

Die Frage nach dem Menschen

Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung

von Christian Frevel

Im Folgenden wird eine Standortbestimmung der Biblischen Anthropologie aus alttestamentlicher Perspektive versucht. Dazu werden zunächst die Relevanz der Frage nach dem Menschen und ihre aktuelle Bedeutung an verschiedenen Kontexten aufgezeigt. Danach wird ausgehend vom Relevanzverlust biblischer Aussagen grundsätzlich nach der Leistungsfähigkeit Biblischer Anthropologie im Kontext gegenwärtiger Diskurse gefragt. Die Einordnung führt zu einem näheren Blick auf die Ansätze historischer Anthropologie in den Kultur- und Geschichtswissenschaften. Die kritische Auseinandersetzung mit den neueren Ansätzen führt schließlich zu einer Positionsbestimmung Biblischer Anthropologie in methodischer, hermeneutischer und theologischer Hinsicht.

1. Die Frage nach dem Menschen – Hinführung

„Ich bin nämlich eigentlich ganz anders, aber ich komme nur so selten dazu“.¹ Dieses bekannte Bonmot Ödön von Horváths beschreibt treffend die fragile Identität des modernen Menschen. Es verbindet die subjektiv wahrgenommene Verknappung der Zeit und die zunehmende Beschleunigung gelebten Lebens mit der unauflösbaren Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Seins. Der *Jargon der Eigentlichkeit* decouvriert dabei, dass es *kein richtiges Leben im falschen* gibt (T. W. Adorno).² Was aber *richtiges* Leben als umfassend gelungenes Leben wäre, ließe sich nur bestimmen, wenn die Frage „Was ist der Mensch?“ zu beantworten wäre. Doch die Antwort darauf ist nicht mehr als die Repetition der *offenen* Frage selbst, wie Harry Mulisch es for-

¹ In Horváths Werk findet sich „Ich bin nämlich eigentlich ganz anders, aber ich komme nur so selten dazu“ (*von Horváth*, Gesammelte Werke [1970], 67); „Ich bin ja ganz anders, aber ich komme so selten dazu“ (*von Horváth*, Gesammelte Werke [1970], 88).

² Vgl. *Adorno*, *Minima moralia* (1980), 43.

muliert hat: „Die Antwort lautet: ‚Was ist der Mensch?‘“.³ Der Mensch ist die Frage, die er sich selbst stellt. Die Selbstreflexivität als Kennzeichen des Menschseins wird umschlossen von der prinzipiellen Unabgeschlossenheit der Frage nach dem Menschen: „Der Mensch ist nicht die in sich fraglose, fraglos gegebene Unendlichkeit der Wirklichkeit; er ist die Frage, die leer, aber wirklich und unausweichlich vor ihm aufsteht und die von ihm nie überholt, nie adäquat beantwortet werden kann“.⁴ Dieses Paradox führt dazu, dass die prinzipielle Unabgeschlossenheit der Anthropologie ihrer Orientierungsleistung anscheinend unversöhnlich gegenüber steht.

2. Nachdenken über den Menschen im Zeitalter der Anthropologie

Dass Anthropologie und Theologie untrennbar zusammengehören, bedarf nach Karl Rahners fundamentalem Denken keiner ausdrücklichen Betonung mehr⁵, umso weniger der unlösbare Zusammenhang von Anthropologie und Religion.⁶ Es lässt sich ohne Übertreibung festhalten, dass eine Religion ohne tragfähige Antwortversuche auf die Frage „Was ist der Mensch?“, d. h. ohne eine Bestimmung des Menschenbildes in Geschichte wie Gegenwart, kaum als diskursfähig anzusehen ist. Dabei sind seit der Aufklärung Antwort und Frage immer weiter auseinander getreten, was nach Max Scheler die Ausgangslage philosophischer Anthropologie grundlegend kennzeichnet: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich

³ *Mulisch*, Selbstporträt (1997), 132. Die gesamte Szene ist eine tiefsinnige Persiflage auf die Frage, denn das Orakel *Computer* gibt die Antwort vor, auf die die Frage gefunden werden muss: „Dort, im Gestrüpp auf einem Abhang, sieht er ein schreckliches Ungeheuer. Glänzend, hellgrau, leise summend. Der Computer! Seit Jahrhunderten stellt er jedem Reisenden, der hier vorüber will, eine Antwort; wer die Frage auf diese Antwort nicht weiß, wird sofort vernichtet. [...] Die Antwort lautet: ‚Was ist der Mensch?‘ ‚Das ist keine Antwort‘ sagen die meisten sofort, ‚das ist eine Frage‘. Sie wurden auf der Stelle mit einem Stromschlag hingerichtet“. Nur Oidinase findet die rechte Frage: „Dann [...] stellte er sich vor dem Computer auf und sagte laut: ‚Was ist der Mensch?‘ [...] Denn Oidinase hatte begriffen, daß es sich bei der Frage, worauf die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ die Antwort ist, um dieselbe Frage handelte, und sie deshalb lauten musste: ‚Was ist der Mensch?‘ – denn der Mensch ist keine Antwort, sondern eine Frage“. *Mulisch*, Selbstporträt (1997), 131–133.

⁴ *Rahner*, Grundkurs (1999), 37; vgl. *Rahner*, Mensch (1973), 116: „Der Mensch ist die Frage, auf die es keine Antwort gibt“.

⁵ Vgl. *Rahner*, Grundkurs (1999), bes. 30; *Raffelt/Rahner*, Anthropologie (1981), bes. 10–13; *Rahner*, Menschsein (1995), 309–322.415–417; *Fischer*, Mensch (1975), 44f.97–105.passim.

⁶ Vgl. dazu *Knapp*, Vernunft (2009), 202–213.

der Mensch völlig und restlos ‚problematisch‘ geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß“.⁷ Auch wenn das Diktum Wolfhart Pannenberg's inzwischen nahezu ein halbes Jahrhundert alt ist, hat es an Treffsicherheit auch im 21. Jahrhundert nichts eingebüßt: „Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie“.⁸

Man kann sogar sagen, dass die Relevanz der Anthropologie im *globalen, transnationalen, multikulturellen und multireligiösen Dorf*, in dem die Grenzen des Menschseins in kommunikativer, reproduktiver und medizinischer Hinsicht ebenso gedehnt wie unbestimmt erscheinen, noch erheblich gewachsen ist. Daher ist die inhaltliche Bestimmung dessen, was das in Raum- und Zeitkontexte eingebundene „Menschsein“ ausmacht, seine Identität, Relationalität, Sozialität und Kulturalität bestimmt, ebenso *unverzichtbar* für die Theologie wie für andere Disziplinen.

3. Die neue Unübersichtlichkeit in der Anthropologie

Dabei steht die Relevanz der anthropologischen Frage in der Gegenwart unzweifelhaft in einem umfassenden wissenschaftsgeschichtlichen Kontext, für den hier lediglich einige Schlaglichter stehen können: Bereits in der Vormoderne ist der Mensch sich selbst zur Frage geworden, was zu vielfältigen Antwortversuchen geführt hat, die in der Philosophiegeschichte bis in die Neuzeit nachwirken.⁹ Die sog. *Wende zum Menschen* ist als Folge der neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Wende zum Subjekt zu sehen. Mit dem Wegbrechen eines metaphysischen Deutungskontextes wird der Mensch sich selbst zum „rätselhaftesten Ding der Natur“ (Blaise Pascal)¹⁰, womit Geist, Seele und Körper auseinander treten. „In dem Maß, in dem eine Metaphysik, die diese Einheit [scil. von Geist und Körper] zu denken erlaubt, nicht mehr zur Verfügung steht, sieht sich die Anthropologie gezwungen, ihre Frage in der verbleibenden Doppelung der Aspekte zu verfolgen“.¹¹ Neben die Kritik der theoretischen Vernunft tritt der Mensch bei Immanuel Kant als „Zweck an sich selbst“, wobei die drei Grundfragen „*Was kann ich wissen?*“, „*Was soll ich tun?*“, „*Was darf ich*

⁷ Scheler, *Gesammelte Werke* (1976), 120.

⁸ Pannenberg, *Mensch* (1995), 5.

⁹ Vgl. Marquard, *Anthropologie* (1971), 362–374; Bröker, *Mensch* (1999), passim; Haeffner, *Philosophische Anthropologie* (2000), bes. 13.17–19.22f.46–52 u.ö.

¹⁰ Pascal, *Religion* (1972), 50 (Fragment 72).

¹¹ Honnfelder, *Anthropologie* (1993), 722; vgl. Honnfelder, *Problem* (1994), 9–11.

hoffen?“ in die Frage „Was ist der Mensch?“ münden.¹² Je stärker in der Folge die Natur des Menschen durch die empirischen Wissenschaften in einer Vielzahl von Perspektiven (Biologie, Medizin, Psychologie) erforscht wird, desto deutlicher wird die Bestimmung eines ontologisch bestimmbaren unveränderlichen Wesens des Menschen relativiert. „Als Antwort auf die kantische Frage der Anthropologie verstanden, entzieht die mit dem 19. Jh. einsetzende Historisierung und Naturalisierung nicht nur der Rede von einem Wesen des Menschen das Fundament, sie setzt auch die das tradierte Selbstverständnis des Menschen ‚kränkende‘ Preisgabe der Sonderstellung des Menschen fort, die mit der kopernikanischen Revolution begonnen hatte“.¹³ Darauf reagieren zu Beginn des 20. Jh. die den sog. *anthropological turn* markierenden Arbeiten von Max Scheler (*der weltoffene Mensch mit dem Geist als Differenz*), Helmuth Plessner (die *exzentrische Positionalität* des Menschen) und Arnold Gehlen (der Mensch *als Mängelwesen*), die nach einer Neubegründung philosophischer Anthropologie und einer Bestimmung des Wesens des Menschen im Kontext seiner Mitwelt fragen. Doch setzt sich die Tendenz der in der Aufklärung gegebenen „Kränkung“ des Menschen vor allem durch den Fortschritt in den Humanwissenschaften fort. Michael Pauen nennt ausgehend von dem von Sigmund Freud wissenschaftsgeschichtlich-psychoanalytisch geprägten Begriff der „Kränkung“ neben der kosmologischen die anthropologische, psychologische und neurowissenschaftliche Kränkung des Menschen in der Moderne.¹⁴ Natürlich wäre hier näher auf die Diskussion einzugehen, ob die Rede von „Kränkungen“ die Veränderungen im Selbstbild des Menschen überhaupt treffend beschreibt oder sich die These nur vor dem Horizont einer eurozentristischen Selbstermächtigung des Menschen als sinnvoll erweist. Für den vorliegenden Zweck der Verdeutlichung der unterschiedlichen Herausforderungen des Menschenbildes können wir es bei dem Begriff der „Kränkung“ belassen. Einerseits stehen nun anthropologische Theorien im derzeitigen Wissenschaftsdiskurs hoch im Kurs, andererseits stehen sie durch die Entwicklungen der Naturwissenschaften vor enormen Herausforderungen, das kulturell Invariante und von der konkreten Erfahrung Unabhängige der „menschlichen Natur“ anthropologisch zu fassen und theoriebildend zu verarbeiten. „Denn die zahlreichen und teils gewichtigen Einwände, die gegen

¹² Kant, *Gesammelte Schriften* (1970), 533f.

¹³ Honnefelder, *Anthropologie* (1993), 723.

¹⁴ Pauen, *Mensch* (2007); vgl. Reinmuth, *Anthropologie* (2006), 1.

anthropologische Theoriebildungen erhoben worden sind – vor allem der dreifache Verdacht *essentialistischen, dualistischen* und *schlecht-teleologischen* Denkens –, decouvrieren nur reduktionistische und deshalb zu meidende Antwortversuche auf eine Frage, die so hartnäckig immer wiederkehrt, dass wir sie gar nicht stellen können – die Frage nach dem Ingesamt unseres Selbst- und Weltverhältnisses“.¹⁵ Daher muss das, „was sich heute als Anthropologie verstehen will, [...] die Kritik am Essentialismus, am Dualismus und an der Teleologie zum Teil ihres Selbstverständnisses gemacht haben“.¹⁶

Ohne hier auf die Entwürfe philosophischer und theologischer Anthropologie eingehen zu können – es gibt weder *die* noch *die eine* philosophische oder theologische Anthropologie¹⁷ –, zeichnet sich die gegenwärtige Situation durch eine dem Pluralismus unterschiedlicher Rationalitäten geschuldete Unübersichtlichkeit aus, die sich die prinzipielle Unabgeschlossenheit und Uneindeutigkeit ihrer Aussagen eingesteht.¹⁸ Das Geheimnis Gottes als Antwort befriedigt im rationalen Diskurs wohl kaum, weshalb die Pluralität von Ansätzen auch in der theologischen Diskussion zunächst unhinterfragt als Herausforderung ebenso zu akzeptieren ist wie das unaufgebbare Drängen der Frage nach dem Selbst- und Weltverhältnis des Menschen. Die gewachsene Komplexität und Unabgeschlossenheit der Frage birgt die Gefahr von Vereinfachungen in sich. Zu schnell wird mit Hinweis auf die Vielzahl kultureller Ausprägungen von Menschenbildern gefordert, dass die Suche nach anthropologischen Invarianten oder Universalien der menschlichen Natur aufzugeben sei. In der kulturwissenschaftlichen und historischen Literatur zur Anthropologie ist es üblich geworden, von „dem Ende der Verbindlichkeit einer abstrakten anthropologischen Norm“¹⁹ zu sprechen. Dass dabei die Frage nach der menschlichen Natur überhaupt unter den Tisch fällt, steht auf einem anderen Blatt und führt auf der einen Seite zu der Unterstellung

¹⁵ Jung, Artikulation (im Druck), 6; vgl. Schlette/Jung, Anthropologie (2005), 8–10.

¹⁶ Schlette/Jung, Anthropologie (2005), 10.

¹⁷ Vgl. etwa die Überblicke zur Philosophischen Anthropologie von Arlt, Philosophische Anthropologie (2001); Fischer, Philosophische Anthropologie (2008); Thies, Einführung (2004); Tugendhat, Anthropologie (2007); Ganten u. a., Mensch (2008), und zur Theologischen Anthropologie von Langemeyer, Theologische Anthropologie (1995); Langemeyer, Anthropologie (1998); Schoberth, Einführung (2006) und Dirscherl, Grundriss (2006).

¹⁸ Vgl. Dirscherl, Grundriss (2006), 261–277, bes. 267f. mit der Skizze fundamentalistischer Alternativen.

¹⁹ Wulf, Anthropologie (2004), 268; Wulf, Anthropologie (2006), 124; vgl. die ähnliche Formulierung bei Janowski, Mensch (2005), 146.

gegenüber der Philosophie, unhaltbaren abstrakten anthropologischen Universalien anzuhängen und auf der anderen Seite zum Vorwurf gegenüber den Kulturwissenschaften, mittels des Rekurses auf die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse die menschliche Natur reduktionistisch in unverbindliche Variation aufzuheben.

Von dieser Situation ist die Biblische Anthropologie²⁰ nicht unbeeinflusst, insofern sie weit entfernt davon ist, dem „Ende der Verbindlichkeit“ etwas Verbindliches gegenüber setzen zu können. Denn „die im Lauf der Geschichte bezeugten Selbstauffassungen und Selbstexplikationen des Menschen können nicht unter eine Wesensformel subsumiert, sondern müssen seiner Geschichtlichkeit und Kulturalität gerecht werden“.²¹ D. h. die Konzeptualisierungen des Menschen bieten keine abstrakten zeitlosen Normen, sondern bleiben kontingent und nur in ihrem geschichtlichen Kontext zu verstehen. Auch wenn Biblische Anthropologie nicht als das fundamentalistische Gegenstück zum Relativismus missverstanden werden darf, scheint mir dennoch gerade in der Situation legitimer und unaufgebbarer Vielfalt der Positionen das Gewicht der Biblischen Anthropologie wieder zuzunehmen bzw. die wissenschaftlich verantwortete Biblische Anthropologie in einer gewissen Bringschuld zu stehen. Darin unterscheidet sie sich zunächst nicht von anderen theologischen Disziplinen. In Bezug auf alle wissenschaftlichen Disziplinen hat Joseph Ratzinger im Gespräch mit Jürgen Habermas unterstrichen: Da die „grundlegende Veränderung des Welt- und Menschenbildes [...] wesentlich am Zerschneiden alter moralischer Gewissheiten beteiligt ist(, gibt es) eine Verantwortung der Wissenschaft um den Menschen als Menschen“.²² Insofern aber dem biblisch vermittelten Menschenbild eine fundamentale Bedeutung im Orientierungsdiskurs zukommt, ist die Exegese in besonderer Weise herausgefordert. Dass dem Menschenbild der Heiligen Schrift eine zentrale Rolle zukommt, haben die Deutschen Bischöfe zuletzt 2001 in ihrem Wort „Der Mensch: sein eigener Schöpfer“ unterstrichen, wenn sie formulieren: „Das biblische Menschenbild und insbesondere die Menschenwürde bilden den Rahmen für

²⁰ Ich benutze die Bezeichnung „Biblische Anthropologie“ im Folgenden in einem übergreifenden Sinn als *Sammelbezeichnung* für die alt- und neutestamentliche Anthropologie (und unterscheidet dabei zunächst nicht scharf zwischen einer Anthropologie *aus* dem Alten resp. Neuen Testament, einer Anthropologie *im* Alten resp. Neuen Testament oder einer Anthropologie *des* Alten resp. Neuen Testaments) und in einem spezifischen Sinn als gesamtbiblische Anthropologie mit theologischem Anspruch (s. dazu u.).

²¹ Janowski, Mensch (2005), 145.

²² Ratzinger/Habermas, Grundlagen (2004), 5.

menschliches Handeln“.²³ Was aber ist „das biblische Menschenbild“? Die Frage verschärft sich, wenn man sich bewusst macht, dass der zweite Begriff „Menschenwürde“ in seiner absoluten und nicht näher bestimmten Verwendung im Verdacht einer Leerformel steht. Damit kommt der Bestimmung dessen, was *das* biblische Menschenbild ist, in Bezug auf den formalen wie materialen Rahmen, für die ethische Orientierung eine entscheidende Bedeutung zu.²⁴

4. *Das biblische Menschenbild gibt es nicht*

Die Notwendigkeit wissenschaftlich reflektierter biblischer Anthropologie ergibt sich insbesondere daraus, dass es *das* biblische Menschenbild nicht gibt. Die Aussagen zum Menschen sind weder thematisch stringent noch ergeben sie additiv *ein* Bild. Sie sind nicht umfassend, nicht eindeutig, geschweige denn systematisch reflektiert. Das Problem der Diversität und Pluriformität lässt sich auch nicht durch einen Kanon im Kanon aufheben, sei es – begründet mit der kanonischen Prä-Position der Tora – durch eine Präpondanz der Anthropologie der Schöpfungsberichte, sei es – begründet mit der These von der alles im Kern in sich tragenden „kleinen Biblia“ – durch die selektierende Vorrangstellung der Anthropologie der Psalmen oder sei es schließlich – begründet mit der christologisch bestimmten Theozentrik der christlichen Bibel – durch die Vorordnung der paulinischen Anthropologie. *Den* biblischen Menschen oder *das* biblische Menschenbild gibt es nicht.

Nimmt man die biblischen Aussagen zum Menschen zusammen, unverkürzt und ohne theologisch-systematische Selektion, bleiben Ambivalenzen und Antagonismen. Neben die radikale Diesseitigkeit und Endgültigkeit des Todes (Jes 30,18; Ps 88,11; 115,17; Ijob 7,8.21; Koh 3,19–21 u. ö.) treten eine über den Tod hinausgehende Hoffnung, die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod und schließlich die Hoffnung auf eine Auferstehung des Leibes (Ps 16; 22,18–32; 49; 73; 2 Makk 7; Dan 12,13 u. ö.)²⁵; neben den unverrechnbaren Wert und die nicht aufhebbare Würde des Menschen (Ps 8; Ijob 10,11–13; Gen 1,26–28) treten dessen Niedrigkeit, das Elend des Menschen (Ijob 7,1; 14,1f.), der nur Staub und Asche ist (Sir 17,32).²⁶ Und neben die grundsätzliche Annahme, dass der

²³ *Deutsche Bischöfe*, Mensch (2002), 245.

²⁴ Vgl. dazu auch *Dirscherl*, Beziehung (2008), 8–12.

²⁵ Vgl. dazu *Hossfeld*, Anweg (2006); *Schnocks*, Rettung (2009).

²⁶ Vgl. *Frevel*, Gottesbildlichkeit (2009).

Mensch gut geschaffen und zum Guten fähig ist (Gen 17,1; Dtn 30,11–14; Mi 6,8; Ijob 1,1; 30f. u. ö.), tritt die radikale Verfallenheit und Disposition zur Sünde (Gen 4,7; Ijob 4,17; 14,4; 15,14; Ps 14,1; 51,7; Koh 7,20 u. ö.). Mit dem anthropologischen Grundbegriff „Geist“ (רוּחַ/*ru^aḥ*) werden einerseits die mit Willen, Antrieb und Gemüt verbundenen Dimensionen des Personseins bezeichnet, die ein ganzheitliches Menschenverständnis im Hintergrund haben, aber damit nicht voll erfasst. In manchen Texten reicht die Vorstellung vom Geist durchaus an z.T. dualistisch gefärbte Leib-Seele oder trichotome Leib-Geist-Seele Konzeptionen heran (Ps 51,12; Koh 12,7; Ijob 12,10; Weish 9,15; 16,14). Zugleich sind „Seele“ (נַפְשׁ/*næpæš*) und andere Lexeme eine Wirklichkeit, die nicht restlos in der Rede von der Ganzheitlichkeit, der Vitalität oder der konstellativen Person aufgeht (Ps 31,10; 42,6f.; Ijob 14,22 u. ö.).²⁷ Der Umgang mit Leid deckt in alttestamentlichen Texten die ganze Spanne von Naturalisierung, Bonisierung, Ethisierung, Pädagogisierung bis hin zur Theologisierung und Theodizee ab.²⁸ Die Spannungen und Gegensätze sind dabei jedoch nicht in einfachen Entwicklungsschemata diachron aufzulösen, sondern sind nebeneinander stehende Stimmen.

Der Versuch der Anthropologie kann nur gelingen, wenn die ganze Spannweite der alttestamentlichen Traditionen im Kontext Berücksichtigung findet. Das darf allerdings nicht nur in einer bloßen Aneinanderreihung geschehen, sondern muss eingebunden sein in eine Denkbewegung *Biblischer Theologie*, die beide Testamente als Einheit begreift und zusammen zu sehen sucht.²⁹ Komplementäre und kontrastive Dialogizität ist – wie in der Biblischen Theologie – konstitutiv und unaufhebbar für eine hermeneutisch, theologisch und methodisch verantwortete Biblische Anthropologie, in der die Frage „Was ist der Mensch?“ in ihrer prinzipiellen Offenheit ernst genommen und daher *nicht* abschließend beantwortet wird.

Bevor aber die Frage nach der Operationalisierbarkeit eines solch umfassenden Projektes gestellt werden kann, muss zunächst eine genauere Standortbestimmung erfolgen. In den beiden folgenden Abschnitten möchte ich das versuchen, in dem ich zwei Achsen

²⁷ Vgl. die Anregungen bei *Dirscherl*, Mensch (2003). Die Frage der „Seele“ als die ganzheitliche Existenz des Menschen bestimmende, aber nicht darin aufgehende Dimension bedarf in der alttestamentlichen Anthropologie einer Neubearbeitung, die über die bisher vordergründig behandelten semasiologischen Aspekte hinausgeht.

²⁸ Vgl. dazu *Bieberstein*, Leiden (2001).

²⁹ Vgl. zur Anthropologie *Frevell/Wischmeyer*, Menschsein (2003), 10. Zur „Biblischen Theologie“ u. a. *Lohfink*, Wissenschaft (2001), 13–47.

der Fragestellung entfalte, die quasi ein „Koordinatensystem“ der Herausforderungen für eine Biblische Anthropologie darstellen. Der nächste Schritt entfaltet an aktuellen Kontexten die Relevanz anthropologischer Fragen in der Gegenwart. Das führt zu der Frage nach den hermeneutischen Voraussetzungen einer Relevanz Biblischer Anthropologie im Kontext der Moderne. In einem zweiten Schritt soll dann mit Blick auf neuere Entwicklungen in den Kultur- und Geschichtswissenschaften ein zweiter Bezugsrahmen entfaltet werden, der für eine Neuorientierung Biblischer Anthropologie von Gewicht ist. Auch hier wird am Ende nach der Leistungsfähigkeit und den hermeneutischen Voraussetzungen gefragt. Das führt zu einem Blick auf den Stand der Forschung in Biblischer Anthropologie und zu künftigen Perspektiven.

5. Die drängende Wiederkehr der Anthropologie in der Gegenwart

Die drängenden Fragen der Gegenwart sind zweifellos anthropologische Fragen. War seit der Mitte des 20. Jh. in Literaturwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Theologie von einem „anthropological turn“ die Rede³⁰, so ist das beginnende 21. Jh. geradezu von einem „anthropological return“, der Wiederkehr anthropologischer Grundfragen, gekennzeichnet. In jüngerer Zeit ist ein aus verschiedenen Wissenschaftszweigen gespeistes Hintergrundgeräusch zu vernehmen, das sich in Feuilletons und anderen wissenschaftsnahen Medien als „Auflösung des traditionellen und wissenschaftlich überholten Menschenbildes“ oder ähnlich äußert. Gemeint ist damit die Fraglichkeit eines an essentialistischen Kategorien orientierten Menschenbildes und eine demgegenüber „neue“ Betonung des gewachsenen, veränderlichen, exemplarischen, kulturell und konventionell codierten Charakters jeglicher Menschenbilder. Es mag zunächst einmal dahingestellt sein, ob es dabei wirklich um ein *neues* oder nur ein *verändertes Menschenbild* geht. Die mal mehr, mal weniger lautstark proklamierten „Abschiede von einer alten Anthropologie“ belegen in der Suche nach Orientierungsmustern paradoxerweise gerade eine „Wiederkehr“ der anthropologischen Frage. In besonderem Maße steht der „anthropische Transzendentalismus“ (Wolfgang Welsch)³¹,

³⁰ So z. B. für den Bereich der Theologie bei *Losinger*, *Anthropological turn* (2000), und für die Literaturwissenschaft in dem Sammelband von *Schlaeger*, *The Anthropological turn in literary studies* (1996).

³¹ Zum Begriff *Welsch*, *The Human* (2007), 87–109.

also das Festhalten an einer ontologisch begründeten, unveränderlichen Sonderstellung des Menschen in der Welt, in der Tradition philosophischer Anthropologie unter Beschuss. Daneben treten durch den demographischen Wandel, den medizinischen und biotechnischen Fortschritt forcierte aktuelle Herausforderungen, die nach einer anthropologischen Justierung verlangen. Sowohl die Kontexte als auch die Prämissen für die Frage nach dem Menschen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten entscheidend verändert.³² „Die Frage nach dem Wesen des Menschen, die mit der ‚anthropologischen Wende‘ des 18. Jahrhunderts ins Zentrum der Natur- und Humanwissenschaften rückte, ist in der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts vor allem aufgrund der wachsenden Vertrautheit mit der Biologie, der Psychologie und der Soziologie des Menschen prinzipiell relativiert worden“.³³

Ich wähle im Folgenden drei Kernfelder aus der Diskussion aus, die jeweils ganz knapp angerissen werden sollen: (1.) Identität und Sonderstellung des Menschen im Licht der Erkenntnisse der Evolutionsbiologie und Neurowissenschaften, (2.) die Würde von Anfang und Ende menschlichen Lebens in den Debatten um Gentechnik und humanes Sterben sowie (3.) der Umgang mit dem Alter unter den Voraussetzungen des demographischen Wandels. Am Ende des jeweiligen Abschnitts wird jeweils knapp ein Bezug zu Fragestellungen der Biblischen Anthropologie aus alttestamentlicher Perspektive angezeigt, der im Rahmen dieser Standortbestimmung nicht entfaltet werden kann.

5.1 Identität und Sonderstellung des Menschen im Licht der Erkenntnisse der Evolutionsbiologie und Neurowissenschaften

Jürgen Habermas formulierte 2001 in seiner Friedenspreisrede: „Die Zerstörung der astronomischen Illusion über den Umlauf der Gestirne (hat) geringere Spuren in der Lebenswelt hinterlassen als die biologische Desillusionierung über die Stellung des Menschen in der Naturgeschichte. Wissenschaftliche Erkenntnisse scheinen unser Selbstverständnis umso mehr zu beunruhigen, je

³² Vgl. *Frühwald*, Design (2004). Als Beispiel für neue Herausforderungen sei der Bereich des (bio)technologischen „Enhancements“ genannt, der im Internet und in nichtwissenschaftlichen Medien intensiver als in wissenschaftlichen Publikationen diskutiert wird. Vgl. etwa die populären Debatten über die Cyborg genannten Hybrid-Wesen, dazu die Überblicke bei *Ruf*, Über-Menschen (2001); *Heilinger/Müller*, Cyborg (2007) und für das AT *Schäfer-Bossert*, Cyborgs (2003); *Walker-Jones*, Eden (2008).

³³ *Janowski*, Mensch (2005), 144.

näher sie uns auf den Leib rücken“.³⁴ Diese grundlegende Einsicht spiegelt sich wie bereits angesprochen in der Abkehr von traditionellen Menschenbildern. So formuliert z. B. der Philosoph Wolfgang Ivers in einer Ringvorlesung unter dem Titel „Das neue Bild vom Menschen“³⁵: „Wir meinen, daß das herkömmliche Bild vom Menschen unhaltbar ist und durch ein anderes ersetzt werden sollte. In den Wissenschaften sind in den letzten Jahrzehnten Einsichten gewonnen worden, die Grundpunkte des herkömmlichen Selbstverständnisses umstürzen oder neu zu buchstabieren verlangen. [...] So hat die Evolutionsbiologie gezeigt, daß vermeintlich mensch-exklusive Eigenschaften – von der Rationalität über Sozial- und Verhaltensformen (Altruismus) – sich schon bei unseren entfernten und nahen Verwandten finden. Die Evolutionäre Anthropologie hat uns verstehen lassen, wie wir Menschen nicht durch göttliche Begabung, sondern infolge evolutionärer Veränderungen den Weg zur Kultur gefunden haben. Die Hirnforschung hat auf eine immense evolutionäre Kontinuität der Organisation des Gehirns bis zum Menschen hingewiesen. Die Kognitiven Neurowissenschaften und die Kognitionspsychologie haben uns zu verstehen gelehrt, auf welchem Weg die Abstraktionsleistungen, die beim Menschen gewiß immens sind, aus Strategien hervorgegangen sind, die sich schon bei anderen Tieren finden“.³⁶ Ivers sieht das Grundproblem traditioneller Anthropologie in der Heterogenität von Animalität und Rationalität des Menschen, deren Grenzen durch die neueren Erkenntnisse der Evolutionsbiologie aufgehoben werden. Identität, Abstraktionsvermögen, Umgang mit Zeit, funktionale Intelligenz und sprachliche Kommunikation, allesamt Kennzeichen der Rationalität des Menschen lassen sich – so die Quintessenz – nicht mehr vom Tier eindeutig abgrenzen. Da rein evolutionäre Erklärungsmodelle in der Gefahr des naturalistischen Reduktionismus stehen, will Ivers über den Begriff der „Emergenz“ zu neuen Lösungsansätzen vorstoßen. Ob damit den Herausforderungen der Evolutionsbiologie für das Menschenbild ebenso wie der Komplexität der Erklärungssysteme begegnet werden kann, soll hier nicht beurteilt werden.³⁷ Die angesprochene evolutionsbiologische Relativierung des Menschen wird durch die neuen Erkenntnisse der Neuro- und Kognitionswissenschaften flankiert. Große Beachtung finden derzeit – keinesfalls völlig un-

³⁴ *Habermas*, *Glauben* (2001), 16.

³⁵ Die Vorträge sind abrufbar unter http://www.uni-jena.de/evo_ringvorlesung.html (Zugriff: 15.2.2009).

³⁶ *Ivers*, *Anthropologie* (2006), 1.

³⁷ Vgl. zur jüngsten Diskussion *Greve/Schnabel*, *Emergenz* (2009).

umstrittene – Thesen aus der Neurobiologie und Hirnforschung, die nicht nur keine Differenz der Organisation des Gehirns des Menschen zu anderen Primaten erkennen, sondern auch Bewusstseinsprozesse ausschließlich neuronal erklären: Demnach ist die Entwicklung des Gehirns und seiner kognitiven wie mentalen Funktion, die auf den materiellen neuronalen Prozessen beruhen und diesen *nachgängig* sind, bei allen höheren Lebewesen gleich. Die evolutionäre Entwicklung des menschlichen Hirns als selbstorganisierende Instanz lässt keine Sprünge erkennen, sondern lediglich einen höheren Komplexitätsgrad gegenüber anderen Gehirnen. Die etwa von Gerhard Roth und Wolf Singer vertretene Grundannahme, dass die immaterialen mentalen Prozesse bis hin zum Bewusstsein von Freiheit, Moral und Identität auf materialen neuronalen Prozessen beruhen und aus diesen emergent hervorgehen, hat erhebliche Konsequenzen für das Personverständnis. Ist die These richtig, dann ist das Bewusstsein lediglich eine Folge der iterativen selbstähnlicher Repräsentationsprozesse.³⁸ Dass mit der sog. „Mind-brain-Debatte“³⁹ Identität und Personbegriff tangiert sind und eine Anthropologie herausgefordert ist, die den Menschen als selbstreflexives Subjekt begreift und dabei auf einem immateriellen Personverständnis und einem nicht-determinativem Freiheitsbegriff aufruht, dürfte (trotz der Verkürzung der hier dargestellten Implikationen und der weit differenzierteren Diskussion) deutlich sein. Der „*homo neurobiologicus*“ hat mit seinem nachgeordneten Bewusstsein ein „Identitätsproblem“, das traditionelle Verständnisse philosophischer und theologischer Anthropologie in Frage zu stellen scheint oder zumindest herausfordert.⁴⁰ Das gilt selbst dann, wenn dem neuronalen Determinismus ein naturalistischer Fehlschluss zugrunde liegt und die Neurobiologie nicht in Anspruch nehmen kann, das „Ganze des Menschen in den Blick zu nehmen“.⁴¹

Vor diesem Hintergrund ist der konstellative Personbegriff biblischer Konzeptionen⁴² und die Entdeckung des „inneren Men-

³⁸ Vgl. in Auswahl: Singer, Beobachter (2007); Singer, Menschenbild (2008); Roth, Gehirn (2005).

³⁹ Vgl. Kläden, Leib (2005); Kläden, Thomas von Aquin (2006), 199–222; Kläden, Seele (2006), 217–225; Kläden, Empirical Theology (2007), 79–92.

⁴⁰ Vgl. dazu die Auseinandersetzung aus theologischer Perspektive in dem Band Neuner, Naturalisierung (2003); aus philosophischer Perspektive Jung, Freiheit (2005).

⁴¹ Dirscherl, Grundriss (2006), 37; vgl. zur Kritik auch Lüke, Bescheidenheit (2003), 131.134–136; Lüke, Gehirn (2003); Lüke, Mensch (2007); Lüke, Säugetier (2007); Knapp, Vernunft (2009), 206; Rahner, Mensch (1973), 118f.; Jung, Freiheit (2005).

⁴² Vgl. dazu Janowski, Konfliktgespräche (2006), 43f.110; Janowski, Mensch (2005),

schen⁴³ ebenso von Interesse wie eine Reflexion über die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung, die aus Gen 1,26–28 abgeleitet worden ist. Die Rezeption dieses bedeutenden anthropologischen Grundlagentextes kann wirkungsgeschichtlich kaum überschätzt werden, sei es in der qualitativ missverstandenen Gottebenbildlichkeit (Selbstreflexivität, Vernunft- oder Sprachbegabung des Menschen u. a. m.) oder dem als Unterjochung der Natur fehlinterpretierten Herrschaftsauftrag (Mensch als Mittelpunkt, Anthropozentrik u. a. m.).⁴⁴

5.2 Die Würde von Anfang und Ende menschlichen Lebens in den Debatten um Gentechnik und humanes Sterben

Besondere Sensibilität haben in den derzeitigen anthropologischen Kontexten die Ränder des Lebens, sowohl der vorgeburtliche Anfang des Menschen als auch die Würde seines Endes.

Ohne Zweifel hat Hans Christian Schmidbaur Recht, dass „das Interesse an anthropologischen Fragen [...] im Zusammenhang mit der öffentlichen Debatte über die Anwendung gentechnischer und biomedizinischer Verfahren am Menschen zugenommen“⁴⁵ hat. Spätestens seit 2001 gilt das menschliche Genom im Prinzip als entschlüsselt, auch wenn seitdem immer noch Korrekturen eingebracht werden. Vergleiche mit Primaten und anderen Säugetieren zeigen die evolutionsbiologische Nähe zwischen höheren Lebewesen auf, die aus genetischer Sicht das Spezifische des Menschen relativieren. Weit zentraler ist aber die seitdem nicht mehr abreißende Diskussion um die genetische Diagnostik und die gezielte Manipulation menschlichen Erbgutes (sei es als Gentherapie oder gentechnisches Enhancement) sowie die Frage des reproduktiven oder therapeutischen Klonens. Die Problemstellung mündet in differenzierte Debatten über prädiktive gendiagnostische Verfahren, die Präimplantationsdiagnostik und damit verbundene Gentherapien, die Forschung mit embryonalen Stammzellen bzw. spezifisch in Deutschland deren Begrenzung durch die Stichtagsregelung. Darf der Mensch, was er kann, oder findet die Freiheit der Forschung

153.156.162; Neumann, Kultur (2009), 38f.; Neumann, Person (2009), 339f.; Frevel/Wischmeyer, Menschsein (2003), 39–41; Frevel, Tau (2006), 3.

⁴³ Vgl. Assmann, Erfindung (1993), bes. 9f.; Baumgarten, Self (1998); Assmann/Stroumsa, Transformations (1999), bes. 3f. mit explizitem Bezug auf das Achsenzeittheorem.

⁴⁴ Vgl. als Überblick Neumann-Gorsolke, Ehre (2000); Neumann-Gorsolke, Herrschen (2004); Lohfink, Erde (1974); Uehlinger, Dominium (1991).

⁴⁵ Schmidbaur, Gottebenbildlichkeit (2008), 53.

an der Würde des Menschen bzw. am Menschenbild eine moralisch-ethische Begrenzung? Wann beginnt menschliches Leben? Die weit verzweigte Diskussion um die unverrechenbare und unveräußerliche Menschenwürde und deren Begründung führt die Problemstellung über die Moraltheologie hinaus in eine große Vielzahl von Disziplinen, von denen ohne Zweifel auch die Biblische Anthropologie tangiert ist.⁴⁶ Das gilt nicht nur, weil mit der systematisch reflektierten Gottebenbildlichkeit auf die Gottesbildlichkeit in Gen 1,26–28 zurückgegriffen wird, sondern auch, weil die schöpfungstheologischen Konzepte des AT grundlegend für eine Orientierungshilfe aus biblischer Sicht sind.⁴⁷

Neben die angesprochenen Fragen nach dem Lebensanfang und dem Wert des ungeborenen Lebens tritt die *Phase des Sterbens* als besondere anthropologische Problemzone. Durch die Fortschritte in der Medizin kann der natürliche Tod weit hinaus gezögert werden. Menschen werden in ihren vegetativen Grundfunktionen am Leben erhalten. Festzulegen, wann ein Mensch tot ist, setzt eine Definition dessen voraus, was Tod bedeutet, und auch hier gibt es derzeit keinen Konsens, da die Antwort aus biologischer, medizinischer, rechtlicher oder sozialwissenschaftlicher Perspektive unterschiedlich ausfallen kann.⁴⁸ Wie weit reicht das Recht des Menschen auf einen selbst bestimmten Tod? Fragen der Reichweite der Patientenverfügung, der moralischen und rechtlichen Bewertung des assistierten Selbsttodes wie der Tötung auf Verlangen, des Behandlungsverzichts und des Behandlungsabbruchs, also der aktiven und passiven Sterbehilfe und der weitere Kontext der Euthanasie – all diese Fragen setzen eine Positionsbestimmung voraus. Dabei sind umfassende Wertungen von Leben und Tod, die Bedeutung der Unverfügbarkeit und Unaufhebbarkeit der Vergänglichkeit, die Wertung des Leibes und der Krankheit und schließlich die inhaltliche Konkretion abstrakter Würdekonzeppte zentrale Voraussetzungen, um eine christliche Position zu begründen und diese in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen.

Es dürfte außer Frage stehen, dass der Biblischen Anthropologie und ihrer Entfaltung dabei eine nicht geringe Rolle zukommt,

⁴⁶ Vgl. Ernst, Machbarkeit (2002); Nackel/Ernst, Ungeteiltsein (2002); zur Bedeutung Biblischer Anthropologie in der Debatte Schockenhoff, Würde (2002), 169f.; Oeming, Probleme (2004), 109f.

⁴⁷ Vgl. Frevel, Würde (2009), 426f.; Frevel, Tau (2006), 1–12; Frevel, Schöpfungsglaube (2007); Frevel, Gottesbildlichkeit (2009); Neumann-Gorsolke, Ehre (2000); Dirscherl, Beziehung (2008), 25–29.

⁴⁸ Vgl. aus moraltheologischer Perspektive Schockenhoff, Sterbehilfe (1991); Ernst, Menschlich sterben (1996); Mieth, Selbstbestimmung (2008).

besonders den Vorstellungen die mit dem Begriff „Leben“ verbunden sind⁴⁹ oder den vielfältigen Todesvorstellungen.⁵⁰ Dass Leben und Tod biblisch zwar diametrale Konzepte sind, sich aber als dynamische Konstrukte gegenseitig nicht völlig ausschließen, und dass Leben und Tod mit kontextualisierten Wertungen verknüpft sind, kann aus alttestamentlicher Perspektive weiterführend in die moderne Debatte eingebracht werden.

5.3 Demographischer Wandel und veränderte Lebensperspektiven

Standen in den bisherigen Kontexten mit der Frage nach der Sonderstellung des Menschen und seiner unaufhebbaren Würde eher abstrakte Konzeptionen im Vordergrund, ist das letzte Beispiel praxisnäher, bestimmt aber ebenso die gegenwärtige Diskussion: Der unter anderem in der statistischen Verschiebung des durchschnittlichen Lebensalters gründende demographische Wandel, der zu einer Verkehrung der Alterspyramide führt. Die damit verbundenen Probleme sind vielfältig und reichen von der Wertung des Alters als Lebensphase bis hin zur Frage wie weit die Verantwortung der Gesellschaft für die Pflege der alternden Menschen reicht. Ist das Alter nur „Restlaufzeit“ und sind die Alten nur als unvermeidbare Folge des Fortschritts gesellschaftlich geduldet oder hat die Lebensphase des Alters aus anthropologischer Perspektive einen Eigenwert? Wie kann einerseits die „gewonnene“ Lebenszeit jenseits der Produktivphase individuell gestaltet und mit Sinn gefüllt werden? Wie können andererseits die Ressourcen der Alten für die Gesellschaft sinnvoll genutzt werden? Wie kann die Generationengerechtigkeit angesichts der sich umkehrenden Alterspyramide aufrecht erhalten werden? Die Gestaltung des demographischen Wandels setzt nicht nur ökonomisches, human- und sozialwissenschaftliches Wissen, sondern auch ein klar umrissenes Menschenbild voraus. Mit dem bloßen Hinweis auf Wert und Würde des Menschen ist es dabei nicht getan. Bieten die Grundlagen des christlichen Menschenbildes in diesen Fragen ein „Plus“ der Orientierung?

Die Würde des Alters, die Integration der Alten in die Gesamtgesellschaft unter Nutzung ihrer spezifischen Ressourcen sowie die biblischen Konzepte familiärer, gentiler oder gesellschaftlicher Altersversorgung sind seit mehreren Dekaden ein aus alttesta-

⁴⁹ Vgl. *Riede*, *Leben* (2007); *Wagner*, *dimensions* (2007); *Janowski*, *Tod* (2003); *Utzschneider*, *Beginn* (2002); *Oeming*, *Probleme* (2004), 110–112; *Grohmann*, *Impulse* (2008); *Frevel*, *Leben* (2009).

⁵⁰ Vgl. *Berlejung*, *Tod* (2001); *Hieke*, *Sichtweisen* (2002); *Fischer*, *Tod* (2005); *Frevel*, *Tod* (2009); *Berlejung/Janowski*, *Tod* (2009).

mentlicher Perspektive vielfach behandeltes Thema⁵¹, das auf die aktuellen Debatten mit weiterführenden Impulsen eingewirkt hat und weiter einwirkt.

6. Die Notwendigkeit von biblisch begründeten Stellungnahmen zu den aktuellen Fragen

Mit den angerissenen Diskussionskontexten sollte ausreichend unterstrichen sein, dass anthropologische Fragen in der Gegenwart eine besondere Relevanz haben. Der kulturpolitische Arbeitskreis des ZdK hat die Theologie zu Recht aufgefordert, sich der „Herausforderung für das christliche Menschenbild“ zu stellen und sich um tragfähige Begründungen einer christlichen Position zu bemühen, denn „die Geschichte zeigt: ohne Begründungen fallen auch wichtige Tabus“.⁵² Und das ZdK unterstreicht in seinem darauf gründenden Beschluss ergänzend, dass für eine christliche Positionierung insgesamt eine nachhaltige Beschäftigung mit den grundlegenden Fragen des Menschseins unabdingbar ist: „Deshalb gehören die Fragen, was den Menschen zum Menschen macht, wie er mit seiner Endlichkeit umgehen kann, von welchen Visionen er sein Handeln leiten lässt und welche Begrenzungen seines Tuns um der Humanität willen vorgenommen werden müssen, unabdingbar mit in den Diskurs“.⁵³ Eine solche Beschäftigung mit dem christlichen Menschenbild wird die Bibel nicht außen vor lassen wollen und können, allerdings – und das gilt es mit Nachdruck zu betonen – bietet die Bibel keine direkten Antworten auf die herausfordernden Fragen der Gegenwart. Das käme einem biblizistischen Fundamentalismus gleich, in dem man den Verunsicherungen, die durch den gewachsenen Pluralismus der Moderne entstanden sind, durch den Rückgriff auf eine statische Normativität überkommener Traditionen zu begegnen versucht. Deshalb ist zum Ab-

⁵¹ Vgl. in Auswahl Hossfeld, Panther (1990); Schottroff, Alter (1992); Klopfenstein, Stellung (1996); Stol/Vleeming, Care (1998); Fabry, Generationenvertrag (2005); Hossfeld, Glaube (2006); Frevel, Herz (2009).

⁵² Der biomedizinische Fortschritt als Herausforderung für das christliche Menschenbild. Diskussionsanstoß des kulturpolitischen Arbeitskreises des ZdK zum „Jahr der Lebenswissenschaften“ (3.1.2001): http://zdk.org/data/erklarungen/pdf/Der_biomedizinische_Fortschritt_als_Herausforderung_fuer_das_christliche_Menschenbild_pdf.pdf (Zugriff: 15.2.2009), 5.

⁵³ Beschluss der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Fragen der biomedizinischen Entwicklung und ihrer ethischen Bewertung (4.5.2001): http://zdk.org/data/erklarungen/pdf/Beschluss_der_VV_zu_Fragen_der_biomedizinischen_Entwicklung_deutsch_pdf.pdf (Zugriff 15.2.2009), 3.

schluss dieses Durchgangs der Rahmen der Leistungsfähigkeit Biblischer Anthropologie unter hermeneutischen Gesichtspunkten knapp und sehr grundsätzlich abzustecken. Dabei ist zunächst zwischen Geltungsansprüchen im Sinn einer intersubjektiv vermittelbaren „Relevanz“ und einer (erst weiter unten thematisierten) „Normativität“ im religiösen Binnendiskurs zu unterscheiden.

7. Zur bleibenden Relevanz der anthropologischen Aussagen der Bibel

Die anthropologischen Aussagen der Bibel sind von den Voraussetzungen eines vormodernen Weltbildes aus formuliert und im unterschiedlichen Grade auch davon abhängig. Damit stehen sie somit zunächst unter dem Verdacht des Plausibilitätsverlustes, den H.-P. Müller wie folgt formuliert: „Gegenüber der Plausibilität, die heute insbesondere einer biologischen Anthropologie mit ihren physikalischen Voraussetzungen nachgesagt wird, stellt sich eine Anthropologie aufgrund antiker Texte, zu denen die alttestamentlichen gehören, ohnehin immer als eine erkenntnisarme Volksweisheit mit allzu einfachen Denkstrukturen dar“.⁵⁴ Daher fragt Müller weiter mit Bezug auf Rudolf Bultmann: „Kann man ein ‚biblisches Selbstverständnis‘ bewahren, wenn dessen Weltbildvoraussetzungen hinfällig werden? Muß eine Entmythologisierung, wenn das Weltbild und so der emotionale Wirklichkeitszugang sich fundamental verändert haben, nicht vielmehr gerade das Menschenbild betreffen?“⁵⁵ Sicherlich ist das Menschenbild betroffen, aber das macht es nicht *per se* in seiner Orientierungsleistung irrelevant. Dem Problem kann in unterschiedlicher Weise begegnet werden.

Müller selbst argumentiert auf einer radikalskeptischen erkenntnistheoretischen Linie mit der Begrenztheit des Denkens, um die vermeintliche Konkurrenz zwischen den Denkweisen der Natur- und Geisteswissenschaften in die Schwebe zu bringen. Damit öffnet er für Aussagen der „Biblischen Anthropologie“ einen Raum im praktischen Orientierungswissen: „Offenbar handelt es sich bei diesen Zeugnissen um lebensnotwendige Setzungen, die man unter den kontingenten Bedingungen der eigenen Religion und Kultur übernimmt, weil und solange man ihre Lebensdienlichkeit erfährt. Die lebensdienliche Funktion unseres Denkens und

⁵⁴ Müller, Akzeptanz (2003), 3.

⁵⁵ Müller, Akzeptanz (2003), 5.

Metadenkens ist als einstweilen alternativlos zu akzeptieren, zumal sie der Selbstzweckhaftigkeit menschlichen Daseins entspricht, dessen begrifflicher Ausdruck das Selbstverständnis ist“.⁵⁶ Insofern akzeptiert wird, dass die Bibel nach wie vor kulturell relevant ist, kann sie ihre Deutungs- und Orientierungskompetenz entfalten. Die Bedeutsamkeit ergibt sich nicht aus sich selbst heraus oder Kraft einer normativen Setzung, sondern im Rahmen einer kulturell geprägten Konvention, die selbstverständlich nicht unabhängig von der Religion ist. Vorausgesetzt ist dabei, dass die Bibel ihre Lebensdienlichkeit unter den genannten Bedingungen entfalten kann. Das zumindest exemplarisch zu zeigen, wäre Aufgabe Biblischer Anthropologie.

Zu einem ähnlichen Ergebnis unter anderen Voraussetzungen kommt das Gespräch zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, in dem beide Seiten festgehalten haben, dass kein prinzipieller Vorrang naturalistischer Weltbilder vor Glaubensüberzeugungen besteht. Ratzinger seinerseits erkennt gleichzeitig eine „Hybris der Vernunft“, die zur „Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit“⁵⁷ mahnt. Damit kommt den biblischen Traditionen ein eigenes Gewicht zu: Die Stimme der religiösen Traditionen ist zum einen die Basis der Korrelativität von Vernunft und Glaube und entfaltet damit quasi korrektive Funktion, zum anderen ist von diesen Traditionen aus nach dem zu suchen, was Jürgen Habermas eine „rettende Übersetzung“ genannt und am Beispiel der Gottebenbildlichkeit verdeutlicht hat.⁵⁸ Damit ließe sich der Plausibilitätsverlust der religiösen Traditionen zwar nicht aufheben, aber doch verringern.⁵⁹ In der säkularisierten Gegenwart erweisen die religiösen Traditionen ihre Bedeutung durch ihre Erschließungs- und Orientierungsfunktion, insofern sie das nicht letztbegründbare Selbstverständnis des Menschen diskursfähig halten und so geeignet sind, den „Sinn von Humanität“ resp. deren Unverfügbarkeit zu erschließen.⁶⁰ Die

⁵⁶ Müller, Akzeptanz (2003), 9.

⁵⁷ Vgl. Ratzinger/Habermas, Grundlagen (2004), 4.7; Habermas/Ratzinger, Dialektik (2007), 56f.

⁵⁸ Zum Begriff der „rettenden Übersetzung“ Ratzinger/Habermas, Grundlagen (2004), 4; Habermas/Ratzinger, Dialektik (2007), 32; zur Sache Habermas, Glauben (2003), 20–25; Habermas, Denken (1988), 23: „So glaube ich nicht, daß wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation [...] ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“.

⁵⁹ Vgl. zur begrenzten Reichweite des Habermas'schen Vorschlags Knapp, Christsein (2006), 241; Knapp, Vernunft (2009), 269f.

⁶⁰ Zu der Formulierung „Sinn von Humanität“ vgl. Habermas, Denken (1988), 23.

biblischen Traditionen stellen eine wichtige Ressource für diesen sinnkonstituierenden Prozess dar.

Dass die kritische Reflexion der Biblischen Traditionen nicht auf derselben Diskursebene wie der philosophische, natur- oder kulturwissenschaftliche Diskurs liegt, schließt also nicht aus, dass sie gleichermaßen relevant und „wahr“ ist. Voraussetzung für die Vermittlung der unterschiedlichen Diskurstypen scheint ein diskursverbindender Stil, den Wolfgang Welsch als „transversale Vernunft“⁶¹ bezeichnet hat.

Halten wir aus diesem Durchgang fest: Die Biblische Anthropologie steht im Kontext der anthropologischen Herausforderungen der Moderne. Da es keine unmittelbare oder unvermittelte Normativität der Schrift gibt, ihre Aussagen kulturell und geschichtlich gebunden sind und die Fragen der Gegenwart keine Fragen der Bibel sind, gibt sie keine Antworten *vor*, sondern leistet *einen* Beitrag zu den Antwortversuchen, die aus unterschiedlichen Diskursperspektiven versucht werden. Es ist Aufgabe der Biblischen Anthropologie, die Lebensdienlichkeit ihrer Aussagen aufzuzeigen und Brückenpfeiler für „rettende Übersetzungen“ aufzurichten.

Wenn aus der hermeneutischen Grundüberlegung die geschichtliche und kulturelle Gebundenheit biblisch anthropologischer Aussagen als zentral herausgestellt wird, stellt sich die Frage, wie sich Biblische Anthropologie zu den anthropologischen Diskursen in den Kulturwissenschaften verhält. Der zweite Blick wird deutlich machen, dass sich besonders ein Dialog mit der Historischen Anthropologie lohnt und Biblische Anthropologie im Ansatz einen transdisziplinären Horizont voraussetzt.

8. *Biblische Anthropologie als Historische Anthropologie?*

Clifford Geertz schreibt in seinem wegweisenden Essay „Kulturbegriff und Menschenbild“ (1966): Es ist „außerordentlich schwer, zwischen dem Natürlichen, Universellen und Dauerhaften im Menschen und dem Konventionellen, Lokalen und Veränderlichen eine Grenze zu ziehen. Ja mehr noch, es liegt nahe, daß eine solche Grenzziehung die menschlichen Verhältnisse verfälscht oder zumindest fehlinterpretiert“.⁶² Ohne hier einen weiten kulturvergleich-

⁶¹ Zu dem Begriff *Welsch*, Vernunft (1996), 364. Vgl. dazu *Dirscherl*, Grundriss (2006), 47.

⁶² *Geertz*, Kulturbegriff (1992), 59; vgl. *Wulf*, Anthropologie (2006), 120.

chenden ethnologischen Horizont zu bemühen, lässt sich ein einfaches Beispiel nennen: Im vorangegangenen Abschnitt wurde als Herausforderung der demographische Wandel und der Umgang mit dem Alter angesprochen. Nimmt man die aktuellen Daten der Bundesrepublik, dann beträgt die *durchschnittliche* Lebenserwartung neugeborener Jungen 76,6 und die von Mädchen 82,1 Jahre.⁶³ Auch wenn genaue Untersuchungen fehlen, betrug die Lebenserwartung eines alttestamentlichen Menschen im Durchschnitt weit weniger als die Hälfte und lag etwa zwischen 25 und 35 Jahren.⁶⁴ Die Gründe für diese Differenz sind komplex, sie liegen in den unterschiedlichen raumzeitlichen Lebensbedingungen, in der Ökonomie, der Medizin und der sozialen Organisation. Sie müssen hier nicht weiter entfaltet werden, um zu erahnen, dass die kulturelle Differenz auf den *Umgang* mit dem Alter durchschlägt.

Die kulturwissenschaftliche Diskussion lehrt die Einsicht in den Konstruktionscharakter sämtlicher kultureller Äußerungsformen⁶⁵, so dass sich Anthropologie mit Gunter Gebauer auf „lokales, orts- und zeitgebundenes Wissen“⁶⁶ beziehen muss. Entsprechend ist mit Bernd Janowski zu konstatieren: „Die im Lauf der Geschichte bezeugten Selbstauffassungen und Selbstexplikationen des Menschen können nicht unter eine Wesensformel subsumiert, sondern müssen seiner Geschichtlichkeit und Kulturalität gerecht werden“.⁶⁷ Die Aussagen zur Vergänglichkeit, zur Lebenszeit, zu den Lebensphasen und zur Wertung des Alters im AT müssen vor diesem Hintergrund gesehen werden. Jedoch ist es außerordentlich schwer, das kulturell Bedingte und historisch Kontingente von dem kulturell Konstanten und anthropologisch „Universalen“ zu trennen.

⁶³ Pressemitteilung des Statistischen Bundesamts vom 15. Februar 2006: <http://www.destatis.de/presse/deutsch/pm2006/p0610022.htm> (Zugriff: 14.4.2007). Dort wird für den bundesweiten Berechnungszeitraum 2000/2004 im Schnitt 75,89 Jahre für Jungen und 81,55 Jahre für Mädchen bei Geburt angegeben. Inzwischen ist die Lebenserwartung im Schnitt für neugeborene Jungen auf 76,6 Jahre und für neugeborene Mädchen auf 82,1 Jahre gestiegen. Vgl. die Pressemitteilung Nr. 336 vom 27. August 2007: http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Inter-net/DE/Presse/pm/2007/08/PD07__336__12621.psml (Zugriff: 17.8.2008). Vgl. ferner die Auswertung in Grupe, *Anthropologie* (2005), 238–270.

⁶⁴ Vgl. dazu z. B. Wiesehöfer, *Lebenserwartung* (1999), 1213–1215 und die Angaben bei Pola, *Auffassung* (2008), 403; McDowell, *Legal aspects* (1998), 199–200 (20–25 bzw. 35–37 Jahre); Wolff, *Anthropologie* (2002), 178 (\leq 40 Jahre); Nunn, *Alltag* (2006), 105–106 (30–40 Jahre); Schottruff, *Alter* (1992), 67–68 (30–35, max. 60 Jahre) und den oft zitierten „Klassiker“ Kenyon, *Archäologie* (1976), 187 (30–35 Jahre).

⁶⁵ Vgl. Lenzen, *Historische Anthropologie* (1989), 13–48, bes. 22–25.

⁶⁶ Gebauer, *Überlegungen* (1998), 8.

⁶⁷ Janowski, *Mensch* (2005), 102.

Aus der grundlegenden Einsicht in die kulturelle Bedingtheit aller Aussagen zur Anthropologie erwächst jedenfalls *wissenschaftsgeschichtlich* in den Sozial- und Kulturwissenschaften in der zweiten Hälfte des 20. Jh. ein Unbehagen gegenüber einer philosophischen Anthropologie, die nach dem Universellen, Übertragbaren, Konstitutionellen des Gattungswesens Mensch fragt.

So formuliert Christoph Wulf: „Kritisch läßt sich gegen diese Auffassung einwenden, daß es den universellen Menschen, von dem die Philosophische Anthropologie handelt, nicht gibt, sondern daß Menschen immer nur in historischen und kulturellen Ausprägungen anzutreffen sind. Der dem philosophischen Denken zugrundeliegende universelle Mensch ist eine Abstraktion, die in der geschichtlichen und kulturellen Welt keine Entsprechung hat und die suggeriert, es gäbe den Menschen außerhalb historischer und kultureller Spezifizierungen“.⁶⁸ Das ist zunächst ebenso banal wie unscharf, weil es das Abstrakte gegen das Konkrete und das Universale gegen das Geschichtliche ausspielt.⁶⁹ Dennoch findet sich diese Grundeinsicht ähnlich formuliert geradezu als „Credo“ des Forschungsprogramms einer „Historischen Anthropologie“, die sich seit den 1970er Jahren aus Ansätzen der ethnologisch ausgerichteten „cultural anthropology“, der französischen „Schule der Annales“ und der daraus erwachsenen „Mentalitätsgeschichte“ entwickelt.⁷⁰ Harald Neumeyer formuliert zusammenfassend zu den Ansätzen Historischer Anthropologie: „Entscheidend sind jedoch für alle Vertreter zwei Aspekte: Durch die Betonung des historischen Moments gehen sie erstens auf Distanz zu biologischer und philosophischer Anthropologie, die zeitlose Konstanten menschlichen Wesens destillieren. In der Akzentuierung des Menschen opponieren sie zum anderen mit der Form von Sozialgeschichtsschreibung, die um die Erfassung umgreifender Strukturen und deren Regel geleiteter Entwicklung innerhalb von Kulturen bemüht ist und deshalb kritisch als ‚Geschichte ohne Menschen‘ (van Dülmen) bezeichnet wird“.⁷¹ Jakob Tanner nennt in seiner Einführung drei Grundfragen der Historischen Anthropologie: „*Erstens* jene nach dem Wandel von Menschenbildern

⁶⁸ Wulf, Grundzüge (2002), 1100; vgl. Winterling, Begriffe (2006), 9: „Immer mehr menschliche Gegebenheiten, die lange Zeit für ‚natürlich‘ und invariant gehalten wurden, haben sich als kontingent, als so und auch anders möglich herausgestellt“.

⁶⁹ Zur Kritik an dem historischen Ansatz aus der Sicht philosophischer Anthropologie vgl. Tugendhat, Anthropologie (2007); Jung, Artikulation (2009).

⁷⁰ Vgl. die Überblicke bei Neumeyer, Anthropologie (2003), 108; Winterling, Begriffe (2006), 10–14; Tanner, Anthropologie (2000), 9f.

⁷¹ Neumeyer, Anthropologie (2003), 108.

und den sich verändernden diskursiven und medialen Bedingungen anthropozentrischer Selbstbeschreibungen; *zweitens* jene nach den sozialen Praktiken und symbolischen Formen, durch welche die Menschen ihr gesellschaftliches Zusammenleben organisieren und regulieren, und *drittens* jene nach der Geschichtlichkeit der menschlichen Natur“.⁷² Dass dabei dem Dialog mit den Humanwissenschaften ebenso Bedeutung wie der Anthropologiekritik eine große Rolle zukommt, betont Christoph Wulf. Er sieht historisch-anthropologische Forschungen deutlich in den Prozess kultureller Selbstverständigung eingebunden. Nach Wulf „untersuchen historisch-anthropologische Forschungen die kulturelle Vielfalt gesellschaftlichen Lebens. Ein starkes Interesse gilt dabei auch der Erforschung der Phänomene der Gegenwart. Die auf dieses Ziel ausgerichteten Untersuchungen Historischer Anthropologie liefern einen wichtigen Beitrag zum Selbstverständnis und zur Selbstauslegung von Kultur und Gesellschaft heute“.⁷³

Einer ihrer Ausgangspunkte ist ein relationaler Kulturbegriff im Anschluss an Clifford Geertz, der Kultur als Netz symbolischer Repräsentationen begreift. Kultur wird dabei verstanden als „a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes towards life“.⁷⁴ Die symbolischen Konstruktionen, Transformationen und Repräsentationen, die Bedeutung für den Menschen konstituieren, bewahren im Verfahren der „dichten Beschreibung“ ihre Mehrdeutigkeit und Komplexität. Dieser Ansatz wird für die Geschichts- und Kulturwissenschaften themenzentriert fruchtbar gemacht.⁷⁵ Historische Anthropologie entwickelt sich dabei nicht zu einer neuen Unterdisziplin der Geschichtswissenschaft⁷⁶, sondern lässt sich eher als Forschungsperspektive oder „Forschungsprogramm“ verstehen. Dabei sind die Ansätze keineswegs homogen, auch *die* Historische Anthropologie gibt es nicht, es handelt sich eher um einen „Anziehungspunkt für neue Methoden und neue Fragestellungen“.⁷⁷ So schreibt einer der derzeit herausragenden Vertreter Christoph Wulf: „Historische Anthropologie bezeichnet keine Fachwissen-

⁷² Tanner, *Historische Anthropologie* (2004), 21.

⁷³ Wulf, *Anthropologie* (2006), 124.

⁷⁴ Geertz, *Interpretation* (1973), 89.

⁷⁵ Vgl. Neumeyer, *Anthropologie* (2003), 111.115.

⁷⁶ Eine vom Begriff ausgehende engere Umschreibung findet sich bei Winterling, *Begriffe* (2006), 10.

⁷⁷ Burguière, *Anthropologie* (1994), 74.

schaft und kein in sich geschlossenes Feld der Forschung“⁷⁸, sondern umfasst „vielfältige transdisziplinäre Bemühungen, nach dem Ende der Verbindlichkeit einer abstrakten anthropologischen Norm, weiterhin Phänomene des Menschlichen zu erforschen“.⁷⁹ Eine Vielfalt von Methoden ist daher kennzeichnend: „In ihren Untersuchungen zeigt sich eine wissenschaftliche Haltung, die häufig zu einer transdisziplinären und transnationalen Organisation der Forschung führt und in deren Rahmen eine Pluralität von Methoden zur Anwendung kommt. Zu diesen gehören Methoden historischer Quellenarbeit, literaturwissenschaftlicher Texthermeneutik, qualitativer Sozialforschung und philosophischer Reflexion“.⁸⁰ „Historische Anthropologie bezeichnet“ nach Wulf „den Versuch, verschiedene anthropologische Perspektiven thematisch und methodisch aufeinander zu beziehen und in ihrer Historizität und Kulturalität zu berücksichtigen“.⁸¹ Der Ansatz will dabei „die Geschichtlichkeit und Kulturalität der Begriffe, Perspektiven und Methoden auf die Geschichtlichkeit und Kulturalität der untersuchten Themen, Gegenstände und Sachverhalte [...] beziehen“⁸² und unterscheidet sich damit signifikant von Ansätzen philosophischer Anthropologie. Damit bilden die Forschungen Historischer Anthropologie „einen Mittelpunkt heutiger kulturwissenschaftlicher Forschung“.⁸³ Diese Verankerung zeigt sich in der Auswahl der Themen, die Christoph Wulf als repräsentativ auswählt und die allesamt im kulturwissenschaftlichen Diskurs gut verankert sind: Körper (mit einer gewissen Zentral- und Ausgangsstellung), Mimesis, Ritual und Performativität, Sprache, Imagination, Tod und Alterität.⁸⁴

Wie ist nun die „Biblische Anthropologie“ vor der Folie der „Historischen Anthropologie“ zu sehen? Zunächst ist festzustellen, dass sich – abgesehen von der Selbstverständlichkeit historischer Zugangsweisen in der Exegese – diese an die Kulturwissenschaften, ihre Methoden und Gegenstände vielfach annähert. Das ist

⁷⁸ Wulf, *Anthropologie* (2004), 105; vgl. auch Wulf, *Anthropologie* (2004), 272 sowie Wulf, *Vom Menschen* (1997), 13f.

⁷⁹ Wulf, *Grundzüge* (2002), 1003.

⁸⁰ Wulf, *Anthropologie* (2004), 268.

⁸¹ Wulf, *Anthropologie* (2004), 105.

⁸² Wulf, *Anthropologie* (2004), 268; vgl. auch Wulf, *Anthropologie* (2004), 134, wo auch die selbstverständliche geschichtliche und kulturelle Situation des forschenden Subjekts einbezogen ist.

⁸³ Wulf, *Anthropologie* (2004), 105; vgl. Wulf, *Anthropologie* (2004), 270: „sie bilden heute das Zentrum der Kulturwissenschaften“; vgl. auch Wulf, *Anthropologie* (2006), 126.

⁸⁴ Vgl. Wulf, *Anthropologie* (2004), 105–134.

zum einen gegeben durch den Kulturbegriff mit der Aufwertung der symbolischen Repräsentation und dem Verständnis von Religion als kulturellem Symbolsystem, zum anderen durch die Wahl der Themen in Einzeluntersuchungen. Alle von Wulf genannten Themen haben auch in der alttestamentlichen Forschung eine gewisse Konjunktur, besonders Körper, Ritual, Tod und die Frage der Konstruktion von Alterität. Trotzdem ist festzuhalten, dass der Forschungsansatz Historischer Anthropologie bisher kaum reflektiert Eingang in die alttestamentliche Diskussion gefunden hat. Es gilt die Feststellung von Bernd Janowski: „Eine ‚Historische Anthropologie des Alten Testaments‘ ist ein Desiderat der Forschung“.⁸⁵ Janowski selbst fasst darunter „die Unterschiedlichkeit der materialen Lebensbedingungen, die demographischen und sozialen Besonderheiten einzelner Epochen und Regionen, die historisch variablen Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, kurz die Fülle der konkreten Existenzformen des Menschen“.⁸⁶

9. Biblische Anthropologie als historische und theologische Anthropologie

Die konsequente Einsicht in die kulturelle Bedingtheit anthropologischer Aussagen, die einem Paradigmenwechsel gleich kommt, ist der wohl wichtigste Impuls aus der „Historischen Anthropologie“, der die Notwendigkeit einer diachronen Perspektive für die Biblische Anthropologie nachdrücklich unterstreicht. Gleichzeitig ist aber evident, dass diese Perspektive einer Biblischen Anthropologie *nicht* genügen kann. Denn im Kontext der Theologie (wie der Philosophie) sind nicht nur die kulturellen Ausprägungen des Menschen und des Menschseins, sondern auch deren Voraussetzungen, auf die diese zu beziehen sind, zu thematisieren. Das Unbehagen eines Desiderates lässt sich an der 2006 vorgelegten „Anthropologie im Neuen Testament“ von Eckart Reinmuth verdeutlichen, der bewusst nicht der einflussreichen Linie von Bruce Malinas „The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology“⁸⁷ folgt. Reinmuth schreibt: „Es gibt auch im Blick auf das Neue Testament sehr unterschiedliche Möglichkeiten, anthropologische Fragen zu formulieren. Man kann z. B.

⁸⁵ Janowski, *Konfliktgespräche* (2006), 2.

⁸⁶ Janowski, *Konfliktgespräche* (2006), 2.

⁸⁷ Bruce Malinas kulturalanthropologischer Überblick erschien erstmalig 1981, in zweiter Auflage 1993 (deutsche Ausgabe 1993, zuletzt 1997).

im Sinn einer historischen, kulturalanthropologischen, psychologischen, philosophischen bzw. philosophiegeschichtlichen Anthropologie nach dem Neuen Testament fragen“.⁸⁸ Reinmuths Ausgangsfrage jedoch ist begründet eine andere und lautet: *Wie und warum wird Menschsein im Neuen Testament überhaupt thematisch?*⁸⁹ „Mit diesem Ansatz trennen wir uns von einer langen Tradition theologischer Anthropologie, in der die biblische Frage nach dem Menschen mit Hilfe von metaphysischen oder essentialistischen Kategorien beantwortet wurde“.⁹⁰ Reinmuths Grundfrage macht – unabhängig von der konkreten Durchführung, die dann doch eher traditionell ist und alttestamentliche Vorgaben wie historisch-kulturelle Rückbindungen nahezu ganz ausblendet – deutlich, dass Biblische Anthropologie nicht in der Perspektive der Historischen Anthropologie aufgehen kann. Sie hat *neben der historischen Entfaltung* nach dem theologischen Narrativ zu fragen, in dem Menschsein als solches thematisch und Theologie zur Anthropologie bzw. Anthropologie theologisch wird.

Den Ausgangspunkt bilden dafür die nahezu invarianten Konstanten, in denen Menschsein biblisch reflektiert wird und die für das biblische Menschenverständnis konstitutiv sind: Geschöpflichkeit und Unverfügbarkeit des Gewordenseins der menschlichen Existenz, ihr Zeitbezug in Endlichkeit und Vergänglichkeit sowie die Irreversibilität der individuellen Biographie. Die im Wovonher und Woraufhin reflektierte transzendente Verwiesenheit des Menschen, seine Selbstreflexivität, seine Leiblichkeit ebenso wie seine Sexualität. Ferner Relationalität, Sozialität, Kulturalität und konstitutiver Weltbezug der menschlichen Existenz. Dazu treten Freiheit und Verantwortung, Personalität und Individualität, moralische Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit des Menschen. Die Themen Körper, Sprache, Performanz und Alterität gehen zwar in diesen Fragen nicht auf, sind aber davon auch nicht zu trennen.

Mit den genannten Themenfeldern ist der Anspruch einer *theologischen Anthropologie* deutlich zu erkennen. In der Biblischen Anthropologie geht es eben nicht nur um die historisch kontingente Selbstausslegung des Menschen in Israel, Palästina, der südlichen Levante – wie immer man den Raum kennzeichnen will, in dem die biblischen Texte entstanden sind. Bei aller Kontingenz und kulturellen Gebundenheit geht es *zugleich* um Selbstausslegungen, die im Selbstverständnis des Christentums normativen Charakter

⁸⁸ Reinmuth, Anthropologie (2006), 40.

⁸⁹ Vgl. Reinmuth, Anthropologie (2006), 40.

⁹⁰ Reinmuth, Anthropologie (2006), 41.

entfalten. Ihre Orientierungsleistung entfalten sie nicht nur als paradigmatische historische Selbstausslegungen, sondern durch und mit ihrer theologischen Deutung.

Die hermeneutische Problemstellung Biblischer Anthropologie ist komplex: Einerseits gilt es also nicht in die Falle der „Suggestion zeitloser Konstanz des Menschlichen“⁹¹ zu tappen und eine essentialistische Vorstellung vom Menschen fortzuschreiben. Deshalb sind die biblischen anthropologischen Texte in ihre historischen Kontexte zu stellen und von diesen her zu entfalten. Andererseits ist die normative Funktion der Schrift zu berücksichtigen und so nach den Konstanten im Wandel zu fragen. Konstanz heißt hier allerdings nicht *universalmenschlich*, sondern im Kontext des Bezugsrahmens der christlich-jüdischen Tradition. Biblische Anthropologie steht demnach – so das Fazit – in der Spannung zwischen *historischer* und *theologischer* Anthropologie. Diese produktive Spannung ist eine besondere Herausforderung für die Exegese und bisher in den Entwürfen Biblischer Anthropologie noch nicht ausreichend eingelöst. Die alttestamentliche Wissenschaft wird sich der Herausforderung stellen müssen, die Aussagen der Schrift zum Menschsein und seiner Bestimmung zu erheben, sie über die rein historische Dimension hinaus von der Ganzheit der Heiligen Schrift her theologisch zu entfalten, ihre Orientierungsleistung darzustellen und sie so für den interdisziplinären theologischen Diskurs der Gegenwart argumentativ fruchtbar zu machen.

10. Die wissenschaftliche Aufgabe Biblischer Anthropologie: Zusammenfassung

Die wissenschaftliche Aufgabe Biblischer Anthropologie aus alttestamentlicher Perspektive lässt sich nach dem Gesagten wie folgt in drei Punkten zusammenfassen:

(1.) Sie entfaltet die Selbstausslegung des Menschen ausgehend von den biblischen Texten unter Berücksichtigung ihrer literarischen und lebensweltlichen Kontexte sowohl in synchroner wie diachroner Hinsicht.⁹² Dabei bezieht sie die Erkenntnisse der Exegese, der Geschichte Israels, der Religions- und Sozialgeschichte

⁹¹ Neumeyer, Anthropologie (2003), 114.

⁹² Vgl. im Prinzip schon H. W. Wolff: „Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe wird ihren Einsatz dort suchen, wo innerhalb der Texte selbst erkennbar nach dem Menschen gefragt wird. Die ganze Weite der Kontexte ist heranzuziehen, um die spezifischen Aufgaben zu erarbeiten“ (Wolff, Anthropologie [2002], 53).

sowie der Archäologie und Ikonographie ein. Ihr methodischer Ansatz ist entsprechend transdisziplinär.

(2.) Ohne den Fokus auf ihren spezifischen Gegenstand aufzugeben, steht sie im engen Austausch mit anderen anthropologischen Ansätzen, deren Fragestellungen, Perspektiven und Lösungsansätzen. Dazu gehören neben der neutestamentlichen Anthropologie vor allem die Kulturanthropologie und die Historische Anthropologie, aber auch anthropologische Ansätze der Humanwissenschaften (Biologie, Medizin, Psychologie, Neurowissenschaften usw.) sowie die Philosophische Anthropologie und nicht zuletzt die Theologische Anthropologie.

(3.) Ihre Aufgabe steht in einem doppelten hermeneutischen Spannungsfeld, das analog zu dem der „Biblischen Theologie“ ist: Zum einen entfaltet sie unter der Grundvoraussetzung der kulturellen und historischen Bedingtheit aller Aussagen zum Menschen ein historisches Menschenverständnis in seiner Entwicklung. Zum anderen versucht sie die Grundlegung eines Menschenbildes der Schrift im Zusammenhang beider Testamente, also auf kanonischer Ebene. Dabei ist über die rein additive Zusammenstellung von Aspekten hinauszugehen und die prinzipielle theologische Gleichwertigkeit der Testamente zu beachten. Es ergibt sich kein systematisches Konzept vom Menschen, sondern die Pluralität bleibt in der Einheit gewahrt. Wie Biblische Theologie ist Biblische Anthropologie daher prinzipiell unabgeschlossen. Ihre Relevanz ist in enger Relation zum Diskurs um die materiale Normativität der Schrift in der jeweiligen Rezeptionsgemeinschaft zu bestimmen. Damit ist sie zugleich nicht unabhängig von den gegenwärtigen Fragen zur Bestimmung des Menschseins und entfaltet dort ihr kritisches, orientierendes und normativ korrekatives Potential.

Literatur

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben* (Gesammelte Schriften Bd. 4), Frankfurt a. M. 1980.

Aguilar, Mario I./Lawrence, Louise L. (Hg.), *Anthropology and Biblical Studies. Avenues of Approach*, Leiden 2004.

Arlt, Gerhard, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2001.

Assmann, Jan (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh 1993.

Ders./Stroumsa, Guy G. (Hg.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (SHR 83), Leiden 1999.

Baumgarten, Albert I. (Hg.), *Self, soul and body in religious experience* (SHR 78), Leiden u. a. 1998.

- Berlejung, Angelika*, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten, in: *B. Janowski/B. Ego* (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT I/32), Tübingen 2001, 465–502.
- Dies./Janowski, Bernd* (Hg.), *Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT I/64), Tübingen 2009.
- Bieberstein, Klaus*, Leiden erzählen. Sinnfiguren der Theodizee im Alten Testament. Nur eine Skizze, in: *A. Michel/H.-J. Stipp* (Hg.), *Gott – Mensch – Sprache. FS W. Gross* (ATS 68), St. Ottilien 2001, 1–22.
- Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar* (Hg.), *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbek 2000.
- Bröker, Werner*, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie aus dem Dialog zwischen Dogmatik und Naturwissenschaften*, Osnabrück 1999.
- Burguière, André*, Historische Anthropologie, in: *J. Le Goff/R. Chartier/J. Revel* (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt a. M. 1994, 62–103.
- Die Deutschen Bischöfe*, *Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin*, 7. März 2001, abgedruckt in: *B. Nacke/S. Ernst* (Hg.), *Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik* (Christentum und Gesellschaft 4), Mainz 2002, 242–251.
- Dirscherl, Erwin*, *Der Mensch und das Geschehen der Relationalität in der Zeit. Überlegungen zum Leib-Seele-Verhältnis aus der Sicht des biblischen Personverständnisses*, in: *P. Neuner* (Hg.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die mind-brain-Debatte und das christliche Menschenbild* (QD 205), Freiburg/Basel/Wien 2003, 99–128.
- Ders.*, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.
- Ders. u. a.*, *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie* (Theologische Module 6), Freiburg u. a. 2008.
- Dülmen, Richard van*, *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Köln u. a. 2001.
- Ernst, Stephan*, *Menschlich sterben. Eine Herausforderung an unsere Einstellung zu Alter, Krankheit und Tod*, in: *LebZeug* 51 (1996) 176–182.
- Ders.* (Hg.), *Machbarkeit des Menschen. Theologie angesichts der Macht der Biomedizin* (Symposion 3), Münster 2002.
- Fabry, Heinz-Josef*, *Der Generationenvertrag und das biblische Gebot der Elternehrung*, in: *T. Klosterkamp/N. Lohfink* (Hg.), *Wohin du auch gehst. FS F. J. Stendebach*, Stuttgart 2005, 14–29.
- Fischer, Alexander A.*, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Fischer, Joachim*, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008.

- Fischer, Klaus P.*, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg 1975.
- Frevel, Christian*, Wie Tau aus dem Schoß des Morgenrots. Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament, in: *IKaZ* 35 (2006) 1–12.
- Ders.*, Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden, in: *T. Krüger* u. a. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Internationales Symposium auf dem Monte Verità (AThANT 88), Zürich 2007, 467–497.
- Ders.*, Art. Anthropologie/Herz/Leben/Tod/Würde, in: *A. Berlejung/C. Frevel* (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ²2009, 1–7; 250–252; 295–298; 389–392; 426f.
- Ders.*, „Du wirst jemand haben, der dein Herz erfreut und dich im Alter versorgt“ (Rut 4,15). Alter und Altersversorgung im Alten/Ersten Testament, in: *R. Kampling/A. Middelbeck-Varwick* (Hg.), Alter. Blicke auf das Bevorstehende (Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie 4), Berlin 2009, 11–43.
- Ders.*, Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem AT, in: *A. Wagner* (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 255–274.
- Ders./Wischmeyer, Oda*, Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 11), Würzburg 2003.
- Frühwald, Wolfgang* (Hg.), Das Design des Menschen. Vom Wandel des Menschenbildes unter dem Einfluss der modernen Naturwissenschaft, Köln 2004.
- Ganten, Detlev* u. a. (Hg.), Was ist der Mensch?, Berlin 2008.
- Gebauer, Gunter*, Überlegungen zur Anthropologie, in: *Ders.* (Hg.), Anthropologie, Leipzig 1998, 7–21.
- Geertz, Clifford*, The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York 1973.
- Ders.*, Kulturbegriff und Menschenbild, in: *P. Burke/R. Habermas/R. Cackett* (Hg.), Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie (Wagenbachs Taschenbuch 212), Berlin 1992, 56–81.
- Greve, Jens/Schnabel, Annette* (Hg.), Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen (Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft 1917), Frankfurt a. M. 2009.
- Grohmann, Marianne*, Alttestamentliche Impulse für bioethische Diskussionen zum Lebensbeginn, in: *ZEE* 52 (2008) 169–182.
- Grupe, Gisela* u. a., Anthropologie. Ein einführendes Lehrbuch, Berlin 2005.
- Habermas, Jürgen*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988.
- Ders.*, Glauben und Wissen, in: *Ders./J. P. Reemtsma* (Hg.), Glauben und Wissen (Sonderdruck Edition Suhrkamp), Frankfurt a. M. 2001, 9–31.

- Ders./Ratzinger, Joseph*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg ⁷2007.
- Haeffner, Gerd*, Philosophische Anthropologie, Stuttgart ³2000.
- Heilinger, Jan-Christoph* (Hg.), Naturgeschichte der Freiheit, Berlin u. a. 2007.
- Ders./Müller, Oliver*, Der Cyborg und die Frage nach dem Menschen. Kritische Überlegungen, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 12 (2007) 21–44.
- Hieke, Thomas*, „Schon zähle ich zu denen, die in die Grube fahren ...“ (Ps 88,5). Einige Sichtweisen des Todes im Alten Testament, in: LebZeug 57 (2002) 164–177.
- Honnefelder, Ludger*, Art. Anthropologie. A. Allg. Wissenschaftsgeschichte, in: LThK³ I (1993) 721–724.
- Ders.*, Das Problem der philosophischen Anthropologie: Die Frage nach der Einheit des Menschen, in: *Ders.* (Hg.), Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie, Paderborn 1994, 9–24.
- Horváth, Ödön von*, Gesammelte Werke. Bd. 2: Komödien, hg. von *D. Hildebrandt/W. Huder/T. Krischke*, Frankfurt a.M. 1970.
- Hossfeld, Frank-Lothar*, Graue Panther im Alten Testament?, in: ArztChr 36 (1990) 1–11.
- Ders.*, Glaube und Alter, in: ThG 49 (2006) 267–276.
- Ders.*, Der lange Anweg und das Ringen um den Auferstehungsglauben im AT, Internetdokument: http://www.bibelwerk.de/fileadmin/ev_dateien/DL-allgemein/Vortrag_F.L.Hossfeld.pdf (letzter Zugriff: 16.2.2009).
- Janowski, Bernd*, De profundis. Tod und Leben in der Bildersprache der Psalmen, in: *Ders.* (Hg.), Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 244–266.
- Ders.*, Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, in: ZThK 102 (2005) 143–175.
- Ders.*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ²2006.
- Ders.*, „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt“ (Psalm 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament, in: *A. Loprieno* (Hg.), Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart (Colloquium Rauricum 9), München/Leipzig 2006, 35–70.
- Jung, Matthias*, Freiheit in Hirnforschung und Alltagserfahrung – von der Handlung zur Artikulation und zurück, in: *J. Dierken/A. von Scheliha* (Hg.), Freiheit und Menschenwürde (Religion in Philosophy and Theology 16), Tübingen 2005, 185–214.
- Ders.*, Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin u. a. 2009.
- Kant, Immanuel*, Gesammelte Schriften Bd. 5: Vorlesung über Metaphysik und Rationaltheologie, hg. von der *Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1970.

- Kenyon, Kathleen*, Archäologie im heiligen Land, Neukirchen-Vluyn ²1976.
- Kläden, Tobias*, Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis Lehre des Thomas von Aquin (ratio fidei 26), Regensburg 2005.
- Ders.*, Thomas von Aquin und die mind-brain-Debatte, in: *D. Hübner* (Hg.), Dimensionen der Person. Genom und Gehirn, Paderborn 2006, 199–222.
- Ders.*, Seele – ein praktisch unverzichtbarer Begriff der Theologie, in: *U. Feeser-Lichterfeld* u. a. (Hg.), Dem Glauben Gestalt geben. FS W. Fürst, Münster 2006, 217–225.
- Ders.*, Empirical Theology and Brain Research, in: *H. Streib* (Hg.), Religion Inside and Outside Traditional Institutions, Leiden/Boston 2007, 79–92.
- Klopfenstein, Martin A.*, Die Stellung des alten Menschen in der Sicht des Alten Testaments, in: *W. Dietrich* (Hg.), Leben aus dem Wort, Bern u. a. 1996, 261–273.
- Knapp, Markus*, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg 2006.
- Ders.*, Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg 2009.
- Korsch, Dietrich/Richter, Cornelia*, Gottesbilder – Menschenbilder. Zur Transformation normativer Instanzen, in: *H.-R. Duncker* (Hg.), Beiträge zu einer aktuellen Anthropologie, Stuttgart 2006, 427–442.
- Lang, Bernhard*, Anthropological approaches to the Old Testament (IRTh 8), Philadelphia 1985.
- Langemeyer, Georg*, Die theologische Anthropologie, in: *W. Beinert* (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (Bd. 1), Paderborn 1995, 496–622.
- Ders.*, Anthropologie (tzt, Dogmatik 8), Graz 1998.
- Lenzen, Dieter*, Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung, in: *G. Gebauer* u. a. (Hg.), Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung (Rowohlt's Enzyklopädie 486), Reinbek 1989, 13–48.
- Lohfink, Norbert*, „Macht euch die Erde untertan“?, in: Orientierung 38 (1974) 137–142.
- Ders.*, Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg/Basel/Wien 2001, 13–47.
- Losinger, Anton*, Anthropological turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner, Fordham 2000.
- Lüke, Ulrich*, Mehr Gehirn als Geist? Grenzen der naturalistischen Interpretation, in: *P. Neuner* (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD 205), Freiburg 2003, 57–77.

- Ders.*, Theologische Bescheidenheit. Kritische Anfragen an das naturalistische Weltbild, in: *R. Isak* (Hg.), *Kosmische Bescheidenheit. Was Theologen und Naturalisten voneinander lernen können*, Freiburg 2003, 127–148.
- Ders.*, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit*, Freiburg ²2007.
- Ders.*, *Der Mensch – nichts als Natur? Über die naturalistische Entzauberung des Menschen*, in: *Ders./H. Meisinger/G. Souvignier* (Hg.), *Der Mensch – nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen*, Darmstadt 2007, 126–145.
- Malina, Bruce J.*, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta ²1993.
- Ders.*, *Die Welt des Neuen Testaments* (Sonderausgabe), Stuttgart 1997.
- Marquard, Odo*, Art. Anthropologie, in: *HWPPh I* (1971) 362–374.
- McDowell, Andrea*, Legal aspects of care of the elderly in Egypt to the end of the New Kingdom, in: *M. Stol u. a.* (Hg.), *The Care of the Elderly in the Ancient Near East* (SHCANE 14), Leiden 1998, 199–221.
- Mieth, Dietmar*, *Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender*, Düsseldorf 2008.
- Müller, Hans-Peter*, Was der Akzeptanz einer biblischen Anthropologie entgegensteht und wie wir mit der Herausforderung umgehen, in: *U. Mittmann-Richert/F. Avemarie/G. S. Oegema* (Hg.), *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*. FS H. Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn 2003, 3–13.
- Mulisch, Harry*, *Selbstporträt mit Turban*, Hamburg 1997.
- Nacke, Bernhard/Ernst, Stephan* (Hg.), *Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik* (Christentum und Gesellschaft 4), Mainz 2002.
- Neumann, Klaus*, Art. Kultur und Mentalität, in: *A. Berlejung/C. Frevel* (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt ²2009, 35–42.
- Ders.*, Art. Person, in: *A. Berlejung/C. Frevel* (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt ²2009, 339f.
- Neumann-Gorsolke, Ute*, „Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b). Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde, in: *JBTh* 15 (2000) 39–65.
- Dies.*, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (WMANT 101), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Neumeyer, Harald*, Historische und literarische Anthropologie, in: *A. Nünning/V. Nünning* (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart/Weimar 2003, 108–131.

- Neuner, Peter* (Hg.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie. Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild* (QD 205), Freiburg 2003.
- Nunn, Astrid*, *Alltag im Alten Orient*, Darmstadt 2006.
- Oeming, Manfred*, *Bioethische Probleme des Klonens in alttestamentlicher und jüdischer Perspektive*, in: *Glaube und Lernen* 19 (2004) 109–117.
- Overholt, Thomas W.*, *Cultural anthropology and the Old Testament*, Minneapolis 1996.
- Pannenberg, Wolfhart*, *Was ist der Mensch. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1139), Göttingen ⁸1995.
- Pascal, Blaise*, *Über die Religion und einige andere Gegenstände* (*Pensées*), übertr. und hg. von *E. Wasmuth*, Heidelberg ⁷1972.
- Pauen, Michael*, *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*, München 2007.
- Pola, Thomas*, *Eine priesterschriftliche Auffassung der Lebensalter* (Lev 27,1–8), in: *M. Bauks u. a.* (Hg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?* (Psalm 8,5). *Aspekte einer theologischen Anthropologie*. FS B. Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 389–408.
- Raffelt, Albert/Rahner, Karl*, *Anthropologie und Theologie*, in: *CGG* 24 (1981) 5–55.
- Rahner, Karl*, *Der Mensch – die unbeantwortete Frage*, in: *E. Stammler* (Hg.), *Wer ist das eigentlich – der Mensch?*, München 1973, 116–126.
- Ders.*, *Menschsein und Menschwerdung. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*. *Sämtliche Werke Bd. 12*, bearb. von *H. Vorgrimler*, Zürich u. a. 1995.
- Ders.*, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*. *Sämtliche Werke Bd. 26*, bearb. von *N. Schwerdtfeger/A. Raffelt*, Zürich u. a. 1999.
- Ratzinger, Joseph/Habermas, Jürgen*, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Gespräch in der Katholischen Akademie in Bayern am 19.4.2004*, in: *Zur Debatte* 34 (2004) 1–8.
- Reinhard, Wolfgang*, *Die Anthropologische Wende der Geschichtswissenschaft*, in: *A. Wagner* (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009, 77–99.
- Reinmuth, Eckart*, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB M 2768), Tübingen/Basel 2006.
- Riede, Peter*, *Noch einmal: Was ist „Leben“ im Alten Testament?*, in: *ZAW* 119 (2007) 416–420.
- Roth, Gerhard*, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1275), Frankfurt a.M. 2005.

- Ruf, Simon*, Über-Menschen. Elemente einer Genealogie des Cyborgs, in: *A. Keck/N. Rethes* (Hg.), *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, Bielefeld 2001, 267–282.
- Schäfer-Bossert, Stefanie*, Cyborgs im Ersten Testament?, in: *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt* (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 190–219.
- Scheler, Max*, *Gesammelte Werke Bd. 9: Späte Schriften*, hg. von *M. S. Frings*, Bern 1976.
- Schlaeger, Jürgen* (Hg.), *The Anthropological turn in literary studies*, Tübingen 1996.
- Schlette, Magnus/Jung, Matthias* (Hg.), *Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg 2005.
- Schmidbaur, Hans C.*, Gottebenbildlichkeit. Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff, in: *FKTh 24* (2008) 53–64.
- Schnocks, Johannes*, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen 2009.
- Schoberth, Wolfgang*, *Einführung in die Theologische Anthropologie*, Darmstadt 2006.
- Schockenhoff, Eberhard*, *Sterbehilfe und Menschenwürde. Die Begleitung zu einem eigenen Tod*, Regensburg 1991.
- Ders.*, Die Würde ist immer Würde des anderen. Der Schöpfungsglaube hat einen rationalen Gehalt, der in der Debatte um die Biopolitik konsequent entfaltet werden sollte, in: *B. Nacke/S. Ernst* (Hg.), *Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik* (Christentum und Gesellschaft 4), Mainz 2002, 169–175.
- Schottroff, Willy*, Alter als soziales Problem in der hebräischen Bibel, in: *F. Crüsemann/C. Hardmeier/R. Kessler* (Hg.), *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*. FS H. W. Wolff, München 1992, 61–77.
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas*, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Gütersloh²2005.
- Singer, Wolf*, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1571), Frankfurt a.M. ⁷2007.
- Ders.*, *Ein neues Menschenbild. Gespräche über Hirnforschung* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1596), Frankfurt a.M. ²2008.
- Stol, Marten/Vleeming, Sven P.* (Hg.), *The Care of the Elderly in the Ancient Near East* (SHCANE 14), Leiden u. a. 1998.
- Tanner, Jakob*, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg 2004.
- Thies, Christian*, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt 2004.
- Tugendhat, Ernst*, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.
- Uehlinger, Christoph*, Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung, in: *BiLi 64* (1991) 59–74.

- Utzschneider, Helmut*, Der Beginn des Lebens. Die gegenwärtige Diskussion um die Bioethik und das Alte Testament, in: ZEE 46 (2002) 135–142.
- Wagner, Andreas*, Les différentes dimensions de la vie. Quelques réflexions sur la terminologie anthropologique de l’Ancien Testament, in: RevSR 81 (2007) 391–408.
- Walker-Jones, Arthur*, Eden for Cyborgs. Ecocriticism and Genesis 2–3, in: Biblical Interpretation 16 (2008) 263–293.
- Welsch, Wolfgang*, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1996.
- Ders.*, The Human. Over and Over Again, in: S. Zabala (Hg.), Weakening Philosophy. FS G. Vattimo, Montreal 2007, 87–109.
- Ders.*, Anthropologie im Umbruch – Das Paradigma der Emergenz. Eröffnungsvortrag der Ringvorlesung „Das neue Bild vom Menschen“ Friedrich-Schiller-Universität Jena, Wintersemester 2006/07. 8. November 2006, Internetdokument: http://www.uni-jena.de/data/unijena_/faculties/phil/inst_phil/ls_theophil/eho/Welsch.Emergenz.pdf (letzter Zugriff: 15.02.2009).
- Wiesehöfer, Josef*, Art. Lebenserwartung, in: NP VI (1999) 1213–1215.
- Winterling, Aloys*, Begriffe, Ansätze und Aussichten Historischer Anthropologie, in: *Ders.* (Hg.), Historische Anthropologie, München 2006, 9–29.
- Wolff, Hans W.*, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh ⁷2002.
- Wulf, Christoph*, Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim/Basel 1997.
- Ders.*, Grundzüge und Perspektiven Historischer Anthropologie, in: C. Wulf/D. Kamper (Hg.), Logik und Leidenschaft. Erträge historischer Anthropologie (Reihe Historische Anthropologie, Sonderband), Berlin 2002, 1099–1122.
- Ders.*, Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie, Reinbek 2004.
- Ders.*, Anthropologie kultureller Vielfalt. Interkulturelle Bildung in Zeiten der Globalisierung, Bielefeld 2006.