

Strömungen sowie der zielgruppenspezifischeren Anpassung der einzelnen Kapitel.

Bezüglich des Preis-Leistungs-Verhältnisses bietet das Lehrbuch bei einem Umfang von über 460 Seiten inklusive umfangreichem digitalen Zusatzmaterial angesichts der inhaltlichen Qualität und des didaktischen Aufwands ein exzellentes Angebot.

Alexander Christian, Düsseldorf

Christoph Schmidt: *Die zwei Körper des Subjekts. Zu Genese, Dialektik und Krise der politischen Theologie bei den Junghegelianern.* 243 S., Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2024; ISBN 978-3-86393-169-8, EUR 24,–

Die liberaldemokratischen Versprechen Europas waren seit dem 18. Jahrhundert eine Begleitmusik des modernen „Kapitalismus“ und säkularer Wissenschaft und Technik. Der Export dieser „Moderne“ in andere Kontinente, Kulturen und Gesellschaften scheint inzwischen als Komplettangebot gescheitert zu sein. Man übernimmt die Wissenschaft und Technik ohne das politische Modell und legt die „Menschenrechte“ anti-universalistisch divers aus. Peter Sloterdijk spricht in seinem aktuellen Europa-Buch *Der Kontinent ohne Eigenschaften* (2024) spöttisch von der „Exportumkehr“ anti-kolonialistischer Ideologie. Die internationale „Verteilungsgerechtigkeit“ ereilt uns heute anders als gedacht. Das kapitalismuskritische Paradigma „politischer Ökonomie“ war offenbar unterkomplex.

Nach 1968 reflektierten die linksintellektuellen Geisteswissenschaften und Zirkel „westlicher“ Universitäten das auch in einer Rückwendung von *Kapital*-Lektüren und Marxismusstudien zur Religionsphilosophie und „Politischen Theologie“. Die „dialektische“ Bewegung der Jung- und Links-Hegelianer stellte dafür einige „Klassiker“ bereit, die es neu zu entdecken galt. Diese Auseinandersetzung mit dem Weg des deutschen „Idealismus“ von Kant und Hegel bis Marx, Engels und Lenin war auch vor 1933 bereits in der Marxismuskritik des „Revisionis-

mus“ einigermaßen verbreitet. Kanonisch wirksam wurde hier später u. a. die Rückbetrachtung von Karl Löwith in dessen Buch *Von Hegel bis Nietzsche* (Zürich 1941), das Löwith im japanischen Exil (in Sendai) geschrieben hatte und erst in der zweiten Auflage von 1953 den Untertitel *Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* erhielt, den Löwith mit Marx und Kierkegaard verband.

Löwith hatte sein Buch in zwei Teilen in eine „geistesgeschichtliche“ Gesamtlinie und exemplarische thematische Problemgeschichten („Das Problem der Arbeit“, „Das Problem der Bildung“ etc.) untergliedert und damit einen allzu starken Teleologismus und Finalismus aufgebrochen, der der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung seit Hegel anlastete. Die linkshegelianischen Klassikerkonstruktionen der 1970er Jahre fügten den kanonischen Orthodoxien und Lagern der Kantianer, Hegelianer oder Marxisten dagegen weitere Fraktionen und Lagerfeuer hinzu: Feuerbach, Stirner und manche andere wurden wiederentdeckt, ediert, erforscht und teils auch gegen die Urväter Hegel und Marx ausgespielt. Der Berliner Taubes-Kreis (Schülerkreis von Jacob Taubes) war nur eines dieser produktiven Laboratorien religions- und geisteswissenschaftlicher Erweiterung und Vertiefung des Linksintellektualismus. Diese Sirenengesänge der 1970er und 1980er Jahre sind nach 1989 mit dem Ende des Kalten Krieges und der Globalisierung der Verhältnisse weitgehend verklungen. Die Entdogmatisierung der „Linken“ ist bis zur weitgehenden Marginalisierung im Parteienspektrum vorangeschritten, so ehrwürdig die normativen Verheißungen von „Demokratie“ und „Sozialismus“ auch waren. Die akademischen Wege der einstigen Jünger- und Schülerkreisen erfolgten divers und die Theoriediskurse gingen teils neue und andere Wege. Mancher blieb aber auch seinem alten Kanon und Anliegen treu und dachte sich immer subtiler und souveräner in den „spekulativen“ Weg der alten Dialektik ein.

Einen Meilenstein markierte hier 1993 die posthume, von Aleida und Jan Assmann verantwortete Publikation der vermächtnisartigen Vorträge von Jacob Taubes über *Die Politische Theologie des Paulus*. Karl Löwith hatte sich früh schon mit Carl Schmitt kritisch auseinandergesetzt. Taubes war als „linker“ und dezidiert „jüdischer“ Religionsphilosoph ebenfalls von der Auseinandersetzung mit Schmitt angeregt. Seine – u. a. über Armin Mohler vermittelten – Kontakte führten Ende

der 1970er Jahre zu intensiverer Korrespondenz und legendenumwitterten persönlichen Begegnungen, von denen Taubes konspirativ und hermetisch berichtete und die einen globalen Interpretationshype initiierten. Taubes verstärkte in kritischer Lesart einige vergangenheitspolitische Legenden Schmitts, die auf Christoph Schmidts Buch wirkten. Während Heideggers Begegnung mit Paul Celan inzwischen auch durch beteiligte Zeitzeugen einigermaßen geklärt ist,¹ fehlt eine genaue historisch-biographische Rekonstruktion der Konstellation Taubes-Schmitt wohl bis heute. Es gab Teilnehmer am Gespräch (u. a. Wolfgang Fietkau, Martin Kriele), die sich aber nicht publizistisch eingehend äußerten. Eine frühe geistesgeschichtliche Bilanz von Taubes' Sicht der Zwischenkriegszeit gab Norbert Bolz.² Jerry Muller³ publizierte unlängst eine vorzügliche Biographie, die Taubes' zwiespältiges Erbe aus den Archiven rekonstruiert und erinnert.

Christoph Schmidt ist von den Linien und Diskursen des Taubes-Kreises zwar zweifellos beeinflusst, scheint aber für seinen Ansatz bei der „Christologie“ des „Gottmenschen“ und den „zwei Körpern des Subjekts“: dem realen Individuum wie der idealen Humanität und „Menschheit“, von Ernst Kantorowicz auszugehen (29 ff., 142 ff.). Schmidt schreibt im „junghegelianischen“ Duktus „dialektischer“ Religionsphilosophie und „spekulativer Theologie“ eine Geschichte der Säkularisierung der Christologie seit Hegel, die diese „zwei Seiten“ der Humanität als polare und auch politische Spannung auslegt. Wo Löwith den „revolutionären Bruch“ mit Kierkegaard und Marx signalisierte, spricht er von Heine und Kierkegaard und konfessionalisiert die Auseinandersetzung mit Martin Buber und Karl Barth auch als „dialogische“ Revision des Verhältnisses von Judentum und Christentum, Philosophie und Theologie. Verglichen mit Taubes argumentiert Schmidt

1 Dazu etwa: Hans-Peter Kunisch: *Todtnauberg. Die Geschichte von Paul Celan, Martin Heidegger und ihrer unmöglichen Begegnung*, München 2020; Rezension in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 73 (2020), 229–234.

2 Norbert Bolz: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989.

3 Jerry Z. Muller: *Professor der Apokalypse. Die vielen Leben des Jacob Taubes*, Berlin 2022; dazu meine Rezension in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 76 (2023), 54–59.

philologisch weit einlässiger, im spezialistischen Detail kundig, scharf und sperrig, sodass auch Judaisten und christliche Theologen als Adressaten angesprochen sind. Für die „dialektische“ Diktion wie die Prägung durch die linksintellektuelle Taubes-Szene mag ein längeres Zitat signifikant sein, das für weitere steht:

„Wie bei Stirner Eschatologie und Ästhetik ineinander aufgehen, und so den Kern der revolutionären Existenz auf den politisch theologischen Begriff von Souveränität und Feindschaft bringen, so konnte Schmitts politische Eschatologie immer schon auch als existentiell-dezisionistisches Modell für die Revolutionen der sogenannten Linksschmittianer von Walter Benjamin bis Herbert Marcuse, von Jacob Taubes bis Giorgio Agamben und der RAF dienen, wie Schmitt diese Affinität seit den frühen Ausführungen zu Bakunin und dann vor allem in seinem Buch über den Partisanen provoziert hat, das diese Fluktuationen des Begriffs des Politischen zwischen radikal nationalistisch und radikal revolutionär, zwischen Clausewitz und Che Guevara, OAS und Vietcong sozusagen auf ihren gemeinsamen politisch theologischen Nenner der revolutionären Dezision zurückführt.“ (167f.)

Einem solchen Bandwurmsatz, der von Stirner bis Schmitt, Taubes und Agamben „revolutionäre Existenz“ auf einen gemeinsamen „theologischen“ „Nenner“ bringt und mit OAS, RAF und Vietcong kurzschließt, wird nicht jeder Leser folgen können oder wollen. Schmidts Essay ist nicht weniger ambitioniert als Schmitts „Politische Theologie“. Ausgangspunkt ist Hegels „Christologie“ vom „Gottmenschen“ oder der „Identität“ der göttlichen wie menschlichen Verfassung des „Geistes“. Hegel wurde von Feuerbach anthropologisch und humanistisch ausgelegt und von Stirner anarchistisch existentialisiert, was die „zwei Körper“ oder Pole humaner Selbstauffassung – Individuum und „Menschheit“ – wieder in Trennung und Spannung brachte; es folgte eine Retheologisierung dieser Spannung bei Heine und Kierkegaard, die eine „Wiedererinnerung der unendlichen Differenz zwischen Mensch und Gott“ als „neue Konfiguration“, „andere Aufklärung“ und „postsäkulare“ oder „posteschatologische“ – wie Schmidt gerne sagt – „politische Theologie“ (123) initiierte. Kierkegaard wurde der „Phänomenologe“ von Heines „Vision“. Heines Emanzipationsevangelium der Lebenslust hatte die neue Demut oder Bescheidenheit der huma-

nen Selbstauffassung mit einer Rehabilitierung des Begriffs der „Sünde“ eingeleitet. Kierkegaard erhob Zweifel und Verzweiflung dann erneut zu religiösen Kernbegriffen der Selbstrelativierung („Kenosis“) des Menschen gegen „Gott“.

Die Linienführung ist interessant und der Titel treffend: der „Gottmensch“ (Hegels) als die „zwei Körper“, die in einer „Theologie der Philosophie“ gelöst werden: im neuen „Glauben“ an die kreatürliche Endlichkeit und „Verzweiflung“ des Menschen, der die „Liebe“ (135 ff.) in der „Kenosis“ der Selbstbeschränkung und Selbstaufgabe entdeckt. Der Essay ließe sich – systematisch wie historisch – weiter explizieren und in seiner Hermetik klären: Was heißt „Theologie der Philosophie“? Was meint Rückgang in den „Glauben“? Was leistet der Text über Löwith und Taubes hinaus? Die „Judaisierung“ – Heine als neuer Prophet, der biblische Abraham als Schlüssel zur Neuformatierung von „Theologie“ – bleibt essayistisch und apodiktisch. An einigen Stellen vermissem ich Verweise auf Sekundärliteratur. Für den Heine-Teil ließe sich etwa Dolf Sternberger (*Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, 1972) nennen: Nach Sternberger suchte Heine das neue Evangelium der Lebensfreude – laut Untertitel – als „Abschaffung“ der Sünde. Für die neuere philosophische Kierkegaard-Rezeption ließe sich wenigstens auf Michael Theunissen und Dieter Thomä (*Erzähle Dich selbst*, 1998) verweisen. Zweifellos schreibt hier ein älterer Autor, der durch die Berliner Debatten der 1960er/70er Jahre hindurchgegangen ist. Er schreibt klug und abgeklärt, prägnant und nicht geschwätzig.

Ein zentrales Anliegen ist ihm die „geistesgeschichtliche“ Schmitt-Kritik, die Schmidt mit Kantorowicz, Buber und Barth entwickelt. Dafür stellt er Schmitt in den „Kontext der junghegelianischen Eschatologien“ (144) und liest die Programmschrift *Politische Theologie* von 1922 – in der (um Kaufmann-Referenzen gekürzten) Fassung von 1933 – von der späteren Selbstkritik von *Ex Captivitate Salus* (1950) her, die u. a. auf Max Stirner verwies (88 ff., 159 ff.). Schmitts Hugo Ball-, Stirner- und Bauer-Rezeption (152 ff.) ist inzwischen in einigen Aspekten eingehender erschlossen. Schmidt verkürzt und vereinfacht in theologisch-dogmatische Richtung und folgt so der „theologischen“ Schlüsselattitüde von Taubes und Schmitt mit formelhaften Verweisen auf die „postsäkulare“ und „posteschatologische“ Lage unserer

Gegenwart. Lässt sich für die geschichtliche Selbstbeschreibung des Menschen weiter derart selbstverständlich die (trinitarische) Theologie vom „Gottmenschen“ adaptieren? Carl Schmitts „Politische Theologie“ stellte in metaphysik- und säkularisierungsgeschichtlicher Perspektive das „theologische“ Paradigma auch in Frage und entschied sich gegen Philosophie und Theologie mehr für die Semantik des Rechts und der Rechtswissenschaft. Auch deshalb setzte er sich mit Kelsen, Topitsch und Blumenberg kritisch auseinander. Etwas überraschend und verwunderlich ist Schmitts lapidare Fußnotenbemerkung (210, Fn. 20), es sei im Essay „nicht der Ort, auf Carl Schmitts *Politische Theologie II*“ einzugehen. Im Spätwerk von 1970 positionierte Schmitt sich aber explizit abschließend zur „Christologie“, zu Peterson und Blumenberg. Nirgendwo sonst wurde er zur „Christologie“ seit Hegel so deutlich. Warum verzichtete Schmidt auf die Auseinandersetzung mit diesem einschlägigen Schlüsselwerk? Signalisiert er damit Grenzen seines Essays und eine kommende monographische Erörterung? Vielleicht ist es heute nur noch im Rahmen eines solchen Essays möglich, die großen Themen und Worte „Politischer Theologie“ in steiler Konstruktion und Linie zu erörtern.

Reinhard Mehring, Heidelberg

Christoph Türcke: *Philosophie der Musik*. 510 S., C. H. Beck, München 2025; ISBN 978-3-406-82994-9, EUR 38,-

Ohne Frage zählt Christoph Türcke zu den gegenwärtig vielfältigsten, interessantesten, originellsten, aber auch streitbarsten Philosophen der Zeit. Seine thematische Bandbreite reicht von Arbeiten zur Theologie, zur Gender- und Geschlechterproblematik, zur Ökonomie bis zur Psychoanalyse und vieles mehr. Nun hat er in Ergänzung zu diesem Themenkreis ein umfangreiches und weit ausholendes Werk zur Musikphilosophie vorgelegt. Auf rund 500 Seiten entfaltet Türcke ein beeindruckendes Panorama seiner Ansichten zur Musik und ihrer Formation seit dem Paläolithikum. Dass er so prominent die Philosophie