eine Herausforderung, die den Anspruch der christlichen Botschaft – soll sie tatsächlich zu Recht einen Anspruch auf *Universalität* erheben – im Kern betrifft.

*Franz Gmainer-Pranzl*

**DIRSCHERL, Erwin, Grundriss Theologischer Anthropologie.** Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Pustet Verlag Regensburg 2006, 288 p., geb., 26,90 Eur [D], ISBN 3-7917-1977-7.

Anthropologie ist theologisch eine sonderbare Sache: Sie prägt zwar Spielanlage und -aufbau der einzelnen dogmatischen Traktate, wird selbst aber kaum einmal als solcher behandelt. In theologischen Handbüchern ist »Anthropologie« als eigener Traktat meist eben sowenig vertreten wie etwa »Taktik« in Fußball-Sammelalben – auch wenn beide, bildlich gesprochen, Spiele entscheiden können.

Die vorliegende Arbeit des Regensburger Dogmatikers will diese theologische Schlüsselrolle der Anthropologie wahrnehmen. Ausgangspunkt des als Lehrbuch konzipierten »Grundrisses« sind dabei freilich außertheologische Referenzpunkte: Philosophische, naturwissenschaftliche, soziologische u.a. Problemstellungen, in denen die »Frage nach dem Menschen« gegenwärtig auftaucht und sich die Relevanz anthropologischer Reflexion zeigt – Herausforderungen etwa durch naturalistische Positionen, bioethische Anfragen oder pluralistische Lebenswelten. Diese und andere im ersten Kapitel (20-48) jeweils knapp erläuterte Problemfelder stellen gleichsam den Motivationshorizont dar, vor dem D. seine eigenen Überlegungen situiert.

Deren weitere Anordnung orientiert sich an klassischen, theologischen Vorgaben: D. arbeitet sich entlang einer *traktatorientierten Gliederung* an den Großthemen Geschöpflichkeit, Gottebenbildlichkeit und Sünde ab, die jeweils systematische, biblische sowie theologiegeschichtliche Abschnitte aufweisen; an diese drei Kapitel schließt ein weiteres an, das einer *autorenorientierten Gliederung* folgt und anthropologische Grundlinien Rahners, Pannenberg's, Pröppers und Wohlmuths nachzeichnet. Bindeglied und Schlüsselkategorie der Darstellungen und Reflexionen D.s ist dabei jeweils der Begriff der »Beziehung«: D. kommt es „*vor allem darauf an, für die Wahrnehmung jener grundlegenden Beziehungen zu sensibilisieren, in denen wir immer schon leben, die uns – ohne unser Zutun – vorgegeben sind und unser Leben ausmachen.*“ (17)

Vor diesem Hintergrund ist es nur stringent, dass D. das Kapitel »Geschöpflichkeit« (49-108) mit Einsichten E. Levinas und J.-L. Marion's beginnt: Mit ihnen kann D. seine phänomenologische Analyse des Menschen als eines in Beziehungsgeflechten »aus-gesetzten« Lebewesens konturieren, um dann den Überstieg in das Thema »creatio« (als »relatio«, die dem Menschen im strengen Sinn vorgängig ist, als Gabe und Vorgabe) zu vollziehen. Die daran anschließenden kenntnisreichen biblischen und theologiegeschichtlichen Abschnitte erhalten ihre Konturen (hier und auch in späteren Kapiteln jeweils) von diesen systematischen Grundlinien.

Auch die folgenden Themenfelder der Anthropologie versucht D. mit dem skizzierten Instrumentarium neu zum Sprechen zu bringen; so wird im dritten Kapitel (109-155) »Gottebenbildlichkeit« „*im Sinne einer dynamischen, in der Zeit auszuübenden Entschiedenheit*“ (115) verstanden – es geht bei ihr um eine Stellvertretung Gottes in konkreten Beziehungen, die nicht frei zur Wahl steht, sondern dem Menschen aufgegeben ist. Von diesem Schlüsselgedanken aus wird dann im vierten Kapitel (156-215) auch das Problem der »Sünde« entwickelt: Weil man an der Berufung zur Ebenbildlichkeit in seinem Verhältnis zum Anderen scheitern kann und immer auch scheitert, ist auch Sünde ein anthropologisches Thema, das D. (auch in den biblischen und theologiegeschichtlichen Passagen) abermals konsequent vom Gedanken der Beziehung perspektiviert.

Im fünften Kapitel (216-260) geht D. dazu über, einzelne Autoren darzustellen. Rahner, der erwartungsgemäß den meisten Raum erhält, wird in einem sehr klaren Grundriss präsentiert, der auch im Blick auf studentische Erstkontakte empfehlenswert ist. Während Rahnners transzendente Erfahrung die Beziehung zum Anderen nicht aushebelt, sondern sie entsprechend ernst nimmt und würdigt, werden die Ansätze Pannenberg's und Pröppers alteritätsphilosophisch angefragt, also darauf abgeklopft, wie darin der Andere theoretisch in den Blick kommt – ein echter Diskurs über wahrgenommene Differenzen bleibt allerdings aus. Die abschließende Darstellung Wohlmuths kann freilich als bewusster Kontrapunkt gesehen werden: Während erstgenannte Autoren nach D.s Darstellung den Anderen funktionalistisch denken (Pannenberg) bzw. nur sekundär zur Freiheit des Subjekts einführen (Pröpper), begreift Wohlmuth Menschsein grundsätzlich und vorgängig von der Beziehung zum Anderen her.

Das sechste Kapitel (261-277) bildet dann einen knappen Abschluss, in dem D. Einsichten aus der Ratzinger-Kasper-Kontroverse um Einheit und Vielheit anthropologisch fruchtbar macht und zuletzt die Zukunftsfähigkeit des Menschen thematisiert.

Es ist D. hoch anzurechnen, dass er mit seinem anthropologischen Grundriss kein akribisch-blindwütiges Sammelwerk voller Fakten und Zitate vorlegt, sondern – bei allem Wissen, das besonders auch in den biblischen und theologiegeschichtlichen Abschnitten souverän eingebracht wird – bewusst ein Lehrbuch mit eigenem Profil konzipiert hat. Hier wird nämlich gesehen, dass der Lehrbuchcharakter nicht allein dadurch gegeben ist, *dass* man enzyklopädisch alle Bereiche abdeckt, sondern wesentlich auch damit zusammenhängt, zu zeigen, *wie* man bestimmte Problemfelder theologisch angehen kann – nicht zuletzt hier liegt m.E. ein wesentlicher Wert dieses Grundrisses (auch wenn er in einigen Passagen eher essayistisch denn didaktisch angelegt ist). Wohlthuend akzentuiert – angesichts überbordender Literatur zum Thema – sind auch die entsprechenden Verweise am Ende einzelner Teilkapitel.

Gleichwohl bleiben gerade angesichts dieser Stärken einige Rückfragen; so stellt sich etwa, erstens, die Frage, ob der Ansatz bei Beziehungen in gewisser Hinsicht nicht zu harmonisierend wirkt: Menschsein wird in Beziehungen nicht bloß konstituiert, sondern findet sich dort immer auch bedroht – die engen Bande von Ehe und Familie bedeuten bspw. nicht nur jene (asymmetrischen und vorgängigen) Beziehungen, in denen man Mensch wird, sondern sind statistisch auch jene Stätten, an denen (gerade qua Asymmetrie und Vorgängigkeit!) die meisten Übergriffe auf die persönliche Integrität stattfinden. Der Andere ist also nicht bloß jene Größe, die Menschsein mitkonstituiert, sondern *de facto* auch darauf zugreift – ein Punkt, der bspw. in der Darstellung Wohlmuths zwar angedeutet, aber in der Theorieanlage konsequenter zu berücksichtigen wäre.

In diesem Sinn ist, zweitens, auch zu fragen, ob das Beziehungsparadigma – bei aller phänomenologischen Präzision – gegen die eigene Intention nicht ver-

deckt-idealistische Züge trägt, die den Dialog mit der Welt von heute erschweren: Politische, soziologische oder ökonomische Fragestellungen etwa sind in einer solchen, tendentiell a-historischen Theoriearchitektur nur bedingt in den Blick zu bekommen – und das, obwohl gerade in jenen Feldern, die sich nur unzureichend in einer Sprache von (Ich-Du-)Beziehungen beschreiben lassen, Problemdruck auf ein christliches Menschenbild entsteht.

Es scheint daher, drittens, auch nicht ganz zufällig, dass die (nicht-theologischen) Fragehorizonte des ersten Kapitels die Arbeit zwar (mit)anstößen, aber als solche in den jeweiligen Reflexionsgängen nicht mehr in den Blick kommen – das anthropologische Programm spult sich gleichsam ohne diesen Außenbezug ab; gerade der bewusst gesuchte Bezug auf dieses Außen auch *im* eigenen Nachdenken könnte freilich Testfall für die eigene Sprachfähigkeit sein.

Wohlgemerkt: Die skizzierten Anfragen verdanken sich explizit einer Stärke des vorgelegten Grundrisses – denn dieser ist in der Tat profiliert genug, um einen Diskurs über ein Thema zu erzeugen, das theologisch zwar immer schon formal mit am Feld ist, aber doch eher selten mit einem eigenen Traktat material berücksichtigt wird. Nicht zuletzt in dieser Perspektive erfüllt D.s anthropologischer Grundriss ein wichtiges Desiderat – und hat dabei Qualitäten eines Referenzpunktes zukünftiger Diskurse.

*Martin Dürnberger*

**BOELDERL, Artur R./EDER, Helmut/KREUTZER, Ansgar (Hg.), Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz.** Theologische Orte in der Populärkultur, echter-Verlag Würzburg 2005, 224 p., Pb., 14,80 Eur[D], ISBN 3-429-02735-7.

Sollte man eigentlich schon einmal von Sufjan Stevens, Jamie Cullum oder Matthew Herbert gehört haben? Oder eine grobe Vorstellung davon haben, welche Rolle *mister dob* im Kosmos japanischer Mangas spielt? Andersherum: Warum eigentlich muss man Wagner und Mozart einfach kennen? Die nicht unpolemischen Fragen bergen Möglichkeiten zur Selbsterkenntnis – auch für Theologinnen: Was sich in den Antworten darauf in der Regel auftut, ist der garstig breite Graben zwischen Hoch- und Popkultur. In seiner theologischen Variante formuliert: Die Beobachtung popkultureller Phänomene ist vielleicht Job von Religionspädagogen, aber nicht Sache akademischer Theologie. Der Wechsel vom Subjekt zur Disziplin verweist auf das Problem, flüchtige Phänomene (wie sie die Popkultur ausmachen, im Gegensatz zu den Ahnungen ewiger Wahrheiten in der Hochkultur) als theologische Erkenntnisorte zu würdigen. Genau darum ist es allerdings den AssistentInnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz im vorliegenden Band zu tun: Sie „*begreifen Populärkultur als Denkraum eigenen Rechts*“, wobei es sich „*um eine Selbstreflexion desjenigen Raums han-*