

Michael Zichy

Menschen- bilder

Eine Grundlegung

VERLAG KARL ALBER



VERLAG KARL ALBER 

Menschenbilder sind wichtig, darüber ist sich die Wissenschaft einig. Nicht von ungefähr spielt die Berufung auf ein Menschenbild in vielen öffentlichen Debatten eine zentrale Rolle. Doch was ist überhaupt gemeint, wenn von einem »Menschenbild« die Rede ist? Was sind die Inhalte dieser Bilder? Welche Funktion haben und welche Rolle spielen sie? Vor allem aber: Welche Auswirkungen haben Menschenbilder im Alltag? Sind Menschenbilder tatsächlich, wie manche meinen, das Fundament unserer moralischen und politischen, ja selbst der existenziellsten Orientierungen im Alltag? Fragen wie diese sind bislang weitgehend unbeantwortet geblieben. Denn so beliebt und zentral der Begriff des Menschenbildes ist, so unbestimmt ist er; er besitzt kein wissenschaftliches Profil. Bis heute gibt es keine gründliche theoretische Untersuchung zum Begriff und keinen Versuch, das Phänomen Menschenbild im Allgemeinen theoretisch umfassend zu bestimmen. Selbst in manchen Nachschlagewerken sucht man den Terminus vergebens. Eben dieser längst überfälligen Forschungsarbeit nimmt sich dieses Buch an: der Klärung des Begriffs »Menschenbild« einerseits und der allgemein-theoretischen Bestimmung des Phänomens Menschenbild andererseits. Ziel ist es, damit der verbreiteten Rede vom Menschenbild endlich ein tragfähiges wissenschaftliches Fundament zu verleihen.

Der Autor:

Michael Zichy, geb. 1975, ist seit 2015 Assistenzprofessor an der Universität Salzburg. Er ist Mitgründer und -herausgeber der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Michael Zichy
Menschenbilder

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Michael Zichy

Menschenbilder

Eine Grundlegung

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit Unterstützung der Förderungs- und Stiftungsgesellschaft der Paris-Lodron-Universität Salzburg sowie des Fachbereichs Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48879-9
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81373-7

Vorwort

Manche Arbeiten verlangen eine über das normale Maß hinausgehende Widerstandsfähigkeit und Hartnäckigkeit, um überhaupt in Angriff, und mehr noch, um fertiggestellt zu werden. Die vorliegende Untersuchung ist zweifellos eine solche. Wiewohl in ihrer Bedeutung unumstritten, stehen Menschenbilder nämlich – zumal in der Philosophie – in keinem guten Ruf, war der Begriff »Menschenbild« und das mit ihm benannte Phänomen noch niemals Gegenstand einer umfassenden philosophischen Untersuchung. Zur Freude über das Glück, eine echte Forschungslücke entdeckt zu haben und wissenschaftliches Neuland betreten zu dürfen, mischte sich daher nicht selten die Sorge, sich im Unterholz der Analyse verlieren zu können oder überhaupt falsch abgezweigt zu sein, zwang dieses Unternehmen doch zu einem »Denken ohne Geländer«. Die Sorge blieb, wie dieses Buch dokumentiert, unbegründet.

Wie alle riskanten Projekte wäre auch dieses ohne den Beistand von Kolleginnen und Kollegen, die es für sinnvoll und durchführbar hielten und an seiner Fertigstellung nie einen Zweifel hegten, nicht erfolgreich abzuschließen gewesen. Für seine vorbehaltlose Unterstützung und sein Vertrauen sei an erster Stelle Herrn Univ. Prof. Dr. Heinrich Schmidinger, dem langjährigen Rektor der Universität Salzburg, gedankt, der dieses Projekt stets mit Wohlwollen begleitet hat. In gleicher Weise dankbar bin ich dem Fachbereich Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg – insbesondere den Herren Univ. Prof. Dr. Rolf Darge und Ao. Univ. Prof. MMag. Dr. Emmanuel Bauer –, an dem das Buch entstanden ist. Der Fachbereich hat mir in allen Belangen wesentlich mehr Unterstützung zukommen lassen, als ich mir je hätte erträumen mögen, und er hat mir über die letzten Jahre nicht nur ein intellektuell anregendes, sondern auch ein menschlich überaus erfreuliches Zuhause geboten.

Für zahllose gemeinsame Mittagessen und viele klärende Ge-

sprache sei meinem Freund und Kollegen Herrn Ass. Prof. DDr. Bernhard Schwaiger gedankt, der mir mit seinem ehrlichen Interesse, seiner großen Geduld und oft mit einer zielgerichteten Frage und einem ermutigenden Wort wesentlich mehr geholfen hat, als ihm wahrscheinlich bewusst ist. Ein besonderer Dank gebührt zudem meinem Freund Herrn Jonas Lüscher M.A. für eine tiefgehende Diskussion des Manuskriptes. Zu danken habe ich des Weiteren den Freundinnen und Freunden sowie Kolleginnen und Kollegen, die mit ihrer kritischen Lektüre und ihren hellsichtigen Kommentaren manch unrunde Stelle zu verbessern geholfen haben: Frau DDr. Orsolya Friedrich, Herrn Univ. Prof. Dr. Stephan Kirste, Herr Univ. Prof. em. Dr. Theodor Köhler, Herrn Prof. em. Dr. Ekkehard Martens, Herrn Dr. Norbert Paulo und – noch einmal – Herrn Univ. Prof. Dr. Heinrich Schmidinger. Nicht unerwähnt bleiben sollen in diesem Zusammenhang auch meine Studentinnen und Studenten, mit denen ich meine Forschungsergebnisse über mehrere Semester hinweg angeregt diskutieren durfte.

Frau Prof. Alice Crary Ph.D., Frau Prof. em. Dr. Ágnes Heller und Herrn Prof. Dr. Dmitri Nikulin vom Philosophie-Department der New School for Social Research in New York bin ich – ebenso wie der Universität Salzburg und der Hermann und Marianne Straniak Stiftung – dafür zu Dank verpflichtet, dass sie es möglich gemacht haben, an dieser angesehenen New Yorker Institution meine Arbeit fertigstellen zu können. Frau Sonja Ellmauthaler B.A. und insbesondere Herrn Dr. Hans Cymorek schulde ich für formale, orthographische und stilistische Korrekturen großen Dank. Und schließlich sei Herrn Lukas Trabert und dem gesamten Team des Karl-Alber-Verlages für die hervorragende Zusammenarbeit der Dank ausgesprochen.

New York, im Herbst 2016

Michael Zichy

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	11
 Teil I Zum Begriff	
Einleitung	23
Begriffsgeschichtliches	24
Die Ursprünge	25
Doppelte Entsinnlichung	34
Subjektivierung und Verweltanschaulichung	40
19. Jahrhundert I: Mentalisierung, Idealisierung, Pathetisierung	48
19. Jahrhundert II: Konzeptualisierung und Funktionalisierung	55
20. Jahrhundert: Popularisierung und Politisierung	64
Begriffsgeschichtliches Fazit	81
 Systematisch-begriffliche Klärungen	83
Allgemeine Beobachtungen zum Begriff »Menschenbild«	83
»Menschenbilder« – eine Definition	91
Menschenbildannahmen	96
Theoretische und praktische Menschenbilder	109

Teil II Lebensweltliche Menschenbilder

Einleitung	121
Lebenswelt	123
Menschenbilder als Hyper-Typisierungen	143
Typisierungen	145
Menschenbilder als Hyper-Typisierungen	152
Funktionen, Verflechtungen und Archivierungen	172
Funktionen lebensweltlicher Menschenbilder	173
Verflechtungen	190
Menschenbild-Archive	205
Zum Pluralismus lebensweltlicher Menschenbilder	222
Individuelle, gruppenspezifische und gesellschaftliche Menschenbilder	226
Das eine Menschenbild der Lebenswelt	251
Inhaltliche Aspekte von Menschenbildern: eine Kategorienlehre	267
Methodologische Vorbemerkungen	267
Identifikatorische Dimension	286
Ontologische Dimension	299
Funktionale Dimension	325
Teleologische bzw. normative Dimension	347
Zu Wirkungen und Ursachen lebensweltlicher Menschenbilder	358
Wirkungen lebensweltlicher Menschenbilder	359
Ursachen und Quellen lebensweltlicher Menschenbilder	400
Schluss	405
Schwierigkeiten der Wahrheits- und Richtigkeitsfrage	410
Kein Relativismus	417
Literaturverzeichnis	425
Personenregister	457

Einleitung

Es bedarf keiner sehr langen Beschäftigung mit dem Begriff des Menschenbildes, um Folgendes festzustellen: Erstens, der Begriff ist äußerst populär, und zwar sowohl außer- wie innerhalb der Wissenschaften. Zweitens, der Begriff besitzt eine hohe intuitive Plausibilität, was sich nicht zuletzt an der Selbstverständlichkeit zeigt, mit der er, häufig nur *en passant*, in allen möglichen Kontexten und Kombinationen verwendet wird. Drittens, der Begriff ist denkbar breit und unscharf. Ein tieferes gemeinsames Verständnis darüber, was Menschenbilder nun tatsächlich sind, gibt es nicht, ja bislang wurde noch nicht einmal der Versuch unternommen, eine solche Verständigung herzustellen. Viertens, Menschenbilder gelten als wichtige Phänomene. Eine gesellschaftlich weit verbreitete Intuition und ein breiter wissenschaftlicher Konsens kommen darüber überein, dass Menschenbilder ubiquitäre und einflussreiche Größen sind: Jede und jeder von uns habe ein Menschenbild, und dieses präge die Art und Weise, wie wir uns selbst, unsere Mitmenschen, unsere Gesellschaft und die Welt insgesamt wahrnehmen und beurteilen, ganz maßgeblich. Keinen Konsens gibt es jedoch dahingehend, wie dies einzuschätzen ist: Während Menschenbilder für die einen das unhintergehbare Fundament unserer Weltzugänge sind, derer sich bewusst zu werden und die zu reflektieren eine wichtige, nur leider allzu oft vernachlässigte Aufgabe sei, stehen Menschenbilder für die anderen im Verdacht, im besten Fall bloß subjektive Vorurteile, im schlimmsten Fall philosophisch verbrämte Dogmatismen religiös-ideologischer Natur mit ungedecktem Geltungsanspruch zu sein, die allesamt rational nicht einlösbar seien, von der sich jede und jeder einzelne so schnell wie möglich zu lösen habe, und um die jede seriöse Wissenschaft einen weiten Bogen machen sollte. Dessen ungeachtet gibt es, fünftens, einen unüberschaubar großen Bestand an Menschenbild-Forschungen. In der sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlichen Literatur figuriert unter diesem Begriff eine Fülle an Untersuchungen zu den

verschiedenen Menschenbildern unterschiedlicher historischer Epochen, Kulturen, Milieus, Praktiken, wissenschaftlicher Disziplinen, geistiger Strömungen, Religionen, Theorieansätze usw. In einigen wissenschaftlichen Disziplinen hat sich regelrecht eine Tradition der Menschenbildforschung etabliert: in der Pädagogik, in der Theologie mit ihrem Topos des »christlichen Menschenbildes«, in der Philosophie der Ökonomik mit ihrer Auseinandersetzung um den *homo oeconomicus*, in der Philosophie der Medizin, in der Psychologie und der Psychotherapie, und schließlich in der deutschen Rechtswissenschaft mit ihren Kontroversen um das »Menschenbild des Grundgesetzes«.

Umso erstaunlicher ist sechstens, dass der Begriff bis dato theoretisch völlig unterbestimmt ist; er besitzt kein wissenschaftliches Profil. Obwohl er auch in den Wissenschaften so beliebt ist und für viele Studien eine zentrale Rolle spielt, existiert bis heute *nicht eine* gründliche theoretische Untersuchung zum Begriff. Und wiewohl es zahllose Untersuchungen zu allen möglichen spezifischen Menschenbildern gibt, findet sich bis heute *nicht ein* Versuch, das Phänomen Menschenbild *im Allgemeinen* umfassend theoretisch zu bestimmen. Selbst in den einschlägigen Enzyklopädien und Lexika sucht man den Begriff vergebens. Bislang unklar geblieben ist demnach nicht nur, was der Begriff »Menschenbild« überhaupt genau benennt, sondern auch, wie es sich mit dem Phänomen, das damit unscharf begriffen wird und dessen Existenz und Bedeutung ja von niemandem in Abrede gestellt wird, überhaupt auf sich hat: Was ist ein Menschenbild eigentlich, woraus besteht es, welche Funktionen hat es, welche Effekte zeitigt es usw.?

Eben dieser längst überfälligen Forschungsarbeit – der Klärung des Begriffs »Menschenbild« einerseits und der allgemein-theoretischen Bestimmung des Phänomens Menschenbild andererseits – nimmt sich die vorliegende Untersuchung an. Ihr Ziel ist es, damit der verbreiteten Rede vom Menschenbild endlich das wissenschaftliche Fundament zu verleihen, das sie verdient und das sie so dringend benötigt.

Eine Untersuchung zu Begriff und Phänomen des Menschenbildes ist aber nicht bloß ein wissenschaftliches Desiderat, sie begründet sich nicht bloß aus forschungsimmanenten Notwendigkeiten, sondern ist auch den Erfordernissen der geistigen Situation der Zeit geschuldet. Dies lässt sich mit einem sehr holzschnittartigen Rückblick auf die einschlägige Forschungsgeschichte verdeutlichen: Die Menschenbild-

forschung erlebte von den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg bis Ende der 1960er Jahre ihre Hochblüte, der Begriff Menschenbild stand im Mittelpunkt der moralisch-politischen Neuorientierung nach dem Krieg und bildete das Gravitationszentrum der großen intellektuellen Auseinandersetzungen zwischen den Ideologien der Machtblöcke der Nachkriegsordnung. Das Bewusstsein von der Wichtigkeit der Vorstellungen vom Menschen war während des Kalten Krieges – gerade angesichts der unterschiedlichen, sich gegenseitig bekämpfenden politischen Systeme, die auf je unterschiedlichen Menschenbildern fußten – allgegenwärtig. Doch in dem Maße, wie die Schwächen des kommunistischen Systems unleugbar wurden und dieses schließlich ganz zusammenbrach, verstummten auch die Debatten ums Menschenbild. So begrüßenswert der Zusammenbruch des Kommunismus zweifellos gewesen ist, für das kritische Denken im Allgemeinen und die philosophische Anthropologie im Besonderen hat er eine Lücke hinterlassen. Mit den kommunistischen Regimen ging nämlich nicht nur ein menschenverachtendes System zugrunde, sondern dem Denken ging auch eine Projektionsfläche verloren, die einen anderen, besseren Menschen und ein anderes, besseres Leben in einer anderen, besseren Gesellschaft nicht als bloße Utopie, sondern als real erscheinen ließ. Es war dieses Vorhandensein einer realen und nicht bloß erdachten Alternative, das die gegenseitige Kritik beflügelte und beide Seiten in einen unerbittlichen Wettbewerb zwang, der zu enormen intellektuellen Leistungen anspornte und sie anhielt, sich ihrer anthropologischen Grundlagen stets aufs Neue und stets noch gründlicher zu vergewissern.¹ Als der kommunistische Ostblock zuerst moralisch und dann *in realiter* kollabierete, fiel die Notwendigkeit, die westlichen Ideen gegen ernstzunehmende ideologische Alternativen verteidigen zu müssen, weg. Das goldene Zeitalter des westlichen Individualismus, der liberalen Demokratie, der kapitalistischen Marktwirtschaft sowie der Menschenrechte schien nun endgültig angebrochen zu sein; nur noch eine Frage der Zeit, so die Erwartung, bis der geistigen Übermacht der im Westen geborenen Ideen auch deren weltweite Verbreitung und Verwirklichung folgen würde. Und so währte sich der Westen mit dem

¹ Der Wettbewerb zwischen den Systemen hat bekanntlich auch zu technischen Höchstleistungen Anlass gegeben, so etwa zur Mondlandung; vgl. dazu Bajohr, Stefan, Der Wettbewerb der Systeme (1945–1989), in: Ders., Kleine Weltgeschichte des demokratischen Zeitalters, Wiesbaden 2014, 417–482.

Politologen Francis Fukuyama, der diese These, von Hegel inspiriert, am prominentesten vertreten hat, bald am »Ende der Geschichte« und stimmte Nachrufe auf das Zeitalter der Ideologien an: das reale Experiment habe gezeigt, dass das westliche System das am besten funktionierende, mithin das einzig wahre und richtige sei; über Ideologien müsse man daher nicht mehr weiter streiten.² Die vermeintliche Alternativlosigkeit und Richtigkeit seines Modells führte jedoch dazu, dass sich der Westen in seinem anthropologisch-menschenrechtlichen Konsens sicher zu fühlen, sich in ihm gemütlich einzurichten und träge zu werden begann. Denn die anthropologischen Grundannahmen, auf denen das westliche Modell basiert – Menschenwürde, Gleichheit, Freiheit, Menschenrecht usw. – erschienen nicht mehr als eine begründungsbedürftige Meinung unter vielen, sondern schlicht als die wissenschaftlich begründete und historisch legitimierte Wahrheit, deren weitere Reflexion, Kritik und Verteidigung nicht mehr notwendig wäre. Sie gerannen zur unhinterfragten Selbstverständlichkeit, von der man – gemäß Nietzsches Rede von der Wahrheit als den »Illusionen, von denen man vergessen hat, dass es welche sind«³ – irgendwann überhaupt zu vergessen schien, dass man sie hat. Vor dem Hintergrund dieses Grundkonsenses konnten alle verbliebenen anthropologischen Differenzen, die es ja nach wie vor gab, als ideologische Oberflächenphänomene abgetan werden, die – wie alles Religiös-Ideologische – im Privaten so lange ihren legitimen Raum finden könnten, bis sie sich dereinst – so die zukunftsfrohe Hoffnung – von selbst auflösen würden.⁴ Eine weitere Diskussion um

² Vgl. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York 1992; Shtromas, Aleksandras (Hg.), *The End of Ideology? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*, Oxford 1994. Für die kapitalistischen Länder des Westens wurde das Ende der Ideologien von Daniel Bell freilich schon 1960 diagnostiziert; vgl. Bell, Daniel, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York 1960.

³ Nietzsche, Friedrich, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Nachgelassene Schriften 1870–1873, Kritische Studienausgabe [KSA], Bd. 1, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988, 873–890, hier 880 f.

⁴ Vgl. dazu etwa die frühe Auffassung von Jürgen Habermas, der in seiner Theorie des kommunikativen Handelns davon ausgeht, »[...] daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird.« Mithin geht es auch darum, das kommunikative Handeln »von sakral geschützten normativen Kontexten« freizusetzen, bis es dereinst gelungen sein wird, »die bannen-

Menschenbilder erschien also schlicht als überflüssig, als wissenschaftlich unseriös und als das Residuum einer Zeit, die noch nicht sauber zwischen Wissenschaft und Ideologie zu unterscheiden wusste.

Dies zeigte sich auch schon in der ersten Hälfte der 1970er Jahre am Abebben der philosophischen Menschenbildforschung und dem Verschwinden der philosophischen Anthropologie. Natürlich verstimmt die Kritik an den herrschenden Verhältnissen nicht. Doch verbittert über das Ausbleiben der Revolution und enttäuscht vom Versagen des Proletariats, dem vermeintlichen Subjekt der Geschichte, wendete sie sich vom Menschen ab, ja erklärte diesen gleich für tot.⁵ Man könne wetten, so Foucault in den vielzitierten letzten Worten seines Buches *Die Ordnung der Dinge*, »daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.«⁶ Die Rede vom Menschen galt fortan als unaufgeklärt: Schon allein die Pluralität inkommensurabler Perspektiven verbiete die Rede von *dem* Menschen, jedes Menschenbild sei daher nichts als der Versuch, einen je spezifischen Menschen als *den* Menschen zu installieren. Dies aber verleugne die Pluralität, sei Ausdruck eines Zwangs zur Einheit und tendenziell totalitär. Statt auf den Menschen setzte das postmoderne Paradigma seine Hoffnung daher auf die Struktur, auf die unpersönlichen Geschehnisse eines undurchdringlichen Geflechts subtiler Machtverhältnisse und dynamischer Systemzusammenhänge. Der Mensch, und erst recht die Menschenbilder, die er sich macht, seien nichts als das oberflächliche Kräuseln auf den Tiefen eines Meeres, dessen ver-

de Kraft des Heiligen« in die »bindende Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche« zu transformieren. Vgl. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1985, 118 f.; vgl. dazu Thomalla, Klaus, *Habermas und die Religion. Über die Entwicklung eines Verhältnisses*, in: *Information Philosophie 2* (2009), Quelle: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2540&n=2&y=4&c=75#> [17. 2. 2016].

⁵ Zur Entstehung der französischen Postmoderne (deren Hauptvertreter wie Foucault, Althusser, Lyotard, – nicht aber Derrida – ja allesamt Mitglieder der französischen kommunistischen Partei waren) aus den Enttäuschungen über den Kommunismus vgl. Dosse, François, *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 1, *Das Feld des Zeichens, 1945–1966*, Hamburg 1996, 239–248, 447–455; Dosse, François, *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 2, *Die Zeichen der Zeit, 1967–1991*, Hamburg 1997, 329 ff.; ferner Angermüller, Johannes, *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007, 49 f.; Suntrup, Jan Christoph, *Formenwandel der französischen Intellektuellen. Eine Analyse ihrer gesellschaftlichen Debatten von der Libération bis zur Gegenwart*, Berlin 2010.

⁶ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1999, 462.

borgene Strömungen – die Diskurse, das Unbewusste, die Macht, das Begehren usw. – das eigentliche Sein der Dinge bestimmten.⁷

Der als unhinterfragte Selbstverständlichkeit hingenommene westliche anthropologische Konsens, seine vermeintliche Alternativlosigkeit und die postmoderne Vernarrtheit in das System ließ den Menschen aus dem Fokus der intellektuellen Aufmerksamkeit verschwinden. Dies hatte eine vierfache Blindheit und ein Unvermögen zur Folge: Es machte erstens blind für die Macht der geistigen Bilder, d. h. für den Umstand, dass es nicht nur Machtverhältnisse, sondern auch – wenn nicht sogar in erster Linie – Ideen sind, und darunter maßgeblich Menschenbilder, anhand derer die Welt gestaltet wird. Der Mensch als das Produkt anonymer Systemzwänge – auch dies ist zunächst eine Idee, ein Menschenbild, das jemand hat und das nach Umsetzung verlangt. Es machte zweitens blind für die eigenen anthropologischen Überzeugungen. Weil diese so selbstverständlich waren, und weil sie außerhalb des Blickwinkels standen, wurde übersehen, dass man über ein Menschenbild verfügt. Erst recht blind wurde man drittens für den Umstand, dass der eigene anthropologische Konsens eben ein Bild, eine Auffassung von der Wirklichkeit und nicht schon die Wirklichkeit selbst ist. Und viertens wurde man – wieder einmal – blind für den Umstand, dass andere Völker und andere Kulturen andere Bilder vom Menschen haben, die tatsächlich anders und nicht bloß verzerrte, rückständige, oder verfälschte Versionen des eigenen Bildes sind, die sich durch ein wenig Nachhilfe, Entwicklungszusammenarbeit, Werteexport und Demokratieschulungen geradebiegen lassen. Solange man hoffnungsfroh an das Ende der Geschichte und die Wahrheit der eigenen Meinung glaubte, konnte man im Anderen nur das Falsche oder das Rückständige sehen, das irgendwann entweder in den westlichen Konsens einstimmen oder aber untergehen würde. Und schließlich führten die mangelnden Herausforderungen, die große Selbstverständlichkeit und die fehlende Sensibilität für anthropologische Themen zur Trägheit, ja zur Unfähigkeit, die eigenen anthropologischen Wurzeln zu erkennen, zu prüfen, zu verteidigen und sich ihrer stets aufs Neue zu vergewissern.

⁷ Zu anthropologiekritischen Positionen vgl. die Übersicht bei Thies, Christian, Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt 2004, 15 u. 18–32; zur Geschichte der Anthropologiekritik vgl. Rölli, Marc (Hg.), *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld 2015.

Inzwischen wurde die These vom Ende der Geschichte von der Geschichte selbst überholt,⁸ hat der Mensch die These vom Tod des Menschen ganz munter überlebt⁹ und kommt der westliche anthropologische Konsens gleich von mehreren Seiten in Bedrängnis. Und so wächst erneut allerorten das Interesse am Menschen und am Thema Menschenbild: Die mit neuen wissenschaftlichen Verfahren ausgestatteten Neurowissenschaften vermelden lauthals das Ende der Freiheit und rufen nach einem neuen Menschenbild;¹⁰ die Biowissenschaften machen – über die Präimplantationsdiagnostik, gentech-

⁸ Einigen gelten die Terroranschläge vom 11. September 2001 als das Datum des »Endes des Endes der Geschichte«. Vgl. Fukuyama, Francis, *History Is Still Going Our Way*, in: *The Wall Street Journal*, 5. Oktober 2001, A14.

⁹ Schon seit den 1980ern ist von einer »Renaissance der Anthropologie« die Rede (vgl. Barkhaus, Annette u. a., *Einleitung: Zur Wiederkehr anthropologisches Denkens*, in: Dies. u. a. (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt am Main 2¹⁹⁹⁹, 11–25). Diese Hinwendung zu anthropologischen Themen ist aber janusgesichtig, erfolgt sie doch unter sehr spezifischen Gesichtspunkten und vornehmlich in der Absicht, Vorstellungen von einer »Natur des Menschen« oder eines »Wesens des Menschen« zu dekonstruieren. Erst in jüngerer Zeit »scheint der neuerliche Rekurs auf die philosophische Anthropologie von dem Wunsch getragen zu sein, eine kritische und theoretisch fundierte Begrenzung der historisch-relativistischen Denkformen zu entwickeln.« (Manzei, Alexandra/Gutmann, Mathias/Gamm, Gerhard, Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld 2005, 7–14, hier 7.) Zur gegenwärtigen Wiederkehr der Anthropologie vgl. Özmen, Elif, *The anthropological turn. Über das schwierige, wandelbare, gleichwohl enge Verhältnis von Philosophie und Anthropologie*, in: Heilinger, Jan-Christoph/Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Anthropologie und Ethik*, Berlin/New York 2015, 19–35; dies., *Ecce homo faber! Anthropologische Utopien und das Argument von der Natur des Menschen*, in: Nida-Rümelin, Julian/Kufeld, Klaus (Hg.), *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkwege*, Freiburg im Breisgau 2011, 101–124, hier 101 ff.; ferner Hügli, Anton (Hg.), *Die Anthropologische Wende. Le tournant anthropologique*, Basel 2014.

¹⁰ Im deutschen Sprachraum hat die Debatte um das »neue Menschenbild« vor allem nach dem »Manifest« elf renommierter Hirnforscher an Fahrt aufgenommen und großes allgemeines Interesse gefunden; vgl. *Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung*, in: *Geist & Gehirn* 6 (2004), 30–37; dazu Beck, Birgit, *Ein neues Menschenbild? Der Anspruch der Neurowissenschaften auf Revision unseres Selbstverständnisses*, Münster 2013, die ebenfalls feststellt, dass »der Begriff des Menschenbildes bei den meisten Autoren [...] gar nicht expliziert [wird]« (17) und Janich, Peter, *Der Streit der Welt- und Menschenbilder in der Hirnforschung*, in: Sturma, Dieter (Hg.), *Philosophie und Neurowissenschaften*, Frankfurt am Main 2006, 75–96. Zur Debatte vgl. ferner Engels, Eve-Marie/Hildt, Elisabeth (Hg.), *Neurowissenschaften und Menschenbild*, Paderborn 2005; Janich, Peter (Hg.), *Naturalismus und Menschenbild*, *Deutsches Jahrbuch für Philoso-*

nische Verfahren, Stammzellenforschung usw. – Eingriffe in das menschliche Leben möglich, die, wie Jürgen Habermas formuliert, »Fragen einer anderen Art« aufwerfen, die »das ethische Selbstverständnis der Menschheit im Ganzen« berühren.¹¹ Die seit der Weltwirtschaftskrise lauter werdende Kritik am herrschenden ökonomischen Paradigma des Neoliberalismus wirft diesem – neben vielem anderen – vor, den herrschenden anthropologischen Konsens nach und nach durch das Menschenbild des *homo oeconomicus* zu unterwandern.¹² Hinzu kommt eine ganze Reihe von krisenhaften Phänomenen, die den westlichen anthropologischen Konsens sowohl herausfordern als auch zunehmend brüchig werden lassen: islamischer Fundamentalismus, Terrorismus und »Kampf der Kulturen«,¹³ die westlichen Reaktionen darauf in Form des Krieges gegen den Terror, Infragestellung des Folterverbots, Guantanamo und Abu Ghraib, das Wiederaufkeimen rassistischen Gedankenguts, das Erstarken rechtsradikaler Bewegungen, antidemokratische Tendenzen, ja offene Infragestellungen der Demokratie selbst in Europa, die zuletzt noch durch die Flüchtlingskrise verschärften Herausforderungen von Immigration, Integration, religiösem wie kulturellem Pluralismus usw., kurz: die neue Weltordnung.

Krisenzeiten sind, dies ist eine Banalität, immer auch Zeiten der Neuorientierung. Und so bedürfen wir Heutigen, die wir in solchen Zeiten leben, was sich im Wiedererwachen der philosophischen Anthropologie und im neuen Interesse am Thema Menschenbild schon andeutet: einer neuerlichen »Orientierung im Grundsätzlichen«. Dies wiederum heißt aber nichts anderes, als zu versuchen, sich von Neuem darüber klar zu werden, was es bedeutet, Mensch zu sein.

Das Ziel dieser Untersuchung besteht also nicht nur darin, der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Menschenbildern endlich das ihr so nötige theoretische Fundament zu verleihen. Ihr Ziel

phie, Bd. 1, Hamburg 2008; ders., Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung, Frankfurt am Main 2009.

¹¹ Vgl. Habermas, Jürgen, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2005, 32f. Zur Rolle von Menschenbildern in der Bioethik vgl. Düwell, Marcus, Menschenbilder und Anthropologie in der Bioethik, in: Ethik in der Medizin 23 (2011), 25–33.

¹² Vgl. etwa Brown, Wendy, Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört, Berlin 2015; Mirowski, Philip, Untote leben länger. Warum der Neoliberalismus nach der Krise noch stärker ist, Berlin 2015.

¹³ Vgl. Huntington, Samuel, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 2002.

liegt auch darin, den oben genannten vier Blindheiten und dem einen Unvermögen entgegenzuwirken: Erstens, das Bewusstsein für die Macht anthropologischer Überzeugungen zu schärfen, denn Menschenbilder sind nicht einfach nur Abbilder, sondern sie haben – wie Nietzsche als einer der ersten erkannt hat – eine prägende Kraft auf jene Wirklichkeit, deren Bild sie sind: Menschenbilder bilden den Menschen nicht nur ab, sondern sie formen ihn mit. Zweitens, die Augen für die eigenen, zur Selbstverständlichkeit gewordenen anthropologischen Überzeugungen zu öffnen. Drittens, das Wissen darum, dass anthropologische Annahmen eben Annahmen und nicht schon die Wirklichkeit selbst sind, zu erneuern, und viertens die Sensibilität dafür zu erhöhen, das andere Völker und Kulturen tatsächlich andere – zum Teil radikal andere – Vorstellungen vom Menschen haben, die nicht so ohne Weiteres als rückständig, falsch und irrelevant verworfen werden können. Und schließlich will die Untersuchung dabei unterstützen, die eigenen anthropologischen Überzeugungen zu reflektieren, zu kritisieren und sich ihrer zu vergewissern – eine Aufgabe, die wohl jede Generation aufs Neue zu ihrer eigenen zu machen hat. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung liegt mithin auch darin, zu einer neuen, vertieften Auseinandersetzung über Menschenbilder anzuregen. Damit soll ein Grundstein für die neuen Orientierungsarbeiten gelegt werden, die schon darauf warten, in Angriff genommen zu werden; es sind gewissermaßen Prolegomena zu der künftigen Orientierung im Grundsätzlichen, die hier geboten werden. Die Orientierungsarbeiten selbst werden hier nicht vorgenommen, eine Anthropologie wird nicht entworfen, aber das Feld, das es durch diese Arbeiten zu bestellen gilt, wird sehr wohl von dieser Untersuchung abgesteckt.

Um dies zu leisten, nimmt die Untersuchung die zwei schon erwähnten Aufgaben in Angriff: Die Klärung des Begriffs »Menschenbild« einerseits und die allgemein-theoretische Bestimmung des Phänomens Menschenbild andererseits. Die Untersuchung gliedert sich dementsprechend in zwei Hauptteile: Der erste Teil ist der Arbeit am Begriff »Menschenbild« gewidmet. Er zielt darauf ab, einen hinreichend bestimmten und für weitere Analysen brauchbaren Terminus zu gewinnen. Dazu wird erstens eine begriffsgeschichtliche Untersuchung vorgenommen, die die Entwicklungen des Begriffs vom Mittelalter bis in unsere Zeit detailliert nachzeichnet. In einer systematischen Begriffsklärung wird zweitens der moderne, in den Wissenschaften gebräuchliche Menschenbildbegriff analysiert und durch

die Einführung einiger Differenzierungen präzisiert. Für die Arbeit von zentraler Bedeutung ist dabei die Unterscheidung von wissenschaftlich-theoretischen und lebensweltlich-praktischen Menschenbildern. Letztere sind Menschenbilder im eigentlichen Sinne; sie bilden den Gegenstand der weiteren Untersuchung.

Der umfangreiche zweite Teil der Untersuchung nimmt das Phänomen lebensweltlicher Menschenbilder in den Blick. Dies erfolgt in sechs großen Schritten: Erstens wird dargestellt, was unter einer Lebenswelt zu verstehen ist, zweitens untersucht, was lebensweltliche Menschenbilder überhaupt sind. Welche Funktionen sie erfüllen und wie sie in der Lebenswelt gegeben sind, wird im dritten Schritt beantwortet. Die Untersuchung kommt dabei zum Schluss, dass Menschenbilder fundamentale konstitutive Elemente, gleichsam historisch-kulturelle Apriori der Lebenswelt sind. Dass dies auch für moderne Gesellschaften, d. h. unter den Bedingungen der Pluralität von Menschenbildern gilt, wird im vierten Schritt gezeigt. Auch wenn sich die individuellen Menschenbilder, die die Mitglieder moderner Gesellschaften jeweils haben, in vielerlei Aspekten unterscheiden, gibt es doch fundamentale Überschneidungen, die ein gemeinsames sozio-kulturelles Menschenbild formen, das als historisch-kulturelles Apriori der gemeinsamen Lebenswelt auch strukturell differenzierter und kulturell pluralisierter Gesellschaften fungiert. Im fünften Schritt werden die Inhalte lebensweltlicher Menschenbilder einer Analyse unterzogen mit dem Ziel, diejenigen fundamentalen inhaltlichen Ausagetypen zu identifizieren, die in jedem Menschenbild enthalten sind. Die so gewonnene Menschenbild-Kategorienlehre benennt zehn Inhaltstypen, die in jedem Menschenbild zu finden sind. Mit den weitreichenden Auswirkungen von Menschenbildern auf das Wahrnehmen, Denken und Handeln von Individuen, auf die gesellschaftlichen Institutionen und auf das menschliche Selbst setzt sich die Untersuchung im sechsten Schritt auseinander. Sie kommt dabei zum Schluss, dass Menschenbilder – wenigstens zum Teil – selbsterfüllenden Prophezeiungen gleichen: Menschenbilder tragen dazu bei, dass Menschen mit der Zeit das werden, was ihnen ihre Bilder vorgeben.

Im Schlusskapitel werden schließlich noch knapp die anthropologischen und ethischen Implikationen der im zweiten Teil erarbeiteten Theorie expliziert. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob es Kriterien der Wahrheit und Richtigkeit von Menschenbildern gibt und ob der ethische Relativismus, in den die erarbeitete Theorie zu führen scheint, zurückgewiesen werden kann.

Teil I
Zum Begriff

Einleitung

Der Begriff des Menschenbildes ist breit und unscharf. Jede eingehendere Beschäftigung mit ihm und dem Phänomen des Menschenbildes steht daher zunächst vor der Aufgabe, ebendiesen zu präzisieren. Dies wird im Folgenden in zwei Arbeitsschritten geschehen: In einem ersten Arbeitsschritt wird eine begriffsgeschichtliche Untersuchung vorgenommen, die das Ziel hat, die Entstehung und Entwicklung des Begriffs nachzuzeichnen und seinen mitunter erstaunlichen Volten nachzuspüren. Auf diese Weise sollen die semantischen Tiefendimensionen des Begriffs freigelegt, sein enormes Bedeutungsspektrum ausgebreitet und seine verschiedenen semantischen Schichten fein säuberlich isoliert werden. Dies geschieht einerseits aus Interesse an der Sache, dient aber auch zur Klärung des Begriffs. Um ihn präzise einsetzen zu können, müssen die verschiedenen historisch gewachsenen Verwendungsweisen des Begriffs klar differenziert und zugeordnet, und die vielen Konnotationen, die dieser Begriff transportiert, erkannt und kontrolliert werden. Nur so wird es gelingen, zu einem vertieften Verständnis des philosophisch relevanten Menschenbildbegriffs zu gelangen, ihn von anderen Verwendungsweisen zu unterscheiden und ihn gezielter einzusetzen.

Ist der philosophisch relevante Menschenbildbegriff einmal in seiner Genese und seiner historischen Tiefendimension verstanden, kann der zweite Arbeitsschritt in Angriff genommen werden: die systematische Analyse desselben. Deren Ziel ist es, die gegenwärtige Verwendungsweise dieses Begriffs im Detail zu durchleuchten, ihn durch eine Definition schärfer zu konturieren und durch die Einführung einiger zusätzlicher begrifflicher Unterscheidungen so weit zu präzisieren, dass er für den Fortgang der Untersuchung brauchbar wird.

Begriffsgeschichtliches

Das folgende Kapitel stellt sich der Aufgabe, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung der Begriffe »Menschenbild« und »Bild des Menschen« in Angriff zu nehmen.¹ Es leistet auf diese Weise einen ersten Beitrag zur bislang sträflich vernachlässigten Klärung dieses für die philosophischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen so wichtigen Begriffs.² Die Analyse wird sich dabei auf die deutschen Begriffe beschränken. Dies hat weniger pragmatische Gründe – eine Untersuchung vergleichbarer anderssprachiger Ausdrücke müsste den hier gegebenen Rahmen zwangsläufig sprengen –, sondern ist in erster Linie sachlich gerechtfertigt: Zum einen dadurch, dass der moderne Begriff »Menschenbild«, der uns hier interessiert, ein – worauf später noch näher einzugehen sein wird – deutsches Spezifikum zu sein scheint, das in anderen Sprachen kein vollständiges Äquivalent hat. Zum anderen dadurch, dass der Begriff bzw. seine griechischen und lateinischen Äquivalente im antiken und mittelalterlichen Denken keine Rolle spielen. Zwar kommt dem Begriff des Bildes nicht nur in der christlichen Philosophie des Mittelalters, sondern schon im Denken der griechischen und römischen Antike eine nicht unbedeutende Funktion zu. Dies nicht zuletzt auch in anthropologischen Kontexten, gilt der Mensch doch sowohl nach griechisch-platonischer als auch nach jüdisch-christlicher Auffassung jeweils als Abbild eines göttlichen Urbildes. Der Begriff »eikon anthropou« (εἰκὼν ἀνθρώπου) kommt in diesen Epochen allerdings ebenso wenig vor wie das lateinische »imago hominis«. Selbst bei Platon, dem Bildtheoretiker der Antike schlechthin, findet sich der Mensch kein einziges Mal als

¹ Eine Kurzversion dieses Kapitels wurde publiziert unter: Zichy, Michael, Menschenbild. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen, in: Archiv für Begriffsgeschichte 56 (2014), 7–30.

² Allein Graf bietet einen begriffsgeschichtlichen Aufriss. Dieser greift allerdings zu kurz und bleibt undifferenziert. Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm, Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009.

Bild bezeichnet.³ Bei Plotin fällt der Begriff »eidolon anthropou« (ἔιδωλον ἀνθρώπου) ein einziges Mal: Er bezeichnet den Menschen als das konkrete körperliche Abbild der Seele.⁴ Im Mittelalter von Bedeutung ist dann freilich der Begriff der »imago dei«, der Begriff »imago hominis« fällt demgegenüber nicht.⁵

Die begriffsgeschichtliche Analyse kann sich also mit guten Gründen auf den deutschen Sprachraum beschränken. Der Begriff des »Menschenbildes«, so wie er uns heute vertraut ist, ist ein spezifisch deutscher Begriff.

Die Ursprünge

Die etymologischen Wurzeln des Begriffs »Menschenbild« reichen zurück in das 8. Jahrhundert. Sie liegen in den althochdeutschen Worten manalīhha, manalīcha, manlīhha, manlīcha, manhalīhho, manalīcho (angelsächsisch: manlīca; gothisch: manleika), die im Allgemeinen Bild, Menschendarstellung und Statue und im Besonderen die Darstellung des menschlichen Gesichts bedeuten. Sie stehen für das griechische *eikon* (εἰκών) und die lateinischen Ausdrücke *anaglyphā*, *imago*, *effigies* und *statua*.⁶ Im Mittelhochdeutschen lässt sich der Begriff bis in das 13. Jahrhundert zurückverfolgen. Zum ersten Mal taucht er wahrscheinlich in dem berühmten, zwischen 1200 und 1210 entstandenen Versepos *Parzival* von Wolfram von Eschenbach auf. Im Vers 462 im neunten Buch des für diese Epoche bedeutendsten Epos ist von Gott, der für die Menschheit zum Menschenbild wurde, d. h. in Jesus Christus die Gestalt des Menschen annahm, die Rede; es heißt dort:

³ Vgl. Merki, Hubert, *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit* bei Gregor von Nyssa, Freiburg im Breisgau 1952, 67 ff.

⁴ Plotin, *Enn.* VI 7, 5 (Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. 3, *Die Schriften 30–38* der chronologischen Reihenfolge, übers. v. Richard Harder, Hamburg 1964, 258 f.)

⁵ Zum mittelalterlichen Bildbegriff vgl. Bauch, Kurt, *Imago*, in: Boehm, Gottfried (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München ²1995, 275–299; ferner Daut, Raimund, *Imago. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer*, Heidelberg 1975.

⁶ Vgl. *Bild*, in: *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 2, Leipzig 1854–1961, 8–14, Quelle: <http://woerterbuchnetz.de/DWB> [24.11.2015]; Köbler, Gerhard, *Althochdeutsches Wörterbuch*, o.O. ©2014, Quelle: <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html> [24.11.2015].

Begriffsgeschichtliches

er hât vil durch uns getân
sît sîn edel hôher art
durch uns ze menschen bilde wart.

Großes hat er für uns getan,
ist doch sein Adel, seine Majestät
für uns dem Menschen gleich geworden.⁷

Etwas später findet sich der Begriff im *Trojanerkrieg* von Konrad von Würzburg⁸ und im höfischen Epos *Willehalm* von Ulrich von dem Türlîn, einem vermutlich aus St. Veit im österreichischen Kärnten stammenden Epiker. Der zwischen 1261 und 1268 verfasste *Willehalm* stellt eine umfangreiche, ca. 10.000 Verse umfassende Vorgeschichte zum gleichnamigen Versepos Wolfram von Eschenbachs dar. Gleich dreimal, in den Versen 108, 148 und 193, fällt in diesem Werk Ulrichs der Ausdruck »menschenbilde«.⁹

ich bit dich, daz iht werd verlorn
so schon ein menschen bilde!
min gelobe wurde wilde,
wurd si von irretvm verleitet.¹⁰

Ich bitte dich, dass nicht verloren werde
so ein schönes Menschenbild!
Mein Glaube ginge auf Abwege,
würde sie vom Irrtum verleitet.

⁷ Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Studienausgabe, Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann, übers. v. Peter Knecht, Berlin/New York 1998, 466. Karl Simrock übersetzt die Zeilen folgendermaßen: »Und was er that zu unserm Frommen, / Da der Allerhöchste mild / Uns zu Liebe ward zum Menschenbild.« Vgl. Wolfram von Eschenbach, *Parzival* und *Titarel*. Rittergedichte von Wolfram von Eschenbach, übers. u. erläutert v. Karl Simrock, Stuttgart 1883, 173. Zu Wolfram von Eschenbach vgl. Bumke, Joachim, *Wolfram von Eschenbach*, Stuttgart 2004.

⁸ Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg*, hg. v. Albert von Keller, Stuttgart 1858, 90 (Vers 7478).

⁹ Meister Ulrich von dem Türlîn, *Willehalm* (Bibliothek der mittelhochdeutschen Literatur in Böhmen 4), hg. v. Samuel Singer, Prag 1893. Seit Ende des 20. Jahrhunderts figuriert das Epos unter dem Namen »Arabel«: Ulrich von dem Türlin, *Arabel*. Die ursprüngliche Fassung und ihre Bearbeitung kritisch herausgegeben von Werner Schröder, Stuttgart/Leipzig 1999. Eine Übersetzung des Epos liegt bislang nicht vor. Zu dem Epos und seinem Autor vgl. die Einleitungen in den beiden Ausgaben.

¹⁰ Ulrich von dem Türlin, *Arabel*, 100 (Vers 108, 26–29, Version A); Übersetzung von Julian Sagmeister und Katharina Zeppezauer-Wachauer.

Swen kristen gelobe hie zvhēt,
 vnfrode den immer flvhēt,
 div vns erbet von Adam.
 Menschen bilde er an sich nam,
 div menscheit vnser sippe wart;¹¹

Jeden, den der christliche Glaube hier an sich zieht,
 flieht für immer die Unfreude,
 die uns von Adam vererbt ist.
 Er nahm das Bild eines Menschen an,
 die Menschheit wurde unsere Sippe;

mit lachenne sprach Arabel do:
 »nv enwelle der, des gotheit
 menschenbilde dvrch vns treit!
 e vergezze ich min selber gar.«¹²

Lachend sprach da Arabel:
 »Das möge der verhüten, dessen Göttlichkeit
 für uns ein Menschenbildnis trug!
 Eher vergesse ich mich ganz.«

Nachweisbar ist der Begriff »Menschenbild« des Weiteren auch in der Großen Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse),¹³ der umfangreichsten deutschen Liederhandschrift des Mittelalters, sowie der Jenaer Liederhandschrift,¹⁴ einer bedeutenden Sammlung mittelhochdeutscher Sangspruchdichtung des 13. und 14. Jahrhunderts.

Im 14. Jahrhundert findet sich der Begriff dann an prominenter Stelle: In Konrad von Megenbergs um 1349/50 entstandenem *Buch der Natur*.¹⁵ Dabei handelt es sich um eine allgemeine, relativ systematische Naturgeschichte, die zum Großteil eine Übertragung einer

¹¹ Ulrich von dem Türlin, Arabel, 140 (Vers 148, 1–5, Version A); Übersetzung von Julian Sagmeister und Katharina Zeppezauer-Wachauer.

¹² Ulrich von dem Türlin, Arabel, 180 (Vers 193, 12–15, Version A); Übersetzung von Julian Sagmeister und Katharina Zeppezauer-Wachauer.

¹³ Vgl. menschen-bilde, in: Lexer, Matthias, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* 1, Leipzig 1872–1878, Sp. 2103, Quelle: <http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemma=menschenbilde> [24. 11. 2015].

¹⁴ Vgl. *Die Jenaer Liederhandschrift*. Mit Unterstützung der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 1, hg. v. Georg Holz, Franz Saran u. Eduard Bernoulli, Leipzig 1901, 193 (1. Strophe); 195 (7. Strophe), 197 (17. Strophe) (alle im *Boppe* [Bl. 111va-113vb], vgl. auch *Die Jenaer Liederhandschrift*, Quelle: <http://www.urmel-dl.de/Projekte/JenaerLiederhandschrift.html> [3. 12. 2015].)

¹⁵ Konrad von Megenberg, *Das »Buch der Natur«*, Bd. 2: *Kritischer Text nach den Handschriften*, hg. v. Robert u. Georg Steer, Tübingen 2003.

gekürzten Fassung des *Liber de natura rerum* von Thomas von Cantimprés darstellt.¹⁶ Megenbergs *Buch der Natur* enthält aber auch Neues, insbesondere zum Phänomen des Regenbogens und zu einigen Tier- und Pflanzenarten. Im 14. und 15. Jahrhundert gehörte das Buch zu den beliebtesten und gelesensten Schriften, es war in zahlreichen Handschriften verbreitet. Davon zeugt auch, dass es zwischen den Jahren 1475 und 1499 sechs- bis siebenmal aufgelegt wurde.¹⁷

Der Ausdruck »Menschenbild« taucht im neuen Textbestand dieses Buches auf, und zwar einmal als »menschen pild« im Kontext der drei Seiten umfassenden Abhandlung über den Regenbogen¹⁸ und ein zweites Mal als das Kompositum »menschenpild« im Zusammenhang mit der Abhandlung über die Edelsteine, denen im Mittelalter allgemein magische Kräfte zugesprochen wurden. Hier ist von »[...] edlen stain, die menschenpild an in habent oder tierpild oder vogelgestalt [...]« die Rede, also von gravierten Steinen, d.h. vor allem Gemmen und Kameen mit menschlichen oder tierlichen Motiven.¹⁹

Auch Heinrich der Teichner, ein im 14. Jahrhundert wirkender und populärer Spruchdichter, kennt den Ausdruck und verwendet ihn mehrmals. In seinen wohl zwischen 1350 und 1370 entstandenen Versen findet sich dabei unter anderem auch die Auffassung, dass ein Mensch, der sich nicht im Griff hat, »ein viech in menschen pild« sei.²⁰

¹⁶ Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, hg. v. Helmut Boese, Berlin/New York 1971.

¹⁷ Vgl. Pfeiffer, Franz, Einleitung, in: Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur: die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*, hg. v. Franz Pfeiffer, Stuttgart 1861, V–LII. Vgl. ferner Gottschall, Dagmar, Konrad von Megenbergs Buch von den natürlichen Dingen. Ein Dokument deutschsprachiger Albertus Magnus-Rezeption im 14. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 83), Leiden 2004; Spyra, Ulrike, *Das »Buch der Natur« Konrads von Megenberg. Die illustrierten Handschriften und Inkunabeln*, Köln u. a. 2005; Buckl, Walter, *Megenberg aus zweiter Hand. Überlieferungsgeschichtliche Studien zur Redaktion B des Buchs von den natürlichen Dingen* (Germanistische Texte und Studien 42), Hildesheim/Zürich/New York 1993; Hayer, Gerold, *Konrad von Megenberg »Das Buch der Natur«. Untersuchungen zu seiner Text- und Überlieferungsgeschichte* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 110), Tübingen 1998.

¹⁸ Konrad von Megenberg, *Buch der Natur*, 124 (Buch II.30).

¹⁹ Ebd., 463 (Buch IV); vgl. dazu Pfeiffer, Einleitung, XXXVII; ferner Zwierlein-Diel, Erika, *Antike Gemmen und ihr Nachleben*, Berlin/New York 2007, insb. 249–263.

²⁰ Die Gedichte Heinrich des Teichners (Deutsche Texte des Mittelalters 46), hg. v.

Aus diesen und anderen Textstellen geht hervor, dass der Ausdruck »Menschenbild« im Mittelalter bzw. seine mittel- und althochdeutschen Äquivalente drei Bedeutungen haben können:

Menschenbild hat *zum ersten*, wie bei Konrad von Megenberg, die wörtliche Bedeutung einer materiellen Abbildung des Menschen. Eine gemalte oder in Stein gehauene oder sonst wie beschaffene sinnlich wahrnehmbare Darstellung des Menschen ist ebenso wie das menschliche Spiegelbild dieser Verwendung zufolge ein Menschenbild. Dieser Gebrauch hat sich bis heute erhalten und ist insbesondere in der Kunst und den Kunstwissenschaften anzutreffen.²¹

Zum zweiten wird mit dem Ausdruck Menschenbild, wie bei Heinrich dem Teichner, nicht nur das Abbild, sondern direkt die materiell-körperliche Gestalt des Menschen bezeichnet. Diese Verwendungsweise tritt häufig in einem religiös-christlichen Kontext auf und weist einen Bezug zum Gedanken der Inkarnation Gottes auf. Bei der oben angeführten Stelle aus Wolfram von Eschenbachs *Parzival* ist dies ebenso der Fall wie im 148. Vers von Ulrichs *Willehalm*, in dem der Christenglaube, demzufolge Gott »Menschenbilde an sich nahm«, also in Jesus Christus die Gestalt des Menschen annimmt, besungen wird. Auch in einem mittelalterlichen geistlichen Schaubzw. Passionsspiel, das gegen Ende des 13. Jahrhunderts auf einer im Kloster Lichtenthal bei Baden-Baden aufgefundenen Pergamenthandschrift festgehalten wurde, klagt Maria, dass ihr Sohn am Kreuz nicht mehr eines Menschen Bild hat, also nicht mehr wie ein Mensch aussieht: »Daß mein kint erplichen ist, warer got und warer krist, daß muß mich immer reuen. Er hat menschen pildes niht, großes unrecht im geschiecht, sie hant in verspuen.«²² Ein auf 1230 datiertes Kirchenlied hebt mit den Worten an: »Du Got in menschen bilde erschein [...]«²³ Und ein weiteres frühes Kirchenlied trägt sogar den Titel: »Got nach des menschen bilde«.²⁴

Heinrich Niewöhner, Bd. 2, Berlin 1954, 102. Zu Heinrich dem Teichner vgl. Bögl, Heribert, *Soziale Anschauungen bei Heinrich dem Teichner*, Göppingen 1975.

²¹ Eines der ersten Werke mit dem Begriff Menschenbild im Titel war ein – allerdings nur 12 Seiten starkes – kunstwissenschaftliches: Tiede, August, *Das Menschenbild in der Kunst*, Berlin 1901.

²² Wackernagel, Philipp, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liederdichtung im weiteren Sinne und der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius und Wolfgang Ammonius, Leipzig 1867, 347.

²³ Ebda. 85.

²⁴ Ebda., 164.

Zum dritten kann der Begriff Menschenbild den Menschen selbst bezeichnen. Die menschliche Gestalt steht – pars pro toto – für den Menschen als Ganzen. In diesem Sinne ist im 108. Vers von Ulrichs *Willehalm* von einem schönen Menschenbilde, d.h. einem schönen Menschen – nämlich Arabel – die Rede, der nicht in die Irre gehen darf. Ein weiterer früher Beleg für diese synekdochische Verwendungsweise liegt in einer Anweisung Herzog Albrecht II. von Habsburg (bzw. Herzog Albrecht V. von Österreich) vor, der im Jahre 1421 im Kampf gegen die Hussiten »all menschen pilt, edl und unedl« beschreiben ließ.²⁵ Gleiches findet sich in der Kolmarer Liederhandschrift, einer Sammlung von Sprüchen und Liedern des 12., 13. und frühen 14. Jahrhunderts. Darin heißt es einmal: »Im Tempel auff gieng zway menschen pilt«.²⁶ Eine ähnliche Verwendung hat sich in den heute noch gebräuchlichen umgangssprachlichen, etwas altertümlich anmutenden Ausdrücken »Weibsbild« und »Mannsbild« erhalten.

Diesem Gebrauch liegt christliches und – über dieses vermittelt – platonisches Gedankengut zugrunde.²⁷ Nach platonischer und neuplatonischer Auffassung ist der Mensch sinnlich-materielles Abbild seines intelligiblen Urbildes, der Idee des Menschen. Nach christlicher Auffassung ist der Mensch Abbild bzw. Ebenbild Gottes. Dies wird im Alten Testament in Gen 1,26 f., Gen 5,1, Gen 9,6 und Psalm 8,6, im Neuen Testament in den Briefen des Apostels Paulus an die Korinther (2 Kor 4,4), an die Kolosser (Kol 1,15) und an die Hebräer (Heb 1,3) ausgesagt.²⁸ Am *locus classicus*, in Gen 1, 26 und 27, spricht Gott am sechsten Tag der Schöpfung:

²⁵ Vgl. Maschek, Hermann (Hg.), *Deutsche Chroniken* (Deutsche Literatur: Reihe Realistik des Spätmittelalters 5), Darmstadt 1964, 308.

²⁶ *Meisterlieder der Kolmarer Liederhandschrift* (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 68), hg. v. Karl Bartsch, Stuttgart 1862, 107; zur Handschrift vgl. die Einleitung von Bartsch im selben Werk sowie Welker, Lorenz, *Kolmarer Liederhandschrift*, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Ludwig Finscher, Kassel u. a. ²1994 ff., Sachteil Bd. 5 (1996), Sp. 450–455.

²⁷ Zur Übernahme der platonischen Abbildtheorie durch das christliche Denken vgl. Belting, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, 173 ff.

²⁸ Zum paulinischen Bildbegriff vgl. Lorenzen, Stefanie, *Das paulinische Eikon-Konzept*, Tübingen 2008; zum Konzept der Gottesebenbildlichkeit im Alten Testament vgl. Schellenberg, Annette, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, Zürich 2011.

Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.

Ist folglich in diesem Sinne vom Menschenbild die Rede, dann ist damit der Mensch gemeint, insofern er Abbild eines (göttlichen) Urbildes ist. Ein schöner Beleg für diesen Zusammenhang findet sich bei dem 1530 geborenen und 1592 verstorbenen deutschen evangelischen Theologen, Kirchenlieddichter und -komponisten Nikolaus Selnecker. In seiner Auslegung des 15. Verses des Psalm 17 (»Ich aber will schauen dein Antlitz in Gerechtigkeit, ich wil satt werden / wenn ich erwache nach deinem Bilde«) hält er ausdrücklich fest, dass der Mensch deswegen Menschenbild sei, weil er von Gott nach Gottes eigenem Bildnis erschaffen wurde. Indem Gott in das »tote Bild« des menschlichen Körpers den gottgleichen Geist einhauchte, schuf er ein »herrlichs, lebendigs Menschenbilde«:

Adam war zum ersten nichts / dann Erde / und Gott nam von der Erde / und macht ein fleischlichen leib daraus. Das war das erste teil des ersten menschen / der noch nichts anders ist / denn ein todes bild / und formirter leyb / der noch nichts umb sich selbs weiß / noch vestehet / noch empfindet. Darnach bließ Got ein lebendigen athem in sein angesicht / da ward das fleisch und das menschliche bild recht lebendig. Das war der ander teyl des ersten menschen / der fing nun an zu sehen / hören / wissen / und sich auff Gott verstehen. Den leib aber oder das fleysch nam GOTT aus der Erden / Den Geist nam er vom himel / oder von sich selbs / Also ward auß zweyen stücken ein herrlichs / lebendigs Menschenbilde. Ehe aber GOTT den Menschen schuff / sprach er / dass er den menschen schaffen wolt nach seinem bildniß. Nun ist aber GOTT kein erde / kein riebe / kein same / sondern ist ein Geistreichs leben / und ein ewiger lebendiger Geist / Darumb ist auch der mensch nach dem fleisch nit das rechte bilde GOTTes / sondern nach dem edlesten und fürnembsten teyl / der nit allein vom Himel / und von GOTT / sondern auch nach GOTT geschaffen ist.²⁹

²⁹ Selnecker, Nikolaus, Der gantze Psalter des Königlichen Propheten Davids: außgelegt und in drey Bücher getheylt. Nemlich die ersten fünfzig Psalmen : ordentlich nach einander, dem gemeinen Mann und frommen einfeltigen Christen zu gut und in diser elenden zeit zu trost und unterricht geprediget und in Druck gegeben. Ausgelegt in 3 Büchern, Bd. 1, Nürnberg 1565 (uneinheitliche Schreibweise im Original). Zu Selnecker vgl. Egloffstein, Hermann von und zu, Selnecker, Nicolaus, in: Allgemeine Deutsche Biographie 33 (1891), 687–692, Quelle: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118613073.html?anchor=adb> [3.12.2015]; Kloeden, Wolfdietrich von, Seln-

Aus diesen Ausführungen geht klar hervor, dass der Mensch deswegen Menschenbild ist, weil er nicht nur von Gott, sondern *nach* Gott, als Abbild Gottes, geschaffen wurde. Das Abbildtheorem spielte ja in den trinitarischen, christologischen und anthropologischen Auseinandersetzungen der christlichen Philosophie und Theologie des Mittelalters eine wichtige Rolle. Es hat zu differenzierten Überlegungen zur Bestimmung des Abbildungsverhältnisses zwischen Gott Vater und Gott Sohn auf der einen Seite und zwischen Gott und dem Menschen auf der anderen Seite Anlass gegeben und dadurch wesentlich zur Entwicklung der mittelalterlichen Bildtheorie beigetragen. Denn in der Bibel finden sich eben einerseits Aussagen, denen zufolge der Mensch Abbild Gottes sei. In Gen 5, 1–3 ist überdies davon die Rede, dass Adam seine Ähnlichkeit mit Gottes Antlitz an seine Nachkommen vererbt. Dies deckt sich auch mit der in der griechischen Hochantike verbreiteten Vorstellung, dass Söhne Abbilder ihrer Väter seien. Andererseits findet sich im Neuen Testament aber auch die Auffassung, dass Christus und nicht Adam Sohn Gottes sei, und dass der gläubige Christ Abbild Christi sei (2 Kor 4,4; Röm 8,29). Dem entspricht auch Paulus' Ansicht, dass der Mensch nicht von Natur aus Gott ähnlich sei, sondern dies erst werden müsse, indem er Abbild Christi und dadurch zum Abbild des Vaters werde (1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18). Gelöst wurde diese Schwierigkeit des *imago*-Begriffs im Mittelalter – in Anschluss an Irenäus von Lyon und maßgeblich geprägt von Augustinus – durch die Einführung einer doppelten Bestimmung: Das Abbild könne sowohl als Ausdruck (*expressio*) bzw. Zeichen als auch als Ähnlichkeit (*similitudo*) bestimmt werden. Christus wäre in diesem Sinne sowohl Ausdruck von Gott Vater als auch vollkommene Ähnlichkeit mit ihm, während der normale Mensch nur Ausdruck Gottes sei und erst durch Christus – freilich immer nur unvollkommene – Ähnlichkeit mit Gott Vater erlangen kann.³⁰

Im synekdochischen Menschenbildbegriff bilden sich all diese differenzierten Überlegungen freilich nicht ab. Das Theorem der Got-

ecker, Nikolaus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 9, Herzberg 1995, 1376–1379.

³⁰ Vgl. dazu Bauch, *Imago*, 290 ff.; Cramer, Florian, *Der Begriff »Imago«*, Berlin 2000, 7 f., Quelle: <http://cramer.pleintekst.nl/all/imago/imago.pdf> [6.7.2015], ferner Schwanz, Peter, *Imago Dei* als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Göttingen 1979, 121 f. Zum Abbildtheorem vgl. Schmidinger, Heinrich/Sedmak, Clemens (Hg.), *Der Mensch – ein Abbild Gottes*, Darmstadt 2009.

tesebenbildlichkeit des Menschen gibt aber den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser Begriffsverwendung ab. Und dieser bleibt nicht ohne Wirkung: Denn obwohl die synekdochische Verwendungsweise zunächst nur dazu dient, den Menschen *in concreto* zu bezeichnen, sind in ihr die erst viel später auftretende Idealisierung und Essenzialisierung des Menschenbildbegriffs, die unseren heutigen Gebrauch kennzeichnen, bereits angelegt. Denn wenn die Abbildhaftigkeit des Menschen, wie bereits Augustinus betont und wie von Selnecker exemplarisch ausgeführt, nicht in körperlichen, sondern in geistig-seelischen Merkmalen begründet liegt, dann bezieht sich die Bildhaftigkeit des Menschen eben primär auf geistig-seelische, also ideelle Aspekte.³¹ Diese Implikation steht den beiden anderen Begriffsverwendungen, die in erster Linie auf die körperliche Gestalt des Menschen abzielen, entgegen. Allerdings darf sie nicht überbewertet werden. Denn in der christlichen Tradition spielen bei der Deutung der Gottesebenbildlichkeit in der Regel auch körperliche Merkmale wie z. B. der aufrechte Gang eine wichtige Rolle.³² Zudem sollte nicht übersehen werden, dass der Mensch im christlichen Denken in der Regel als körperlich-geistige Einheit begriffen wurde.

Unabhängig davon, worin die Abbildhaftigkeit nun konkret begründet ist und ob bei der Bestimmung der Bildhaftigkeit des Menschen nun eher körperliche oder geistige Aspekte im Vordergrund stehen: Mit der Abbildrelation im christlichen Denken ist in jedem Fall das benannt, was den Menschen essenziell kennzeichnet. Der Mensch ist seinem Wesen nach Abbild Gottes. Wenn der Mensch folglich als Bild angesprochen wird, dann wird er damit seinem Wesen nach, d. h. in dem, was den Menschen als Menschen ausmacht, angesprochen. Der synekdochische Menschenbildbegriff beherbergt folglich einen ontologischen und metaphysischen Sinn. In den Vordergrund tritt dieser Aspekt freilich erst sehr viel später.

Alle drei Verwendungsweisen des Menschenbildbegriffs, also als Bezeichnung einer bildhaften Darstellung des Menschen, als Bezeich-

³¹ Weil sich der Mensch, der als einziger Bild Gottes ist, vom Rest der Schöpfung durch seine Geistigkeit unterscheidet, liegt in diesem einzigartigen Merkmal der Grund der Gottesebenbildlichkeit; vgl. Augustinus, *De Genesi ad Litteram* III, 20 (Augustinus, Aurelius, *Über den Wortlaut der Genesis*, übers. v. Carl Johann Perl, Bd. 1/Buch I–IV, Paderborn 1961, 101 ff.).

³² Zum aufrechten Gang vgl. Bayertz, Kurt, *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2012.

nung der menschlichen Gestalt und als Bezeichnung eines konkreten Menschen selbst, entsprechen sowohl der reichen Semantik des althochdeutschen *bilidi*, das »Bild, Darstellung, Beispiel, Vorbild, Gestalt, Form, Wesen, Vorstellung, Begriff, Urbild, Abbild, Ebenbild, Mal«, aber auch »Gleichnis, Beschaffenheit, Aussehen, Figur, Bildwerk« bedeuten kann,³³ als auch der Semantik des lateinischen *imago* und des griechischen *εἰκῶν*. Für die anthropologische Reflexion freilich wird sowohl in der Antike als auch im Mittelalter auf eine genauere Terminologie zurückgegriffen; die Begriffe *εἰκῶν ἀνθρώπου* und *imago hominis* kommen, wie schon erwähnt, nicht vor. Im Mittelalter von Bedeutung sind hingegen unter anderem die wesentlich präziseren Begriffe *figura humana* und *forma humana*. Mit dem ersten ist die körperliche Gestalt des Menschen und mit dem zweiten die aristotelisch verstandene ideelle Form des Menschen bezeichnet. So drehte sich etwa eine der mittelalterlichen anthropologischen Debatten – insbesondere angesichts extrem Missgebildeter – um die Frage, ob eine erkennbare menschliche Gestalt bereits hinreichendes Zeichen einer menschlichen Natur sei, also die *figura* bereits Zeichen der *forma* sei.³⁴

Der Begriff des Menschenbildes, so wie er im 13. Jahrhundert auftaucht, ist demgegenüber grob unscharf. Er bildet diese Differenzierungen nicht ab, muss dies aber auch nicht. Denn es handelt sich bei ihm um keinen wissenschaftlichen, sondern um einen religiös konnotierten umgangssprachlichen und literarischen Begriff, der lediglich alltagspraktischen und vielleicht noch ästhetischen Anforderungen zu entsprechen hat.

Doppelte Entsinnlichung

Obwohl der Begriff des »Menschenbildes« zunehmende Verbreitung findet, wird er bis Ende des 18. Jahrhunderts fast ausschließlich in diesen drei Bedeutungen verwendet. Sowohl das *Deutsche Wörterbuch* der Gebrüder Grimm als auch das *Vollständigste Wörterbuch der deutschen Sprache* von Wilhelm Hoffmann aus dem Jahre 1861

³³ Vgl. *Bilidi*, in: Köbler, Althochdeutsches Wörterbuch.

³⁴ Vgl. Köhler, Theodor Wolfram, *Homo animal nobilissimum: Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Bd. 1, Leiden/Boston 2008, 403 ff.

kennen nur diese. Bei den Gebrüdern Grimm ist vermerkt: »Menschenbild, n. gestalt des menschen und mensch selbst nach seiner gestalt«. ³⁵ Bei Hoffmann heißt es ebenso kurz: »Menschenbild [...] bildl. die Gestalt des Menschen, der Mensch als Geschöpf [...]« ³⁶

In dem Werk, in dem der Begriff »Bild des Menschen« wohl zum ersten Mal – und in eher randständiger Position – im Kontext der Philosophie fällt, wird dieser Bezug zur sinnlich-materiellen Gestalt des Menschen noch einmal deutlich. In seinen 1777 erschienenen *Untersuchungen über den Menschen* unterscheidet Dietrich Tiedemann, ein später an der Universität Marburg lehrender Philosoph und ausgewiesener Kenner der antiken Philosophiegeschichte, zwischen dem Bild des Menschen und der allgemeinen Idee des Menschen:

Was ist denn nun das, was eigentlich die allgemeine Idee ausmacht, und womit sich unsere Seele beschäftigt, wenn sie eine allgemeine Idee denkt? Bey vielen ist es weiter nichts als ein gewißes Bild, von dem man sehr viele individuelle Züge getrennt hat, und das man nun als eine Abbildung des ganzen Geschlechtes ansieht. So ist die allgemeine Idee des Menschen bey den meisten nichts als eine gewisse menschliche Figur, in der man die Gesichtszüge, die eigentliche Gestalt aller besondern Theile sich nicht bestimmt denkt, und sie als ein Bild des Menschen überhaupt ansieht. Ein solches Bild aber ist eigentlich keine allgemeine Idee, weil es nothwendig noch viele Züge haben muß, die zur allgemeinen Idee nicht gehören, als die Farbe, die Größe, einen gewissen Umriß, u. s. w., die alle von der allgemeinen Idee ausgeschlossen werden müßten. Bey andern wird die Allgemeinheit einer Idee durch eine gewisse Reihe von Bildern ausgedrückt, sie entwerfen sich nach einander verschiedene Bilder von weißen, schwarzen, großen, kleinen, Menschen u. s. w., und machen sich dadurch das Allgemeine der Idee des Menschen sichtbar. Auch dies kann noch im strengen Verstande keine allgemeine Idee seyn, weil hier die allgemeinen Charaktere des Menschen nicht auf einmahl ausgedrückt, sondern immer individuelle Bilder entworfen werden. ³⁷

³⁵ Menschenbild, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 12, Leipzig 1854–1961, 2041, Quelle: <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB> [8.7.2015].

³⁶ Hoffmann, Wilhelm, Vollständigstes Wörterbuch der deutschen Sprache wie sie in der allgemeinen Literatur, der Poesie, den Wissenschaften, Künsten, Gewerben, dem Handelsverkehr, Staats- und Gerichtswesen gebräuchlich ist, Bd. 4, Leipzig 1861, 39.

³⁷ Tiedemann, Dietrich, *Untersuchungen über den Menschen*, Bd. 1, Leipzig 1777, 284f. Zu Tiedemann vgl. Liebmann, Otto, Tiedemann, Dietrich, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 38 (1894), 276f., Quelle: <http://www.deutsche-biographie.de/ppn117376280.html?anchor=adb> [8.7.2015].

Hieraus geht klar hervor, dass das »Bild des Menschen« an die körperliche, sinnlich wahrgenommene Erscheinung gekoppelt ist, die notwendig plural bleibt, während die Idee des Menschen eine einheitliche Abstraktion ist, die, wie der am Empirismus Lockes geschulte Tiedemann ausführt, eine Leistung der »Organe der Seele« ist. Die Idee des Menschen ist zu verstehen als, wie er sagt, »gewisse aus einzelnen Bildern gesammelte, und in eins zusammengedachte Modifikationen der Seele«, die die Seele schließlich zur »Vorstellung des Menschen überhaupt« zusammensetzt.³⁸ Bild und Idee unterscheiden sich also hinsichtlich ihres Verallgemeinerungs- und Abstraktheitsgrades: Das »Bild des Menschen« ist eine geistige Vorstellung, die den vielfältigen sinnlichen Wahrnehmungen verhaftet bleibt, die »Idee des Menschen« ist hingegen der von allen sinnlichen Eindrücken gereinigte, abstrakte und einheitliche Begriff des Menschen.

Doch dass sich Tiedemann überhaupt veranlasst sieht, eine Unterscheidung zwischen Bild und Idee des Menschen vorzunehmen, kann auch als erstes Indiz einer sich bereits abzeichnenden Begriffsveränderung gedeutet werden – die Einträge in den eingangs zitierten Lexika sind daher streng genommen unvollständig. Denn im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert, also in der von Reinhart Koselleck so genannten Sattelzeit mit ihren enormen wissenschaftlichen, technischen, sozialen und geistigen Umwälzungen,³⁹ sind tatsächlich auch Veränderungen im Gebrauch des Begriffs »Menschenbild« beobachtbar. So lässt sich zunächst feststellen, dass sich der Begriff von seiner Fixierung auf die Materialität der Darstellung des Menschen löst. Dies wird auf einen zweiten Blick auch schon an Tiedemanns Begriffsgebrauch klar. Denn das Bild des Menschen, von dem er spricht, ist zwar immer noch auf die körperliche Gestalt des Menschen bezogen, aber – und darin liegt die semantische Verschiebung – es handelt sich offenbar nicht um eine materielles, sondern um ein *geistiges* Bild, um eine Vorstellung. Das Medium der Darstellung wird vom Physischen auf das Psychische erweitert. Dem

³⁸ Tiedemann, Untersuchungen, 285 f.

³⁹ Vgl. Koselleck, Reinhart, Einleitung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart 1979, XIII–XXIII; Ders., Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, in: Conze, Werner (Hg.), Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts, Stuttgart 1972, 10–28, hier 14 f.

entspricht, dass der Begriff zunehmend dazu dienen kann, auch sprachliche, literarische Darstellungen vom Menschen zu bezeichnen.

Im Grunde nimmt der Menschenbildbegriff damit aber nur ein Merkmal auf, das im Begriff des Bildes seit jeher gegeben ist. Schon in der Antike wie im Mittelalter werden auch geistige Repräsentationen als Bilder bezeichnet. Dieser mentalistische Gebrauch, der oft in der Beschreibung des Erkenntnisprozesses zur Anwendung kommt, spielt aber neben dem ontologisch-metaphysischen Gebrauch eine nur untergeordnete Rolle. Erst in der neuzeitlichen Philosophie rückt der mentalistische Bildbegriff ins Zentrum. In erkenntnistheoretischen wie bewusstseinstheoretischen Analysen dient er nun zur Bezeichnung von Vorstellungen und Wahrnehmungen. Dabei ist die Annahme leitend, dass die Verarbeitung von geistigen Repräsentationen, d. h. Kopien bzw. Abbildern der durch Sinneswahrnehmung gegebenen Information, für geistige Prozesse insgesamt zentral ist.⁴⁰ Diese geistigen Bilder können dabei in diesem Zusammenhang eher realistisch im Sinne von Abbildern wirklicher, sinnlich erfassbarer Gegebenheiten verstanden werden, oder aber im idealistischen Sinne eher als Erscheinungen bzw. als Konstrukte der spontanen Tätigkeit des Geistes. Erstere Auffassung liegt der empirischen Erkenntnistheorie, die auch bei Tiedemann zum Tragen kommt, zugrunde, letztere der idealistischen Philosophie im Anschluss an Kant. Im Schematismus-Kapitel von Kants *Kritik der reinen Vernunft* etwa ist es die Einbildungskraft, die die Begriffe gemäß dem Schematismus des reinen Verstandes mit bildhaften Vorstellungen ausstattet und so anschaulich macht.⁴¹ In Fichtes Idealismus rückt der Bildbegriff dann überhaupt ins Zentrum der Philosophie.⁴²

Neben der Mentalisierung des Menschenbildbegriffs lässt sich ferner feststellen, dass sich der Begriff noch in einem weiteren Sinne von der Fixierung auf das Materiell-Körperliche zu lösen beginnt. Bei Tiedemann noch klar auf materiell-körperliche Aspekte des Menschen bezogen, kann der Begriff nämlich schon bald charakterliche bzw. im weitesten Sinne geistige Aspekte des Menschen benennen.

⁴⁰ Vgl. Sachs-Hombach, Klaus, Bildbegriff und Bildwissenschaft, in: Gerhardus, Dietfried/Rompza, Sigurd (Hg.), *kunst – gestaltung – design*, Bd. 8, Saarbrücken 2002, 6–26, hier 11 f.

⁴¹ Vgl. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* 1, Werkausgabe, Bd. 3, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1985, 183–194 (B 170–187/A 131–148).

⁴² Vgl. Janke, Wolfgang, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York 1993.

Ein erster Anklang dieser doppelten vergeistigenden Erweiterung findet sich in einer von einem unbekanntem Autor verfassten Theaterkritik, die 1787 im *Journal aller Journale* veröffentlicht wurde, einer regelmäßig erscheinenden Zusammenstellung von Artikeln aus »vaterländischen Zeit-Schriften, nebst Auszügen aus den Periodischen Schriften und besten Werken der Ausländer«. In der Besprechung des ersten Aktes eines Werkes, bei dem es sich wahrscheinlich um das Lustspiel *Das Portrait einer Mutter oder Die Privatkomödie* von Friedrich Ludwig Schröder handelt, heißt es:

Wir müssen uns aus dem, was, der Erzählung zu Folge, sich vorher ereignet hat, und aus dem, was den ersten Akt hindurch, vor unsern Augen geschehn ist, ein moralisches Menschenbild zusammensetzen, das nun schon gewisse Hauptzüge und einige Nebenlinien haben wird, die in der folgenden Ausmalung nur ergänzt, nicht aber verfehlt und falsch schattirt seyn dürfen, wenn wir den Maler für einen Meister, und nicht für einen Sudler ansehen sollen.⁴³

Deutlich zu sehen ist hier, dass der Begriff Menschenbild nicht nur dazu dient, die mentale Repräsentation eines Menschen zu bezeichnen, nämlich diejenige, die der Lustspielautor in seinem Stück mit Worten malt, sondern auch auf die charakterlich-moralischen Eigenheiten dieses mental repräsentierten Menschen abzielt. Das geistige Bild stellt nicht mehr körperliche, sondern geistige Eigenschaften des Menschen dar.

Der Begriff Menschenbild erfährt also eine zweifache Erweiterung, die mit einer doppelten Vergeistigung zusammenhängt. Der Begriff kann nun erstens auch geistige Vorstellungen, geistige Bilder, die sich der Mensch vom Menschen macht, bezeichnen. Und zweitens kann er zudem die charakterliche, geistige Gestalt des Menschen benennen. Dies ist, wie bereits erwähnt, im christlich-platonischen Gebrauch des Menschenbildbegriffs angelegt, kommt aber erst jetzt verstärkt zur Geltung.

Im Hintergrund dieser Erweiterung dürfen die oft plastischen, narrativen Schilderungen des menschlichen Naturzustandes ver-

⁴³ Hess, Jonas L. von, *Journal aller Journale: oder Geist der vaterländischen und fremden Zeitschriften* / Januar 1787, Hamburg 1787, 186. Zu Schröder vgl. Friedrich Ludwig Schröders dramatische Werke, hg. von Eduard von Bülow, mit einer Einleitung von Ludwig Tieck, 4 Bände, Berlin 1831; ferner Krone-Balcke, Ulrike, Schröder, Friedrich Ulrich Ludwig, in: *Neue Deutsche Biographie* 23 (2007), 555 f., Quelle: <http://www.deutsche-biographie.de/ppn118610813.html> [24. 11. 2015].

mutet werden, auf die die Anthropologie und Gesellschafts- bzw. Staatsphilosophie dieser Zeit baut und mit denen sie ihre Argumente zu untermauern sucht. Der Naturzustand des Menschen spielt ja in den sich seit dem 17. Jahrhundert entfaltenden philosophischen Debatten um die rechte Organisation der Gesellschaft und ihre Legitimation eine zentrale Rolle. Unter dem Eindruck des Englischen Bürgerkrieges 1642–1649 argumentierte Thomas Hobbes 1651 mit dem Naturzustand, der im Krieg aller gegen alle besteht (*bellum omnium contra omnes*), für den Leviathan, den absolutistischen Staat. Gegen Hobbes und den staatlichen Absolutismus, mit den Eindrücken der glücklich verlaufenen *glorious revolution* von 1688/89 im Rücken sowie mit Blick auf andere funktionierende Gesellschaftsformen – insbesondere der Ureinwohner Amerikas –, entwarfen John Locke und der dritte Earl of Shaftesbury optimistische, von natürlicher Geselligkeit und natürlichem Altruismus gezeichnete Naturzustände. Auch Samuel von Pufendorf, Richard Cumberland und der Baron de Montesquieu kamen durch andere Vorstellungen des Naturzustandes jeweils zu anderen staatsphilosophischen Schlüssen.⁴⁴

Während die Zivilisation jedoch wie bei Hobbes zur Überwindung des Naturzustandes oder wie bei seinen Gegenspielern zur sukzessiven Vervollkommnung der im Naturzustand gegebenen guten menschlichen Potentiale dient, wird die Zivilisationsgeschichte bei der berühmtesten und einflussreichsten Schilderung eines Naturzustandes als Verfallsgeschichte inszeniert. In dichten Bildern malt Jean-Jacques Rousseau in seinem berühmten *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* einen hypothetischen Urzustand, in dem die Menschen als Solitäre mit sich und der Natur im Einklang leben. »Ich sehe es [das menschliche Wesen], wie es sich unter einer Eiche satt ißt, wie es am erstbesten Bach seinen Durst löscht, wie es sein Bett am Fuße desselben Baumes findet, der ihm sein Mahl geliefert hat, und damit sind seine Bedürfnisse befriedigt.«⁴⁵ Der seit der Entdeckung Amerikas und der Kolonisation

⁴⁴ Zur sozialphilosophischen Debatte um den Naturzustand in der Philosophie der Neuzeit vgl. Nonnenmacher, Günther, *Die Ordnung der Gesellschaft. Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit: Hobbes, Locke, Adam Smith, Rousseau*. Weinheim 1989; ferner Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 3/1, *Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart 2006.

⁴⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzen-

immer wieder aufkeimende Topos des »edlen Wilden« kommt in der Folge zu seiner romantischen Blüte.⁴⁶ Bestätigung und weitere Popularität erhalten die Thesen Rousseaus durch einen Reisebericht von Louis Antoine de Bougainville, der in seiner *Description d'un voyage autour du monde* die Südsee-Insulaner idealisierend als fernab jeder Zivilisation lebende, freundliche, naive und glückliche Menschen darstellt. Denis Diderot fühlt sich durch diesen Bericht gar zu seinem *Essay Supplément au voyage de Bougainville*, einer Verteidigungsschrift der sexuellen Freiheit, angeregt.⁴⁷

Doch wie auch immer die Schilderungen des menschlichen Naturzustandes im konkreten Falle aussehen und wodurch auch immer sie inspiriert gewesen sein mögen: Entscheidend an ihnen ist, dass die neuzeitlichen Theoretiker der Gesellschaft mit ihnen letztlich nichts anderes machen, als dass sie jeweils andere Bilder des ursprünglichen Menschen und seiner wesenhaften (und insofern ideellen) Natur zeichnen, um von diesen Bildern dann ihre staats- und gesellschaftsphilosophischen Schlüsse abzuleiten.

Subjektivierung und Verweltanschaulichung

Im deutschen Sprachraum beteiligte sich unter anderem der Pädagoge Johann Heinrich Pestalozzi an den Debatten um den Naturzustand. In seinem 1797 erschienenen, ebenfalls durch Rousseau inspirierten staatsphilosophischen Werk *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts* skizziert er einen allerdings eher pessimistisch gezeichneten Urzustand des Menschen. Der im Naturzustand von unbefriedigten Bedürfnissen und den inneren Widersprüchen zwischen niederer tierischer und höherer göttlicher Natur, zwischen den Grundtrieben der Selbstsucht und des Wohlwollens geplagte Mensch ist nach Pestalozzi auf die zivilisatori-

den Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn u. a. 31993, 79.

⁴⁶ Rousseau selbst hat die Vorstellung des »Edlen Wilden« nicht geteilt, wie insbesondere Arthur Lovejoy gezeigt hat, sondern sie wurde ihm von seinen Zeitgenossen fälschlicherweise zugeschrieben; vgl. dazu Lovejoy, Arthur, *The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality*, in: Ders., *Essays in the History of Ideas*, Baltimore 1960, 14–37.

⁴⁷ Vgl. dazu Ellingson, Terry, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley/Los Angeles/London 2001.

sche Vergesellschaftung im Staat angewiesen. Durch sie entsteht auch erst die Möglichkeit, dass sich der Mensch in der Sittlichkeit selbst vervollkommnet.

Entscheidend ist nun, dass Pestalozzi die Schilderung des ursprünglichen Naturzustandes explizit mit dem Begriff des »Bildes des Menschen« verknüpft; das entsprechende Kapitel seines Buches lautet: »Bild des Menschen, wie es sich meiner Individualität vor Augen stellt.« Es beginnt mit den Worten:

Ich sehe den Menschen in seiner Höhle, er wandelt in derselben als ein Raub jeder Naturkraft dahin, das stärkere Tier zerreißt ihn, das schwächere vergiftet ihn; die Sonne trocknet seine Quelle auf, der Regen füllt seine Höhle mit Schlamm; Flüsse durchfressen den Damm seiner Wohnung, und er findet in sandigen Ebenen sein Grab; die Glut der Winde weht ihn blind; das Gift der Sümpfe raubt ihm seinen Atem, und wenn er drei Tage keinen Fisch und keine Ratte findet, so stirbt er.

Dennoch erhält er unter allen Himmelsstrichen sein Dasein und siegt allenthalben über alle Übel der Erde.⁴⁸

Die Verwendung des Begriffs »Bild des Menschen« bei Pestalozzi – das Kompositum »Menschenbild« findet sich bei ihm nicht – illustriert sehr schön die neue zweifache Vergeistigung, die der Begriff erfährt. Er wird auf das in einer schriftlichen Schilderung festgehaltene geistige Bild bezogen – ein Bild, das vor allem dazu dient, die Charakterzüge, die geistigen Eigenschaften des Menschen plastisch darzustellen.

Pestalozzis Gebrauch des Begriffs ist nun vor allem deswegen von Bedeutung, weil in ihm schon viele der Bedeutungsdimensionen, die den modernen Begriff des Menschenbildes kennzeichnen, anklängen:

Erstens findet sich bei ihm der Begriff des »Bildes des Menschen« zum ersten Mal *zentral* in einem philosophisch-anthropologischen Kontext; in dem anthropologischen Werk Tiedemanns spielt er nur sehr am Rande eine Rolle. Bezeichnend für Pestalozzis Gebrauch ist zweierlei: Obzwar in dem Buch keine pädagogischen Themen angesprochen werden, ist der Autor als Pädagoge und nicht als Philosoph in die Geschichte eingegangen. Ferner ist das Buch kein streng fachphilosophisches; es ist gefühlsgetragen und persönlich gehalten,

⁴⁸ Pestalozzi, Johann Heinrich, *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*, hg. v. Arnold Stenzel, Bad Heilbronn 1993, 35.

unsystematisch und nicht selten weitschweifig. Diese doppelte Liminalität – stets an der Grenze zwischen Philosophie und benachbarten Wissenschaften und stets an der Grenze zwischen Fachdiskurs und anderen, nicht fachwissenschaftlichen Diskursen – ist dem Begriff Menschenbild bis heute erhalten geblieben.

Wesentlich bedeutender noch an Pestalozzis Begriffsgebrauch ist aber *zweitens*, dass er zum ersten Mal eine explizite Verknüpfung des Begriffs mit der zentralen anthropologischen Thematik der Natur des Menschen herstellt. Bei den Schilderungen des Naturzustandes handelt es sich ja um hypothetische Rekonstruktionen der ursprünglichen, von zivilisatorischen Einflüssen noch unberührten Natur des Menschen, also des eigentlichen, unverfälschten Wesens des Menschen. Ein Bild des Menschen will mithin etwas über das Wesen des Menschen aussagen. Die Vergeistigung des Begriffs geht hier folglich mit der im christlichen synekdochischen Gebrauch schon angelegten Verallgemeinerung und Essenzialisierung einher. Im Bild des Menschen werden die wesentlichen Eigenschaften des Menschen sichtbar. Der Mensch wird nun *in abstracto* als Allgemeiner angesprochen. Die Verbindung zwischen Bild und Idee des Menschen ist hier also wesentlich enger als noch bei Tiedemann. Der Begriff »Bild des Menschen« bleibt bei Pestalozzi zwar noch insofern seiner wörtlichen Bedeutung treu, als er auf das plastisch Bildhafte einer ausgeschmückten Darstellung bezogen bleibt. Allerdings kann das Bild nun nicht mehr einfach als Vorstufe zur Idee des Menschen angesehen, sondern muss als nachträgliche Illustration, als bildhafte Ausschmückung derselben verstanden werden. Das Bild ist zwar nicht die abstrakt verdichtete Idee des Menschen, aber wohl ihre mit Vorstellungskraft und Phantasie ausgestaltete Konkretisierung. Kants schon erwähnte Umformulierung des Bildbegriffs könnte hier eine Rolle spielen. Kant zufolge ist das »Bild [...] ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft«⁴⁹. Das von der Einbildungskraft erzeugte Bild dient dazu, den Begriff anschaulich zu machen.

Bedeutend an diesem Gebrauch ist aber nicht nur, dass der Begriff »Bild des Menschen« mit der Natur des Menschen in Verbindung gebracht wird, insofern als das Bild des Menschen nun ein Bild des (intelligiblen) Wesens des Menschen ist. Bedeutend daran ist *drittens* auch, dass mit dem Begriff das Wesen des Menschen in seiner Eigenschaft als Fundament der sozialen und politischen Ordnung ge-

⁴⁹ Kant, Kritik der reinen Vernunft 1, 190 (B 181/A 142).

meint ist. Genau darin liegt ja der revolutionäre Gedanke der politischen Anthropologie dieser Zeit: Es ist nicht mehr – wie in den Jahrhunderten zuvor – die Entsprechung zu einer kosmischen, göttlichen Ordnung, aus der die politische Organisationsform ihre Legitimität bezieht. Es ist nun die Natur des Menschen, an der sich die politische Organisationsform zu messen hat.⁵⁰ Von daher definiert sich die Aufgabe der neuzeitlichen politischen Philosophie: Die Natur des Menschen zu beschreiben, die ihr gerecht werdende politische Organisationsform zu finden, die richtige Organisationsform durch ihre Entsprechung zu dem Wesen des Menschen zu legitimieren und die falschen Organisationsformen durch ihre mangelnde Entsprechung zu delegitimieren.

Nun ist zwar schon spätestens seit der Auseinandersetzung zwischen Sokrates und den Sophisten bekannt, dass unterschiedliche Auffassungen des menschlichen Wesens zu unterschiedlichen Auffassungen der sozialen, politischen und pädagogischen Organisation führen.⁵¹ In der Neuzeit muss dieser Zusammenhang ob der synchronen Pluralität der unterschiedlichen, miteinander konkurrierenden anthropologisch-staatsphilosophischen Entwürfe aber unübersehbar werden. Mit dem Begriff des »Bildes des Menschen« werden nun – und dies ist sein *viertes Merkmal* –, die Auffassungen über den Menschen *als Auffassungen* benannt und thematisiert. Der Begriff fungiert als Reflexionsbegriff. Mit ihm wird die Natur des Menschen explizit und metareflexiv als eine (Re-)Konstruktion des erkennen-menschlichen Geistes angesprochen. Indem Pestalozzi seine Auffassung ausdrücklich als Bild – noch dazu als Bild, »wie es [s]einer Individualität vor Augen steht« – einführt, signalisiert er damit bewusst und ganz deutlich, dass er darum *weiß*, dass es sich dabei bloß um seine individuelle Auffassung handelt und dass es andere, konkurrierende Deutungen des Menschen gibt, mit denen man zu ganz anderen Schlüssen kommt.

Wird aber angesichts der Pluralität der Meinungen über den Menschen eine Auffassung über den Menschen mit dem Begriff »Bild des Menschen« explizit als Auffassung benannt, d. h. ihr doxastischer

⁵⁰ Vgl. Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge (MA)/London 2007, insb. 159–211.

⁵¹ Vgl. hierzu insbesondere den Thrasymachos-Dialog in Platons *Politeia* (336a–340a) (Platon, *Politeia*, Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. v. Karlheinz Hülsler, Frankfurt am Main/Leipzig 1991, 51–63).

Charakter betont, dann geht der Begriff *fünftens* mit einer gewissen Selbstrelativierung einher. Und tatsächlich gesteht Pestalozzi ein, dass seine Auffassung des Menschen »mit der ganzen Einseitigkeit« der Perspektivität des vorstellenden Individuums behaftet ist.⁵² Es schwingt das Wissen darum mit, dass es andere Auffassungen vom Menschen gibt, die sich anderen Erfahrungen, Sichtweisen und Charakterzügen verdanken. Das Bild des Menschen ist stets das Bild, das sich *jemand* vom Menschen macht. Nicht umsonst heißt es bei Pestalozzi: »Mein Bild vom Menschen [...]« Schon zu Beginn seines Buches legt Pestalozzi die Subjektivität seiner Auffassung offen: »Ich kann und soll hier eigentlich nichts wissen und nichts suchen als die Wahrheit, die in mir selbst liegt, das ist, die einfachen Resultate, zu welchen die Erfahrungen meines Lebens mich hingeführt haben [...]«⁵³ Und auch am Ende des Kapitels über sein Bild des Menschen legt Pestalozzi noch einmal Rechenschaft ab über die Subjektivität seiner Auffassungen:

Ich hätte also das Bild der Menschen und mit ihm das Bild der nahenden Auflösung der Staaten vollendet.

Es ist mir ganze Wahrheit, das heißt, es steht meiner Individualität so und nicht anders vor Augen. Es trägt darum aber auch das Gepräge, das die Natur meiner individuellen Entwicklung selbst gegeben, und steht folglich mit der ganzen Einseitigkeit da, mit welcher einige Gegenstände der Welt im Gang meines Lebens mit vielem Reiz verwoben, andere mit vielem Ekel umhüllt, einige mit großen Erfahrungen belegt, andere von dem Schatten der Erfahrungslosigkeit verdunkelt vor meinen Augen erscheinen. Es soll also sein. Mein Bild vom Menschen soll wie mein Buch nichts sein als die Wahrheit, die in mir selbst liegt, sonst wäre sie ein Gewebe von Lügen wider mich selbst und wider meinen Zweck.⁵⁴

Wenn Pestalozzi in diesen und in anderen Stellen von Wahrheit spricht, dann ist damit zunächst einmal gemeint, dass er sich um eine redliche Darstellung seiner tatsächlichen Auffassungen bemüht hat; Wahrheit steht für Wahrhaftigkeit, für Ehrlichkeit. Doch darüber hinaus ist Pestalozzi auch der Ansicht, dass sein Bild den Menschen richtig beschreibt, also wahr ist. Das Bild soll, obwohl individuell und subjektiv, doch eine universelle Wahrheit ausdrücken. In diesem Sinne heißt es bei Pestalozzi zu Beginn seines Buches:

⁵² Vgl. Pestalozzi, Nachforschungen, 46.

⁵³ Ebda., 6.

⁵⁴ Ebda., 46.

[...] aber eben darum werden diese Nachforschungen einem großen Teil meines Geschlechts *einen ihrer Art und Weise, die Sachen dieser Welt anzusehen, nahestehenden Aufschluß über ihre wesentlichsten Angelegenheiten erteilen.* [...]

Ich bin überzeugt, der größte Teil der lebenden Menschen trägt die Fundamente meiner Wahrheit und meiner Irrtümer, mit meinen Gefühlen belebt, in seinem Busen – und die Welt im Großen steht den Gesichtspunkten nahe, von denen meine wesentlichsten Meinungen eigentlich ausgehen. Ich bin überzeugt, meine Wahrheit ist Volkswahrheit, und mein Irrtum ist Volksirrtum.⁵⁵

An der Verwendung des Ausdrucks »Bild des Menschen« ist daher *sechstens* bedeutsam, dass er trotz Selbstrelativierung mit dem Anspruch auf Wahrheit verbunden ist. Wer von seinem Menschenbild spricht, weiß mithin davon, dass es viele Menschenbilder gibt und dass das seinige nur eines unter vielen ist, er ist aber gleichwohl der Überzeugung, dass das seinige das richtige ist. Die Überzeugung jedoch, dass man im Besitz des wahren Menschenbildes ist, scheint schwer mit einer Selbstrelativierung vereinbar zu sein. Wer glaubt, richtig zu liegen, relativiert sich nicht, sondern glaubt vielmehr und notwendigerweise auch noch, dass abweichende Meinungen falsch sind. Zu keinem Widerspruch führt das Zusammen von Selbstrelativierung und Wahrheitsanspruch aber dann, wenn man die Relativierung auf die Erkenntnisgenese, nicht aber auf den Erkenntnisinhalt bezieht. In Frage gestellt wird dann bloß die epistemische Dimension des Menschenbildes, nicht aber seine alethische Dimension. Und genau dies macht Pestalozzi: Er stellt sein Menschenbild – und damit Menschenbilder generell – als höchst individuell und subjektiv hin. Daraus folgt, dass Menschenbilder rational nicht einholbar sind und einen weltanschaulichen Charakter haben: Sie sind eine Sache des Glaubens. Über sie wird »im Busen« und nicht im Verstande entschieden, und sie müssen »mit Gefühlen«, nicht mit rationalen Argumenten belebt werden. Die Selbstrelativierung durch Eingeständnis der Subjektivität lässt den Wahrheitsanspruch, den das Bild des Menschen stellt, zum Bekenntnis werden. Dies wird in Pestalozzis Text nicht zuletzt durch die Formeln »Es ist mir ganze Wahrheit« und »Es soll also sein« auch deutlich bekundet. Und darin scheint nun das *siebte* Charakteristikum von Pestalozzis Gebrauch des Begriffs

⁵⁵ Ebda., 7 (Hervorhebung im Original).

»Bild des Menschen« zu liegen: Die Rede vom Bild des Menschen hat einen bekenntnishaften, weltanschaulichen Charakter.

Der Widerspruch zwischen der Betonung des Individuell-Subjektiven und der allgemeinen Wahrheit des Menschenbildes löst sich bei Pestalozzi darüber hinaus auch noch auf, wenn man in Rechnung stellt, dass er unter dem romantischen Einfluss Herders – den er gut kannte – und, über diesen vermittelt, Hamanns stand, die beide die Bedeutung des Gefühls und des Glaubens gegenüber dem Verstand hervorheben.⁵⁶ Auch die romantische Vorstellung vom Genie, in dessen Subjektivität die Wahrheit zum Ausdruck kommt, mag eine Rolle gespielt haben. Pestalozzi jedenfalls gilt (nicht nur) seiner Zeit als pädagogisches Genie – eine Einschätzung, die sicherlich auch auf Pestalozzi selbst ihre Wirkungen gehabt haben wird.⁵⁷

Die Bedeutung von Pestalozzis Verwendung des Begriffs »Bild des Menschen« darf aber trotz allem nicht überbewertet werden, zumal er zwar in seinen *Nachforschungen* an prominenter Stelle vorkommt, aber insgesamt gesehen keine besonders wichtige Rolle bei ihm spielt. Hinzu kommt, dass die *Nachforschungen* trotz des Lobes durch Herder kein großes Echo fanden – zur herben Enttäuschung ihres Autors. Pestalozzis Gebrauch dieses Begriffs bleibt in seiner Zeit einmalig und setzt sich nicht durch. Er findet sich auch nicht bei dem Philosophen des Bildes, Fichte, der Pestalozzi die kantische Philosophie näher brachte und der regen Anteil an Pestalozzis Abfassung der *Nachforschungen* nahm.⁵⁸

⁵⁶ Herder hatte 1792 Pestalozzis berühmten Roman *Lienhard und Gertrud* gelobt. 1797 lernt er ihn in Zürich persönlich kennen. Dass Pestalozzi von Herder tief beeindruckt war, zeigt sich auch daran, dass er sich noch lange nach Herders Tod dessen Werke wünschte; vgl. Forster, Michael, *Bildung bei Herder und seinen Nachfolgern: Drei Begriffe*, in: Vieweg, Klaus/Winkler, Michael (Hg.), *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*, Paderborn 2012, 75–90. Herder war auch einer der wenigen, die Pestalozzis *Nachforschungen* für gelungen hielten; vgl. Stenzel, Arnold, *Nachwort des Herausgebers*, in: Pestalozzi, *Nachforschungen*, 142 f.

⁵⁷ In seinen *Reden an die Deutsche Nation* preist Fichte Pestalozzis Erziehungslehre als Methode für die Nationalerziehung der Deutschen an. Pestalozzi stellt er in diesem Zusammenhang sogar als Vorbild für den deutschen Nationalcharakter hin; dieser sei – wie Luther – ein Beispiel für die »Grundzüge des deutschen Gemüthes«. Vgl. Fichte, Johann Gottlieb, *Reden an die Deutsche Nation* (1808), *Fichtes Werke*, Bd. 7, *Zu Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, 257–508, hier 401 ff.

⁵⁸ Fichte und Pestalozzi kennen sich seit 1788. Fichte hat damals für zwei Jahre bei der Züricher Familie Ott eine Stelle als Hauslehrer inne. Als er 1793 und 1794 nach Zürich kommt, stattet er Pestalozzi Besuche ab. Zu diesem Zeitpunkt dürften die