

ANTHROPOLOGIE

◆ Tugendhat, Ernst: *Anthropologie statt Metaphysik*. C.H. Beck, München 2007. (205, 2 Abb.) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-406-55678-4.

Der programmatische Titel „Anthropologie statt Metaphysik“ verweist auf ein ehrgeiziges Projekt, das der Philosoph Ernst Tugendhat (= Verf.) mit seinen in diesem Buch vorliegenden Texten verfolgt. Zu erkunden, „was allgemein menschliches Sein von anderen Tieren unterscheidet“ (17), ist für den Verf. die Grundfrage der philosophischen Anthropologie. Und er ist zutiefst darüber verwundert, dass die Anthropologie in der Regel als eine periphere Teildisziplin der Philosophie betrachtet wird und ein derart randständiges Dasein führt. Insofern will der Verf. mit seinen Ausführungen auch eine Rehabilitation der philosophischen Anthropologie vorantreiben, denn diese müsse als legitime „Erbin der Metaphysik, der so genannten Ersten Philosophie“ (18) verstanden werden. Um dieses Projekt zu verwirklichen, widmet sich der Verf. in einem ersten Teil in zwei Beiträgen allgemeinen Grundfragen der philosophischen Anthropologie. Auf diese fundamentale Auseinandersetzung folgt im zweiten Teil eine Beschäftigung mit vier anthropologischen Einzelthemen. Im dritten Teil widmet sich der Verf. in drei Durchgängen verschiedenen Fragen, die um die Themen Tod, Mystik und Religion kreisen. Bis auf eine Ausnahme handelt es sich bei allen Beiträgen um Vorträge, in denen besonders gut die philosophischen Suchbewegungen des Autors zum Thema zu beobachten sind. Der Verf. scheut sich auch nicht davor, blinde Flecken seines eigenen Denkens zu markieren oder zur Präzisierung der vorgestellten Gedanken aufzurufen. Insofern könnte dieses Buch – sollte es auf viele intellektuell redliche Leserinnen und Leser treffen – eine ungeheure Produktivität entfalten.

Im zweiten Beitrag „Anthropologie als ‚erste Philosophie‘“ (34–54) wendet sich der Verf. ausführlich der Frage zu, inwieweit die philosophische Anthropologie die Metaphysik als erste Philosophie abgelöst hat und inwieweit alle philosophischen Fragen und alle philosophischen Disziplinen ihr Fundament in der Frage finden, was wir als Menschen sind (vgl. 34). Die (propositionale) Sprache spielt in den grundlegenden anthropologischen Überlegungen des Verf.

eine bedeutende Rolle, geht es seines Erachtens in der philosophischen Anthropologie primär um das Verstehen (der menschlichen Existenz). Außerdem sei die anthropologische Reflexion deshalb notwendig (bzw. „unvermeidlich“ (48)), weil die religiösen Reflexionen des menschlichen Lebens unzureichend seien: „Oder wenn man sagt, man soll so oder so leben, weil Gott es so will, stehen wir vor der Frage: ist es gut, weil Gott es will, oder will Gott es, weil es gut ist, so daß immer die Frage wiederkehrt, warum ist es gut?“ (48) Hier könnte ein philosophisch-theologischer Dialog mit dem Verf. ansetzen, denn das hier präsentierte Bild von vormoderner Religiosität entspricht sicherlich nicht mehr dem theologischen Kenntnisstand. Zudem wäre es spannend, im Kontext der anthropologischen Einzelfragen den skizzierten Problemen der Moralphilosophie (vgl. 114–135) gerade aus einem philosophisch-theologischen Verständnis eben jener autonomen Moral genauer nachzugehen. Aber auch der Beitrag über den „Ursprung der Gleichheit in Recht und Moral“ (136–155) sowie die Beiträge zur Willensfreiheit (57–84) und zur intellektuellen Redlichkeit (85–113) lohnen sich für eine fundierte Auseinandersetzung.

Aus theologischer Perspektive wird es dann nochmals besonders interessant, wenn sich der Verf. im dritten Teil seiner Abhandlungen aus philosophisch-anthropologischer Perspektive dem Tod (159–175), der Mystik (176–190) und der Religion (191–204) zuwendet. Die Verhältnisbestimmung zwischen Mystik und Religion bedarf sicherlich noch einer Präzisierung. Es wird nicht einsichtig, warum das Bedürfnis nach Religion eine anthropologische Konstante ist, die Mystik hingegen mehr als das: nicht nur das Bedürfnis nach ihr ist anthropologisch verankert, sondern „sie selbst“ (180) ist es. Auch ist die Charakterisierung des Jesus von Nazareth befremdlich und dürfte einer exegetischen Auslegung wohl kaum standhalten: „Gleichwohl hat er [Jesus] das Spezifische der jüdischen Tradition, die Gebote eines autoritären Gottes, verworfen oder jedenfalls relativiert. Für ihn galt die Tradition nichts, man denke nur an sein ‚ich aber sage euch:‘“ (188) In dem das Buch abschließenden Beitrag „Über Religion“ ist die argumentative Stoßrichtung des Verf. etwas anders gelagert: Hier wird das Bedürfnis nach Religion wieder als ein „anthropologisches, in der Struktur des menschlichen Seins begründetes Phänomen“ identifiziert. Aber aus Gründen der

intellektuellen Redlichkeit ist es nicht möglich, „diesem Bedürfnis nachzugeben. Wenn das stimmt, befinden wir uns bezüglich der Religion in einem Widerspruch zwischen Bedürfnis und Realisierbarkeit.“ (191) Diese Widersprüchlichkeit diskutiert der Verf. dann ausführlich. Es mag für Theologinnen und Theologen unbefriedigend sein, wenn der Verf. diesen Widerspruch nicht auflösen gedenkt, ein weiterer Ansatzpunkt für eine fruchtbare Diskussion könnte diese These jedoch allemal sein.

Berlin

Axel Bohmeyer

DOGMATIK

◆ Koziel, Bernd Elmar: Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie (Bamberger Theologische Studien 33). Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2007. (897) Kart. Euro 120,00 (D) / Euro 123,40 (A). ISBN 978-3-631-56735-7.

In dieser umfangreichen Studie, mit welcher der Verfasser 2007 an der Universität Innsbruck im Fach Dogmatik habilitiert wurde, wird eine Denklinie beleuchtet, welche die neuzeitliche Reflexion auf jene apokalyptisch-eschatologischen Ursprünge des Christlichen markiert, „die primär auf die frühchristlichen neutestamentlichen Quellen, und zwar mehrheitlich in historisch-kritischer Manier, rekurrieren will, diesbezüglich mit Weiß/Schweitzer (gegebenenfalls auch Overbeck) ihren Ausgang nahm, sich von diesem Ausgangspunkt mehr oder minder abhängig weiß, sich über mehrere Etappen mit diversen Stationen erstreckt und exegetisch-historische, systematisch-theologische Vertreter wie auch Rezipienten und Verfechter von außerhalb der Theologie fand und findet“ (75). Im ersten Kapitel (*Zur Identifikation einer Denklinie – Eine Einführung*, 23–97) unterscheidet der Verf. eine erste Phase dieser Denklinie, die „eine Eschatologisierung der Theologie überhaupt zur Folge hatte“ (32), von einer – mit Käsemann anhebenden – zweiten Phase, die – als „Neubesinnung auf die Apokalyptikforschung [...] eine Integration in den (noch) weiteren israelitisch-jüdischen Kontext provoziert

und somit selbst ein Gefälle auf Relativierung hin aufweist“ (42). All die damit verbundenen Diskussionen (betreffend Parusieverzögerung, konsequente Eschatologie, Entmythologisierung, Frühkatholizismus, Weltflucht versus Weltverhaftetsein usw.) behandelt der Verf. von der Perspektive her, „die ursprüngliche Naherwartungsbotschaft im Zuge des ganzen – *erlösenden* – Christusereignisses in eine in neuer Form weltpositivierende Letzterwartungsbotschaft umgeformt zu sehen“ (97).

Im zweiten Kapitel, dem exegetischen Teil (*Exegese und „das Eschatologische“ bei Jesus und im frühen Christentum*, 99–388), kommen neben dem „Auslöser“ Johannes Weiß und Oscar Cullmann vor allem die Beiträge von Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann zur Sprache. Die von Bultmann, dessen existenziale Interpretation eine „Depotenzierung“ (216) von Geschichte mit sich bringt, und Käsemann, dessen Deutung der Apokalyptik als „Mutter der Theologie“ von seiner „These vom *unapokalyptischen Jesus*“ (244) mitbedingt ist, ausgehende Wirkungsgeschichte sieht der Verf. als wesentlichen Grund einer „*enteschatologisierenden* Tendenz“ (302), die *christologisch* die normative Bedeutung der Person und Botschaft Jesu, *religionstheologisch* die Differenz des christlichen Offenbarungsanspruchs zu anderen religiösen Kontexten hin auflöst: „Die gewohnte christliche Christozentrik wird durch ein [...] deziert theozentrisches Modell abgelöst“ (372).

Das dritte, kulturphilosophische Kapitel (*Außertheologische Rezeptionsgestalten der apokalyptischen Eschatologie der christlichen Ursprünge*, 389–628) behandelt vier Autoren: Karl Löwith, der „Heilsgeschichte“ als „*inwendigen* Prozess einer Bereitung des Individuums“ (400) begreift; Hans Blumenberg, für den sich der christliche Glaube „wegen der mit ihm originär und damit normativ verbundenen Konzentration auf Eschatologie bzw. Erlösung von/aus der vorfindlichen Welt“ (453) in einen Selbstwiderspruch verwickelt; Carl Schmitt, für dessen Entwurf „das Übergewicht des Erbsünden Denkens und [...] eine zu starke Skepsis gegenüber allen Bemühungen um innerweltliche Meliorisierungen“ (555) maßgeblich ist; und Jacob Taubes, dessen Messianismus „sich weigert, sich mit der vorfindlichen Welt zu versöhnen und sich mit ihr zufrieden zu geben“ (602). Zum einen – so resümiert der Verf. – legen die genannten Autoren jenes Potenzial frei, das geeignet ist, die Welt „zu relativieren, zu negativieren und de-