

Gerhard Schmied

Das Rätsel Mensch – Antworten der Soziologie



Verlag Barbara Budrich



Gerhard Schmied

Das Rätsel Mensch – Antworten der Soziologie

Gerhard Schmied

Das Rätsel Mensch – Antworten der Soziologie

Verlag Barbara Budrich,
Opladen & Farmington Hills 2007

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte vorbehalten.

© 2007 Verlag Barbara Budrich, Opladen & Farmington Hills
www.budrich-verlag.de

ISBN 978-3-86649-075-8 / eISBN 978-3-86649-941-6

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: disegno visuelle kommunikation, Wuppertal – www.disenjo.de
Satz: Beate Glaubitz Redaktion + Satz, Leverkusen
Druck: DruckPartner Rübelmann, Hemsbach
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	9
1. Wurzeln	13
Zusammenfassung zu: Vorwort und 1. Wurzeln	19
2. Kategorien	21
Zusammenfassung zu: 2. Kategorien	30
3. Der Mensch als Geistwesen	31
<i>Geistesgeschichtlicher Hintergrund</i>	31
<i>Max Weber: Rationalität als Handlungsantrieb, epochale Kategorie und Sinngeber</i>	35
<i>Norbert Elias: Zurückdrängen der Affekte</i>	39
<i>Vom Pawlowschen Hund zur rational choice-Theorie</i>	41
Zusammenfassung zu: 3. Der Mensch als Geistwesen	45
Biographische Hinweise	45
4. Das Misstrauen gegen die Vernunft	49
<i>Geistesgeschichtlicher Hintergrund</i>	49
<i>Der Mensch als Gefühlswesen</i>	50
<i>Pareto: Residuen und Derivationen</i>	54
<i>Ideologienlehre: Nicht die Vernunft, sondern das Interesse</i>	57
<i>Wissenssoziologie: Nicht die Vernunft, sondern die soziale Lage</i>	60
Zusammenfassung zu: 4. Das Misstrauen gegen die Vernunft ..	63
Biographische Hinweise	64

5. „Homo sociologicus“	67
<i>Karl Marx und Friedrich Engels: Der Mensch als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“</i>	68
<i>Emile Durkheim: Die Vorgängigkeit des conscience collective.....</i>	69
<i>Ralf Dahrendorf: Die „ärgerliche Tatsache der Gesellschaft“</i>	73
Zusammenfassung zu: 5. „homo sociologicus“	78
Biographische Hinweise	78
6. Der Mensch als Körper- und Leibwesen	79
Zusammenfassung zu: 6. Der Mensch als Körper- und Leibwesen	85
Biographischer Hinweis	85
7. Der Mensch als Geschlechtswesen	87
Zusammenfassung zu: 7. Der Mensch als Geschlechtswesen ...	95
8. Das Eigengewicht der Kultur	97
<i>Das Gegensatzpaar: Natur-Kultur</i>	97
<i>Engführungen der Ethnologie</i>	98
Zusammenfassung zu: 8. Das Eigengewicht der Kultur	102
Biographische Hinweise	103
9. Das „Naturwesen“ Mensch	105
<i>Geistesgeschichtlicher Hintergrund</i>	105
<i>Das Evolutionsprodukt Mensch</i>	108
Anatomie	108
Sozialleben	111
<i>Darwinismus</i>	113
<i>Behaviorismus und Rassenlehre</i>	115
<i>Weiterentwicklung des Darwinismus</i>	116
<i>Der wissenschaftstheoretische Kontext</i>	117
<i>Vergleichende Verhaltensforschung</i>	121
<i>Soziobiologie</i>	128
Zusammenfassung zu: 9. Das „Naturwesen“ Mensch	131
Biographische Hinweise	132

10. Unterschiede zum Tier: qualitativ oder nur quantitativ?	133
<i>homo faber</i>	133
<i>homo loquens</i>	135
<i>animal symbolicum</i>	144
<i>homo ludens</i>	148
<i>homo ridens</i>	150
<i>Prometheus</i>	151
<i>Nochmals die Ausgangsfrage</i>	152
Zusammenfassung zu: 10. Unterschiede zum Tier: qualitativ oder nur quantitativ?	153
Biographische Hinweise	154
11. Vergleiche und Synthesen	155
<i>Gemeinsame Züge von biologischer und kultureller Entwicklung</i>	155
<i>Organizismus und Sozialdarwinismus</i>	159
<i>Neue Philosophische Anthropologie</i>	161
Voraussetzungen	161
Ausgangspunkt: Max Scheler	165
Im Anschluss: Helmuth Plessner	169
Ein Höhepunkt: Arnold Gehlen	172
Zusammenfassung zu: 11. Vergleiche und Synthesen	178
Biographische Hinweise	178
12. Der Mensch als moralisches Wesen: Gut oder verderbt, friedlich oder kriegerisch, altruistisch oder selbstsüchtig?	181
<i>Geistesgeschichtlicher Hintergrund</i>	181
<i>Nochmals: Soziobiologie</i>	188
<i>Austauschtheorie</i>	193
<i>Gibt es überhaupt Altruismus?</i>	195
Zusammenfassung zu: 12. Der Mensch als moralisches Wesen: Gut oder verderbt, friedlich oder kriegerisch, altruistisch oder selbstsüchtig?	199
Biographische Hinweise	200

13. „Der Mensch ist frei geboren, ist frei...”	201
<i>Der Begriff des Willens bei Ferdinand Tönnies</i>	202
<i>Aktuelle Diskussionen um die Willensfreiheit</i>	204
<i>Neuere Diskussionen um politische Freiheiten</i>	206
Zusammenfassung zu: 13. „Der Mensch ist frei geboren, ist frei	209
Biographischer Hinweis	209
14. Das „betende Tier“, das um seinen Tod weiß	211
<i>Was ist Religion?</i>	211
<i>Die Bewältigung der Todesgewissheit</i>	214
Zusammenfassung zu: 14. Das „betende Tier“, das um seinen Tod weiß	218
15. Die Überwindung des Menschen: homo novus	219
<i>Der Wunsch nach dem Neuen Menschen</i>	219
<i>Soziale Dimensionen des Neuen Menschen</i>	220
<i>Genforschung</i>	225
Zusammenfassung zu: 15. Die Überwindung des Menschen: homo novus	231
Biographischer Hinweis	232
16. Das Verschwinden des Menschen	233
<i>Untergangsszenarien</i>	233
<i>Das Verschwinden in der Soziologie</i>	235
Zusammenfassung zu: 16. Das Verschwinden des Menschen ...	237
Biographischer Hinweis	238
17. Resümee	239
Literaturverzeichnis	243

Vorwort

Max Scheler, der erste große Denker der Neuen Philosophischen Anthropologie (Kap. 11), schrieb bereits 1925: „Es ist ein ganz radikaler Irrtum, es ließe sich z.B. irgendeine Sozial- oder Geisteswissenschaft betreiben ohne eine bestimmte Idee über das Wesen des Menschen und die in ihm die in ihm wirkenden Agenzien“ (1987, S. 21). Und ein halbes Jahrhundert später stellte mein akademischer Lehrer Helmut Schoeck ganz in diesem Sinne über die Grundlegung der Soziologie fest: „Nun kann es ein Gesellschaftsbild nur geben, wenn man zuvor ein Menschenbild gewonnen hat“ (1966, S. 1153). Fasst man Gesellschaft als einen Zentralbegriff der Soziologie auf, dann wird hier ein unabdingbarer Zusammenhang von Soziologie und Anthropologie festgestellt.

Die Reihenfolge der Begriffe „Soziologie“ und „Anthropologie“ ist für unseren Zusammenhang bedacht gewählt. Im Vordergrund soll hier eindeutig die Soziologie mit ihrem Fundus an Konzepten und Resultaten stehen, soweit dieser Fundus anthropologisch gesehen werden kann. Das Auswahlkriterium für das Heranziehen soziologischer Ansätze bildet also die Anthropologie. Man kann die übergreifende Themenstellung dieser Schrift auch so formulieren: Was hat die Soziologie zu den vielfältigen Antwortversuchen auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ beigetragen?

Um es vorweg zu sagen: Auf die Frage nach dem Menschen kann es keine letztgültige Antwort geben, obwohl sie die existenzielle Frage schlechthin ist. Sie betrifft unser Selbstverständnis als Gattung. Am ehesten lässt sich ein Objekt beurteilen, zu dem man Distanz hat. Aber wir können nicht aus uns heraus; wir stehen uns selber im Wege, wenn wir uns betrachten wollen. Wir sind sozusagen der blinde Fleck in der Beobachtung der Welt.

Antworten nach dem Menschen können meist nur über eine Sicht der Welt, also über Weltanschauung gegeben werden. Anthropologie ist bei allem Bemühen um Wissenschaftlichkeit in großen Teilen Weltanschauung. Wir werden primär Antworten auf die Frage nach dem Menschen

präsentieren, die aus der westlichen Weltanschauung herrühren. Diese stützt sich auf das jüdische und antike Erbe und weist in der Neuzeit den Naturwissenschaften einen privilegierten Platz zu.

In diesem Rahmen steht auch die Soziologie. Sie ist eine neuzeitliche Wissenschaft, die sich in ihren Anfangsphasen ganz stark an den Naturwissenschaften orientierte, bis sie um die Jahrhundertwende auch geisteswissenschaftliche Traditionen einbezog. Jenseits aller persönlichen Präferenzen wird heute kaum ein Soziologe einer der beiden Traditionen die Berechtigung absprechen. In Bezug auf die Anthropologie sollen keine spezifischen Vorentscheidungen getroffen werden, naturwissenschaftliche wie geisteswissenschaftliche Befunde und Überlegungen sollen gleichermaßen berücksichtigt werden, wenn es darum geht, sie mit den Produkten soziologischen Denkens in Bezug zu setzen.

Die Soziologie im heute meist verstandenen Sinne kam mit der Moderne, mit dem Entstehen des Kapitalismus, mit dem Übergang zur Industriegesellschaft auf. Und wenn sich die Soziologie mit dem Menschen beschäftigt, werden oft die Eigenarten des modernen Menschen hervorgehoben. Der von Max Weber gezeichnete Typus des vom puritanischen Geist beseelten modernen Wirtschaftsmenschen wäre ein markantes Beispiel. So steht gerade eine Schrift, die die Schnittstellen zwischen Soziologie und Anthropologie deutlich machen will, stets in der Gefahr des – wie Friedrich Nietzsche es ausdrückte – „Erbfahlers der Philosophen“. In „Menschliches, Allzumenschliches“ heißt es: „Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich, daß sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen ... Unwillkürlich schwebt ihnen der Mensch als eine **aeterna veritas**, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maß der Dinge vor“ (nach: Lepenies 1977, S. 77; H.d.N.). Was uns in diesem Falle bleibt, ist die genaue Kennzeichnung: Handelt es sich um Aussagen über den Menschen schlechthin, um die einem soziologischen Konzept zugrunde liegende Anthropologie, die übrigens oft eher indirekt erschlossen werden muss, oder um Charakteristika des modernen Menschen. Ziel sollen möglichst Feststellungen über den Menschen schlechthin sein. Aber in der Regel wird der zeitliche Bezugsrahmen enger sein; der Charakterisierung dieses Bezugsrahmens dienen die geistesgeschichtlichen Einleitungen vieler Kapitel.

Seit über vierzig Jahren beschäftigte sich der Autor immer wieder mit der Anthropologie. Am Anfang dieser Beschäftigung stand die Lektüre von Michael Landmanns „Philosophische Anthropologie“ (1955). Um die Bedeutung dieses Buches für mich zu würdigen, will ich nur darauf hinweisen, dass ich es aufführte, als ich in einer studentischen Umfrage die drei Bücher nennen sollte, die ich auf die „einsame Insel“ mitnehmen

würde. Eine großartige Fundgrube, aus der ich mich ausgiebig bedient habe, ist die von Andreas Mäckler und Christiane Schäfers (1989) herausgegebene Zitatensammlung „Was ist der Mensch...?“.

Noch drei eher technische Hinweise zum Gebrauch des Buches: Die Hinweise auf Kapitel beziehen sich immer auf Kapitel in diesem Buch. Alle Übersetzungen von fremdsprachigen Zitaten stammen vom Autor dieser Schrift. Der bibliographische Apparat sollte einfach und übersichtlich gehalten werden. H.d.G. bedeutet: Hervorhebung durch zuvor genannten Autor etwa Gehlen.

Viernheim, im Dezember 2006

Gerhard Schmied

Soziologie und Anthropologie

Wertung	implizit	explizit	implizit	explizit
	Philosophische und theologische Anthropologie		Biologische Anthropologie	
	positiv		negativ	
	negativ		positiv	
Formung "Wesen" des Menschen	Sozialer Bezug („Menschenbild“)			
	Sozialanthropologie (Ethnologie)			
		„Neue Anthropologie“ (Portmann, Scheler, Gehlen u.a.)		
	primär Geisteswesen		primär Naturwesen	
	primär Erziehung (Kultur)		primär genetisches Erbe	

1. Wurzeln

Dass die Frage nach dem Menschen **die** fundamentale Frage schlechthin darstellt, wird uns von Philosophen wie von Autoren schöngeistiger Literatur vielfach nahe gelegt. So etwa vom Philosophen Immanuel Kant (1724-1804), der das so zum Ausdruck brachte: Er nannte 1798 als die drei Grundfragen der Philosophie: 1.) „Was kann ich wissen?“ 2.) „Was soll ich tun?“ 3.) „Was darf ich hoffen?“. Sie ließen sich in der Frage zusammenfassen: „Was ist der Mensch?“. Die drei Wissensgebiete „Metaphysik“, „Moral“ und „Religion“, die durch die ersten drei Fragen bestimmt seien, seien in ihr aufgehoben, denn im „Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen“ (1923, S. 25). Und poetisch verdrichtet bezeichnet Thomas Mann den Menschen als „dies Rätselwesen, das unser eigenes natürlich-lusthaftes und übernatürlich-elendes Dasein in sich schließt und dessen Geheimnis sehr begreiflicherweise das A und O all unseres Redens und Fragens bildet, allem Reden Bedrängtheit und Feuer, allen Fragen seine Inständigkeit verleiht“ (1975, S. 5).

„Was ist der Mensch?“, das ist eine uralte Frage; wir wissen nicht, wann sie zum ersten Mal gestellt wurde. Aber wir wissen, dass sie schon vor über 2500 Jahren zum ersten Mal explizit formuliert wurde (auch: Ben-Chorin 1986, S. 26ff.). Und zwar so:

„Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst,
Des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“
(Deissler u.a. (Hg.) 1985 ; hier: S. 772).

Und der Psalmist, den wir soeben ab dem Vers 5 aus dem Psalm 8 zitierten, gibt in den folgenden Zeilen eine Antwort aus dem Fundus einer zutiefst religiös getränkten Kultur:

„Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott
Hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.
Du hast ihn zum Herrscher eingesetzt über das Werk Deiner Hände
Hast ihm alles zu Füßen gelegt:
All die Schafe, Ziegen und Rinder

Und auch die wilden Tiere,
Die Vögel des Himmels und die Fische im Meer.
Alles, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht“ (ebd.).

Bevor wir auf Details dieser Antwort eingehen, sollten wir uns zunächst der Systematik zuwenden, wie sie vorne in ein Schaubild gebracht wurde. Das Zeugnis aus dem Alten Testament lässt sich hier eindeutig zuordnen; es gehört zur theologisch-philosophischen Anthropologie. Wir finden in Psalm 8 auch andeutungsweise die Kategorie „Sozialer Bezug“, die für den Soziologen einen zentralen Anknüpfungspunkt zur Anthropologie darstellt. Allerdings müssen wir die Kategorie „sozial“ dehnen. Bedeutet sie für den Soziologen in der Regel das menschliche Miteinander, so soll sie hier auf das Miteinander generell erweitert werden. Da geht es in unserem Text um die Zuordnung zu Gott, der der Adressat der Frage nach dem Menschen ist. Dieser steht über dem Menschen, doch selbstbewusst fügt der Psalmist hinzu: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott.“ Und er setzt den Menschen eindeutig über das Tier, über Schafe, Ziegen und Rinder, die Haustiere jener Zeit, aber auch über alle übrigen Geschöpfe auf dem Land, am Himmel und im Meer. Des Menschen Platz ist in vielfacher Hinsicht in der Mitte. Das ist auch eine Auffassung in der biologisch orientierten Erkenntnistheorie, wenn vom Leben des Menschen im Mesokosmos die Rede ist (Kap. 11).

Doch damit ist die Bedeutung des angeführten Bibeltexts bei weitem nicht erschöpft, denn in ihm kommt ein methodisches Prinzip zum Ausdruck, das die gesamte Geschichte des Nachdenkens über den Menschen durchzieht und von dem sich auch moderne Anthropologie nicht lösen kann und will: der Vergleich. Der Mensch wird hier im Vergleich nach oben, zu Gott, und nach unten, zu der Tierwelt bestimmt. Arnold Gehlen, der wichtige Beiträge zur Anthropologie im 20. Jahrhundert geleistet hat (Kap. 11), formuliert das so, indem er als zweite Stufe dieser Denkoperation die Differenz als Ergebnis dieses Vergleichs heraushebt. „Bedrängt von der Rätselhaftigkeit seines Daseins und seines eigenen Wesens ist der Mensch schlechthin darauf angewiesen, seine Selbstdeutung über ein **Nicht-Ich** heranzuholen, über ein Anderes-als-Menschliches. Sein Selbstbewusstsein ist **indirekt**, seine Bemühung um eine Eigenformel verläuft immer so, dass er sich mit einem Nichtmenschlichen gleichsetzt und in dieser Gleichsetzung wieder unterscheidet“ (1986, S. 156; H.d.G.).

Schauen wir zur weiteren Einordnung der biblischen Äußerungen in unserem Schaubild nach, so können wir diese als eindeutig positiv klassifizieren; der Mensch ist „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“. Doch diese positive Wertung ist nicht generell der Zug in der Bibel, die viele Autoren

hat, Ausdruck vieler Stimmungen und Mentalitäten ist. Psalm 144 stellt in Vers 3 noch einmal die Frage:

„Herr, was ist der Mensch, daß Du Dich um ihn kümmerst,
Des Menschen Kind, daß Du es beachtest?“ (Deissler u.a. (Hg.) 1985, S. 857).

Und in Vers 4 lautet die eindeutig pessimistische Antwort:

„Der Mensch gleicht einem Hauch,
seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten“ (ebd.).

Was sich im Vergleich der beiden Psalmen 8 und 144 zeigt, dem kann man in vielen Aussagen aus ganz verschiedenen Epochen immer wieder begegnen, nämlich jenem Schwanken zwischen Selbstbewusstsein, oft übersteigertem Selbstbewusstsein und dem Gefühl der Niedrigkeit, ja der Nichtigkeit. Exemplarisch soll hier aus den „Essais“ von Michel de Montaigne (1533-1592) zitiert werden, der aus einer schon stark säkularisierten Denkweise heraus rasoniert:

„Anmaßung ist unsere eigentliche angeborene Krankheit. Das unseligste und gebrechlichste aller Geschöpfe ist der Mensch, und immer wieder auch das stolzeste. Er haust hier – und er fühlt und sieht es deutlich – im Schmutz und Kot der Welt, angeschmiedet an den übelsten, totesten, fauligsten Teil des Alls, in der niedrigsten Sphäre, bei den Würmern, die dem Himmel am fernsten ist; und in der Einbildung maßt er sich einen Platz über der Mondesbahn an und denkt, er schwebe über dem Himmel. Dieselbe leere Einbildung führt ihn dazu, sich Gott gleich zu achten, sich göttliche Qualitäten zuzuschreiben, sich eine Sonderstellung anzumaßen, getrennt von allen übrigen Geschöpfen, willkürlich zu bestimmen ...“ (1969, S. 205f.).

Was jenseits der Details in den zitierten biblischen Passagen von überrasgender Bedeutung für unseren Zusammenhang ist, das ist die Frage: „Was ist der Mensch?“. Mit dieser Formulierung gelangen wir, um wieder auf die Kategorien unseres Schaubilds zurückzukommen, in die Nähe zur expliziten Anthropologie, aber eben nur in die Nähe. Denn eine eindeutig explizite Anthropologie war im westlichen Kulturkreis erst möglich, als die Gottesfrage aus der alles überragenden Position verdrängt war. Bis dahin war sie das Primäre, und die Frage nach dem Menschen war eine Folgefrage. Auch das sehen wir deutlich in den Psalmen 8 und 144. Der Mensch wird stets in Abhängigkeit zu Gott gesehen.

Die Renaissance gilt als das Zeitalter, in dem sich der Mensch zum ersten Mal in den Mittelpunkt stellte. Und so ist es nicht verwunderlich, dass zu jener Zeit der Name „Anthropologie“ aufkam und erstmals ganze Abhandlungen unter diesen Titel gestellt wurden, die sich mit dem Menschen und nur mit ihm befassten. 1533 erschien – bezeichnenderweise in Italien – ein Traktat von Galleazzo Cappella mit dem Titel „L’anthropo-

logia“ (Reinhard 2004, S. 13). Gehen wir noch auf ein wegweisendes Werk ein, das für die Geschichte der Anthropologie von großer Bedeutung ist. Das ist das Werk „De hominis dignitate“ von Pico della Mirandola, das 1486 erschien. Hier wird die Freiheit des Menschen in den Mittelpunkt gestellt, der von Gott nicht zu Ende erschaffen wurde und sich selbst weiterentwickeln muss. Damit zeigt sich ganz deutlich die in der Renaissance einsetzende Emanzipation des Menschen aus der Vorherrschaft Gottes.

Eine Blütezeit der Anthropologie begann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Landmann 1955, S. 5). Und zwar handelte es sich bei dieser Anthropologie primär um eine biologische Anthropologie, womit wir zum ersten Mal eindeutig in die rechte Hälfte unseres Schemas gelangen. Man interessierte sich für die verschiedenen Menschenrassen und deren Unterschiede, wobei die Schädelmessung eine erste spezifisch anthropologische Methode darstellte. Ging das Interesse an den verschiedenen Menschenrassen auf die koloniale Expansion und die damit verbundene Herrschaft über Menschen und andere Kulturen zurück, so lag im 19. Jahrhundert der biologischen Anthropologie ein neuer Schwerpunkt zugrunde. Damals wurden zum ersten Mal Skelette von Menschen aus der Frühzeit gefunden, und diese Funde wurden in den theoretischen Kontext der damals revolutionären Abstammungslehre Darwins gestellt.

Ein spezifisches Verständnis von Anthropologie entwickelte sich im angelsächsischen und französischen Kulturbereich. Dort wurde weniger nach den körperlichen, sondern eher nach den kulturellen Verschiedenheiten in den unterschiedlichen Gesellschaften gefragt. In Raritätenkabinetten, später in Museen sowie auf Jahrmärkten wurden auch weite Schichten der Bevölkerung mit solchen „Exotika“ in Form von lebenden oder figürlich nachgebildeten Menschen, von Tieren und von Gegenständen bekannt gemacht. Dieser Forschungszweig, der sich aus solchem Interesse entwickelte, wird als „Sozialanthropologie“ oder „Kulturanthropologie“ bezeichnet, und damit gelangen wir von der rechten Seite unseres Rasters wieder auf die linke Seite.

Von immenser Bedeutung für die Weiterentwicklung der Anthropologie ist das Werk Johann Gottfried Herders (1744-1803) geworden; er hat viele dieser Befunde zur Kenntnis genommen und sie philosophisch reflektiert. Das reicht weit über den Begriff des Mängelwesens hinaus, der in der Neuen Philosophischen Anthropologie Arnold Gehlens (Kap. 11) eine Schlüsselrolle spielt. Seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ enthalten Gedanken, die heute unbefragt Teile der Anthropologie darstellen; sie bilden so einen Meilenstein in der Geschichte der Anthropologie. Vor allem sieht er deutlich den Zusammenhang: Mensch-

Tier. Ein Interpret meint sogar: „Im Werk Herders lesen sich manche Stellen so, als sei ihm der Evolutionsgedanke, den Darwin erst hundert Jahre später entwickelt, bereits vertraut“ (Gipper 1995, S. 16).

Die Bedeutung der Evolutionstheorie von Charles Darwin (1809-1882) in der Geschichte der Anthropologie kann überhaupt nicht überschätzt werden. Mit diesem Entwurf wurde sozusagen der „Beweis“ vorgelegt, dass der Mensch nicht ein Wesen ist, das in seiner Nähe zu Gott einen Platz außerhalb der Welt des übrigen Lebendigen einnimmt, sondern in eine Reihe mit allen Formen des Lebens gestellt werden kann. Damit war eine tiefe Kränkung verbunden; die Spezies „Mensch“ verlor eindeutig an Exklusivität. Eine Anekdote besagt, dass die Frau des Bischofs von Worcester im vorletzten Jahrhundert zu ihrer Freundin gesagt haben soll: „Vom Affen sollen wir abstammen? Meine Liebe, wir wollen hoffen, dass das nicht wahr ist. Aber wenn es wahr ist, wollen wir hoffen, dass es sich nicht herumspricht.“ Aber es sprach sich herum, wenn sich auch die Aufregung legte. Solche grundsätzlichen Kränkungen – der Begriff von drei Kränkungen scheint auf Sigmund Freud zurückzugehen (Rabinow 2004, S. 116f.) – wurden mit der Zeit verwunden und verdrängt. Es trat also ein, was schon bei der ersten, der kopernikanischen Kränkung, in der die Erde aus dem Mittelpunkt des Alls gerückt wurde, und bei der letzten, der Freudschen, in der die Grenzen der Vernünftigkeit und die Triebgeleitetheit des menschlichen Handelns betont wurden, geschehen war. Aber der philosophische Widerspruch ruhte auch nicht; es entstanden praktisch zwei Antwortstränge zur Beantwortung der Frage, was denn der Mensch sei, eben nur ein Naturwesen oder doch ein „außerordentliches“ Wesen.

Ein letzter Höhepunkt der grundsätzlichen Überlegungen zum Menschsein ist in der so genannten Neuen Philosophischen Anthropologie zu finden. Sie setzt letztlich mit der Schrift von Max Scheler „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ aus dem Jahre 1928 ein und findet einen gewissen Abschluss in den Arbeiten von Arnold Gehlen, die während des Zweiten Weltkriegs und im Anschluss daran verfasst wurden. In den Konzeptionen Max Schelers, Hellmuth Plessners und Arnold Gehlens wird der Versuch unternommen, den naturwissenschaftlichen Antwortstrang und den der Geistphilosophie wieder zusammenzuführen (Kap. 11).

Nach diesem kursorischen Überblick über die Geschichte der Anthropologie soll das etymologische Problem des Begriffes „Mensch“ gestreift werden. Mehr als „streifen“ lohnt sich nicht, denn es gilt nur zu vermerken, dass es wenig sichere Ableitungen gibt. Werner Sombart verweist auf die Herkunft aus dem Indischen und dem Althochdeutschen, die er mit dem Begriff „denken“ verbindet (1938, S. 6). Das mag gut zur abend-

ländischen Tradition passen (Kap. 3). Aber die von ihm genannten Wörter „manushya“ und „manisco“ lassen auch an einen anderen Zusammenhang zu: Das in den meisten Sprachen relativ spät auftauchende Wort für Mensch wird in vielen indogermanischen Sprachen aus dem Wort „Mann“ abgeleitet (Landmann 1982, S. 16). Und das könnte auch den von Sombart genannten Begriffen der Fall sein. Natürlich zeigt sich hier deutlich patriarchalisches Gedankengut. Übrigens heißt es ja auch im Deutschen „**der** Mensch“. Im Englischen (man) und Französischen (homme) sind die beiden Begriffe „Mann“ und „Mensch“ vom Wortlaut sogar ununterschieden. Das passt selbstverständlich nicht in unsere Zeit. Zumindest im angelsächsischen Sprachbereich soll dem im Rahmen des Projektes der „political correctness“ bewusst entgegengesteuert werden. Wie das konkret aussieht, soll an dem Beispiel für die Richtlinien zur Abfassung von Artikeln für ein Lexikon demonstriert werden. Dort heisst es: „Please avoid the use of gender-specific words such as „man“ or „mankind“ as generic terms; instead, use words such as „humans“, „people“, and „individuals“. In addition, avoid gender-specific pronouns wherever possible“.

Eine zweite etymologische Wurzel zeigt sich im lateinischen „homo“, die wir schon bei der französischen Bezeichnung „homme“ vorfanden. Hier liegt ebenso wie beim hebräischen Wort „adam“ eine sprachliche Nähe zum Begriff „Erde“ vor, die sich beim erstgenannten Wort in der deutschen Bezeichnung „Humus“ erhalten hat. Zumindest im Hebräischen ist hier die gedankliche Nähe zum Schöpfungsmythos (Kap. 2) anzunehmen.

Aus der Völkerkunde bekannt ist der Sachverhalt, das Wort „Mensch“ nur auf die Angehörigen der eigenen Kultur zu beziehen; Gattungsbegriff und Wir-Gruppe fallen zusammen. Als Beispiele werden „Massai“ (Bekker 1980, S. 6) und „Inuit“ genannt, mit dem sich die Angehörigen dieser Ethnien, aber auch Menschen generell bezeichnen. Das kann einschließen, dass man die Angehörigen anderer Kulturen nicht als Menschen anerkennt und ihnen vielleicht auch nicht die Menschen angemessene Behandlung zukommen lässt. Aber natürlich sind in der Geschichte noch andere Möglichkeiten gefunden worden, Menschen aus der Gattung auszuschließen und ihnen mit der Aberkennung der Menschenwürde unsägliches Leid zuzufügen. Doch scheint der Ethnozentrismus, die Sonderstellung der Eigengruppe, fast unausrottbar zu sein. Er hebt das Selbstbewusstsein der Eigengruppe (dazu kann auch die Idee dienen, das Auserwählte Volk zu sein) und scheint das Recht der Dominanz über andere bis zur Versklavung und Ausrottung zu verleihen. Andererseits ist der Gedanke einer einheitlichen Menschheitsfamilie zumindest im abendländischen Kulturkreis schon lange lebendig. Michael Landmann verweist hier

auf die Sophisten; Antiphon schreibt: „Denn von Natur sind wir alle in jeder Hinsicht gleich, ob Barbaren oder Hellenen“ (1955, S. 27).

Zusammenfassung zu: Vorwort und 1. Wurzeln

Ein grundlegendes Problem aller Anthropologie, das auch die soziologischen Analysen betrifft, besteht darin, dass der Mensch gleichzeitig thematisiertes Objekt und beobachtendes Subjekt ist. Der Mensch ist in dieser Position ein „blinder Fleck“.

Max Scheler und Helmut Schoeck sehen als Voraussetzung der Gesellschaftsanalyse ein Menschenbild (sei es explizit oder implizit). Thema dieser Schrift sind dementsprechend die in den einzelnen soziologischen Konzepten enthaltenen Menschenbilder.

In der Soziologie als einer Wissenschaft, die in der Moderne entstand und diese auch analysiert, besteht stets die Tendenz, sich vorrangig mit dem modernen Menschen zu befassen. Das grundsätzlich Menschliche soll dabei nie aus dem Auge gelassen werden.

Die Frage nach dem Menschen wird schon früh in der abendländischen Tradition gestellt. Bereits hier finden wir sowohl optimistische als auch pessimistische Auffassungen vom Menschen. In frühen Zeugnissen wird der Mensch oft in einen Bezug zu Gott gestellt; die Anthropologie ist Teilbereich der Theologie. Dieser Bezug verblasst im Laufe der abendländischen Geschichte immer mehr. Zunächst besteht eine Tendenz, den Menschen als alleiniges Zentrum zu sehen. Je stärker jedoch die philosophische Reflexion an Bedeutung verliert, umso stärker wird in der Neuzeit die naturwissenschaftliche Orientierung, die derzeit dominiert. Dabei verlagert sich der Bezugspunkt auf die übrigen Lebewesen, besonders auf jene, die dem Menschen als sehr nahe stehend gedacht werden.

Die etymologische Herleitung bezieht im abendländischen Raum sich einerseits auf die Begriffe „Humus“ – „Erde“. Die zweite sprachliche Wurzel bezeichnet nur den männlichen Teil der Gattung, was derzeit Gegenstand kritischer Diskussionen ist.

Literatur

Landmann, Michael 1982: Philosophische Anthropologie. 5. Aufl, Berlin – New York.

2. Kategorien

Im Zentrum der Anthropologie steht eindeutig die Frage „Was ist der Mensch?“. Um dieses Zentrum gruppieren sich wichtige Antwortkomplexe, die wir im Folgenden als Kategorien bezeichnen wollen. Auch diese Kategorien wollen wir wieder aus Texten des Alten Testaments ableiten, dieses Mal aus dem Buch Genesis, und zwar aus den ersten Kapiteln, die den Schöpfungsmythos enthalten. Was soll die Beschäftigung mit einem Mythos in einer Schrift über Anthropologie, der Wissenschaft vom Menschen? Abgesehen von den Grenzen der Wissenschaftlichkeit, die wir immer wieder in der Anthropologie feststellen werden, gilt, was der US-amerikanische Psychologe Charles Hampden-Turner schreibt: „Ein Mythos ist nicht etwas Unwirkliches, sondern ein gemeinsamer kultureller Kontext der Kommunikation“. Er führt weiter aus, „daß die Kategorien, mit Hilfe derer primitive Gesellschaften ihre Welt klassifizieren, mythologisieren und organisieren, auch die Kategorien des Geistes sind, der diese Kultur geschaffen hat“ (1982, S. 198).

Der Leitgedanke dieses Kapitels soll sein: In den Anfangskapiteln des Buches Genesis finden wir Antworten auf die Frage nach dem Menschen, von denen sich die gesamte Anthropologie bis in unsere Tage nicht lösen konnte. Das biblische Buch Genesis ist in bestimmten Passagen ein Problemwurf der noch heute im Westen wirkenden Anthropologie; sie enthält in nuce das Antwortrepertoire unseres Kulturkreises. Es handelt sich im Folgenden – um es in unserem Schema zu verorten – um implizite theologische Anthropologie.

Den grundlegenden sozialen und damit auch soziologischen Bezug finden wir in Vers 18 von Kapitel 2: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt“ (alle Bibelzitate aus: Deissler u.a. (Hg.) 1985, hier: S. 17). Hier wird Sozialität postuliert; der Mensch ist **ein soziales Wesen** (s. Kap. 5). Das ist eine relativ allgemeine Bestimmung, die der ungeheuren Bandbreite des Sozialen nicht gerecht wird, ja sie eher verdeckt. Da gibt es den Einsiedler, der sozialen Kontakt vermeidet, und dort den Angehö-

rigen einer Großfamilie, der praktisch nie allein ist. In der Dyade, auf die es in der Bibelstelle hinausläuft, ist es der Andere, der mir gegenübersteht, in der Menge bin ich ein Teil unter Vielen. In dieser Menge kann ich mit den Übrigen ekstatisch verbunden sein, in anderen Bezügen geht es vielleicht formell zu, wobei die Ebene der Gefühle unter Kontrolle zu halten ist. In der Fülle der sozialen Dimensionen ist ein Großteil der Themen der Soziologie einbeschlossen.

In Vers 26 von Genesis 1 heißt es: „Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (ebd., S. 15). Aber der Aspekt unserer Grundfrage, die in dieser Passage von Genesis beantwortet wird, lautet: „Woher kommt der Mensch?“ Die Antwort lautet: „Der Mensch ist ein **Geschöpf Gottes**.“ Die Antwort, die im Buch Genesis gegeben wurde, ist heute eine unter mehreren, sie hat starke Konkurrenz auf dem Markt der Weltanschauungen. Die naturwissenschaftliche Vorstellung vom Menschen als einem zufälligen Produkt der Evolution, als Resultat vielfacher Selektion dominiert heute letztlich (Kap. 9). Aber noch in anderer Weise kommt von Naturwissenschaftlern Widerspruch gegen die Annahme, der Mensch sei ein Geschöpf Gottes. Da gibt es etwa die Aufforderung des Evolutionsbiologen James D. Watson, der zusammen mit seinem Kollegen Francis Crick das Modell der DNA als Doppelhelix entdeckte, Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen zu überlassen, sondern dessen künftige Entwicklung durch biologische Manipulation selbst in die Hand zu nehmen (Frühwald 2004, S.12).

Aber auf eine Facette der Auffassung von der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen soll noch aufmerksam gemacht werden. Der Mensch ist Gottes Geschöpf, er ist aber auch sein Abbild. Abbild bedeutet aber auch: Er ist nicht Gott. Genesis trennt Gott und Mensch deutlich und scharf. Der Mensch ist nicht Teil Gottes, nicht ein Ausfluss von ihm. Der biblische Glaube ist so mit pantheistischen und bestimmten östlichen Vorstellungen unvereinbar, nach denen Gott alles ist und sich in den verschiedenen Dingen, auch im Menschen, manifestiert. Christliche Vorstellungen, die in diese Richtungen laufen und die wir etwa bei mittelalterlichen Mystikern finden, wurden daher stets von den religiösen Autoritäten abgelehnt. Aber „Abbild“ enthält eine nicht zu unterschätzende Argumentationskraft, die heute an Bedeutung zu gewinnen scheint, wenn die soeben thematisierten Grenzen biologischer Manipulation ausgelotet werden. Aus dieser Gottesebenenbildlichkeit kann die Menschenwürde und damit die besondere Stellung des Menschen in der Welt des Lebendigen abgeleitet werden. Vielleicht finden wir an keiner Stelle des biblischen Schöpfungstextes einen Befund, der so direkt in die aktuellen Diskussionen hineinragt und auf den so oft implizit Bezug genommen wird,

auch von denen, denen religiöse Begründungen sonst fremd oder gar suspekt sind.

Vers 27 enthält nicht nur die Aussage der Gottesebenbildlichkeit, sondern es wird hier schon die Lösung des Problems vorweggenommen, dass nach biblischer Auffassung darin besteht, es sei nicht gut, dass der Mensch allein bleibe. Die Lösung lautet: „Als Mann und Frau schuf er sie“ (Deissler u.a. (Hg.) 1985, S. 15). Der Mensch ist immer **Geschlechtswesen** (Kap. 7). Das teilt er mit vielen anderen Wesen der lebendigen Welt. Aber es lassen sich Eigenarten in der menschlichen Geschlechtlichkeit finden, und obwohl das Geschlecht ein biologisches Datum ist, wurde es vielfach kulturell überformt. Darauf beruht die im Angelsächsischen gebräuchliche Unterscheidung zwischen „sex“ und „gender“, wobei der letztere Begriff auf diese kulturelle Bestimmtheit verweist.

In der Aufzählung: Mann **und** Frau liegt eine der Wurzeln für die heute so betonte Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Diese Grundaussage über die Geschlechter wurde im Laufe der Geschichte immer wieder durch patriarchalische Tendenzen überdeckt. Der Aussage über das Menschsein beider Geschlechter, die gleichzeitig eine Aussage über ihre Gleichheit implizieren kann, wurde in der Praxis oft entgegengehandelt. Schon die einem anderen Traditionsstrang von Genesis zugehörige Erzählung von der Erschaffung des Weibes aus einer Rippe des Mannes (ebd., S. 17) hebt die Vorrangigkeit des Mannes und die weibliche Abhängigkeit von ihm hervor.

Die Hervorhebung von Vers 27, in dem Mann und Frau gleichrangig nebeneinander gestellt werden, soll zeigen, dass in dem vorliegenden Kapitel von den nicht immer in sich konsistenten Behauptungen in den verschiedenen Schichten von Genesis hier in der Regel die ausgewählt wurden, die zur gegenwärtigen Denkwelt passen.

Später werden Mann und Frau mit einem Eigennamen benannt: Adam und Eva. Damit wird die Lehre vom so genannten Monogenismus (oder der Monophylie) begründet, d.h., dass das Menschengeschlecht von einem einzigen Menschenpaar abstammt. Diese Annahme wird von naturwissenschaftlicher Seite mehrheitlich abgelehnt. Auch die Theologie beharrt nicht mehr auf dieser Position, die auf katholischer Seite noch 1950 von Papst Pius XII. verteidigt wurde. Aber der Monogenismus hat eine Konsequenz, die ethisch durchaus bedenkenswert ist. Durch sie wird postuliert, dass es nur eine Menschheit gibt, dass es innerhalb des Menschseins keine Rangunterschiede gibt, obwohl auch das im Laufe der Geschichte immer wieder unterlaufen wurde (Sieferle 1989, S. 51ff.). Der Monogenismus verträgt sich nicht mit Vorstellungen von Untermenschen oder von der unterschiedlichen Wertigkeit der Rassen.

Weiter heißt es in Vers 26: „Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land“ (Deissler u.a. (Hg.) 1985, S.15). Hier wird das **Verhältnis des Menschen zum übrigen Reich des Lebendigen** bestimmt. Der Mensch steht nicht nur Gott näher und wird damit höher eingestuft als alle anderen Kreaturen, ist nicht nur „Krone der Schöpfung“, sondern auch ihr Beherrscher und Nutzer. Wie Gott über den Menschen und über die Welt herrscht, **soll der Mensch über die Schöpfung herrschen**. Hat diese Vorstellung uns Abendländer zutiefst geprägt und unser Schicksal in eine bestimmte Bahn gelenkt?

Zunächst müssen wir aber feststellen, dass die in Genesis 1 gegebene Lösung des Verhältnisses zur Natur in der Geschichte der Menschheit nicht die einzige war. So findet man auch die Auffassung, dass das Tier höherrangig als der Mensch ist. Sowohl im griechischen Mythos als auch beim Philosophen Demokrit ist das Tier der Lehrer des Menschen. So lernt der Mensch von den Vögeln den Gesang, von der Spinne das Jagen mit Netzen usw. (Landmann 1955, S. 15). Schon in Kulturen von Naturvölkern, die wir als totemistisch bezeichnen, zeigt sich deutlich die Höherrangigkeit des Totems, das meist ein Tier ist. Dieses Tier ist der Ahne des Menschen, es gibt ihm Kraft, es ist ein Vorbild. Neben dieser Höherrangigkeit des Tieres finden wir auch vielfach eine Gleichrangigkeit. Sie zeigt sich schon darin, wenn sich Mitglieder in Naturvolksgesellschaften mit ihrem Totemtier identisch fühlen und sich nach ihm benennen. Emile Durkheim (1984) sieht den Totemismus als ursprünglichste Form der Religion an und baut seine Religionssoziologie weitgehend von dieser Vorstellung her auf. Auch in der indischen Kultur finden wir diese Gleichrangigkeit. Deshalb ist auch die Seelenwanderung zwischen Mensch und Tier möglich, und auch der Darwinismus hat den Menschen in gewisser Weise gleichrangig mit dem Tier gesehen, wenn er ihn mit diesem in eine Reihe stellte (Kap. 10).

Die biblische Botschaft ist eindeutig: Der Mensch soll herrschen. Immer wieder wird das betont, und das ist eine Auffassung, die unser ganzes Leben durchdringt. Wir stehen über der Schöpfung, wir dürfen sie benutzen nach unserem Gutdünken. Im Laufe der Menschheit sah das so aus: Wir dürfen Pflanzen und Kleintiere sammeln, wir dürfen Tiere jagen, wir dürfen Holz verbrennen und als Baustoff nutzen, wir dürfen Tiere zähmen, wir dürfen Bodenschätze abbauen. Wir dürfen die Stoffe synthetisieren und ihre innersten Kräfte nutzen. Die Grundfrage unseres Zeitalters scheint zu sein: Hat uns diese biblische Botschaft in eine Sackgasse geführt? Dürfen wir herrschen über alles, auch über die Kräfte des atomespaltenden Materials, auch über den genetischen Code? Angesichts sol-

cher Fragen sind die Kirchen gegenüber dem Herrschaftsanspruch des Menschen kleinlaut geworden. So formuliert der Evangelische Erwachsenekatechismus: „Der Mensch ist zur Ausgestaltung, nicht zur Ausnutzung der Welt berufen“ (nach: Mäckler/Schäfers 1989, S. 129). Der Unterschied zwischen beidem dürfte allerdings oft Ansichtssache sein.

Der in Vers 26 und weiteren Stellen aus Genesis vorgenommene Mensch-Tier-Vergleich wird sich durch das vorliegende Buch hindurch ziehen; ihm ist zusätzlich ein eigenes Kapitel gewidmet (Kap. 10). Dieser Vergleich scheint ein nahe liegender, ein unverzichtbarer Bezugspunkt zu sein, wenn der Mensch über sich selbst reflektiert. Dabei weiß der Mensch letztlich nur wenig über das „Innenleben“ der Tiere; er anthropomorphisiert über weite Strecken; d.h. er schließt von sich aus auf das Tier.

Man geht gemeinhin von der Vorstellung aus, dass im Mittelpunkt biblischen Denkens nicht der Mensch, sondern Gott steht. Das Herrschen des Menschen über die übrige Schöpfung bedeutet jedoch auch, dass diese Welt von Gott den Menschen überlassen wurde. Und das Herrschen bedeutet weiter, dass der Mensch im Mittelpunkt der Schöpfung steht, wie der Herrscher im Zentrum seines Reiches. Man kann es auch so ausdrücken: Mit den Versen zur Herrschaft des Menschen über die Schöpfung wurde die Auffassung von der **Sonderstellung** des Menschen begründet.

Die Verse 18 bis 20 von Genesis 2 geben eine Antwort auf die Frage nach dem grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Tier. Sie lauten:

„Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie den Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen. Der Mensch gab Namen allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes“ (Deissler u.a. (Hg.) 1985, S. 16).

Der Mensch besitzt die Fähigkeit, die Tiere zu benennen und damit eindeutig festzulegen. Die Antwort der Bibel lautet also: **Der Mensch ist das Sprachwesen** (Kap. 10). Es sei in diesem Zusammenhang noch auf die Vorstellung hingewiesen, dass Gott nach der Bibel die Welt durch sein Wort ins Dasein rief. Dadurch dass der Mensch das Wort benutzt, rückt er in die Nähe Gottes und gleichzeitig weit über das Tier hinaus.

Das 2. Kapitel von Genesis enthält mit Vers 7 eine Aussage, die auf ein Kennzeichen des Menschen hinweist, das gemeinhin noch wichtiger als die Sprachfähigkeit angesehen wird. „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“ (ebd., S. 16).

Hier wird zunächst das Göttliche im Menschen näher bestimmt, es ist der Lebensatem, den Gott ihm einhaucht. Den Leib dagegen hat er von der Erde. Das schließt das Lebensprinzip ein, das im Blut angesiedelt wird (Ben-Chorin 1986, S. 53). Diese Aussage hat verschiedene Implikationen. Zunächst einmal wird der Lebensatem als höherwertig gedacht, da er von Gott stammt. Es liegt nahe, von dieser Höherwertung des Lebensatems aus den ganzen Menschen zu bestimmen und zu der Aussage zu gelangen, dass der Mensch ein **Geistwesen** sei. Der Körper, als Stoff der Erde, findet nicht das gleiche Interesse. Das kann von der Nichtbeachtung des visuell Gegebenen bis zur Leibverachtung reichen. Auch die Soziologie hat lange Zeit den Körper kaum beachtet. Doch neuerdings ist eine Reihe von Ansätzen einer Soziologie des Leibes beziehungsweise des Körpers entwickelt worden, auf die einzugehen sein wird (Kap. 6). Implizit ist aber an vielen Stellen von dieser Seite des Menschen die Rede. Das reicht von der Diskussion über den Darwinismus und seine Spielformen (Kap. 9), über die Geschlechtlichkeit des Menschen (Kap. 7) bis zur Neuen Philosophischen Anthropologie (Kap. 11). Viel wichtiger aber ist noch die Bipolarität, die in diesem Bild zum Ausdruck kommt. Diese Bipolarität wurde philosophisch in die Begriffe „Natur“ und „Geist“ gefasst; es geht um die Divergenz zwischen dem Menschen als **Natur- oder Geistwesen** (Kap. 3, 9, 11). Sie bestimmte nicht nur das jüdisch-abendländische Denken, sondern das Denken nahezu aller Hochkulturen. Der Gegensatz von Natur und Geist schlägt sich auch in unserem Schaubild nieder. Und letztlich findet sich die Spannung zwischen den beiden Aspekten auch in wichtigen soziologischen Konzeptionen wieder.

Ein ganzes Bündel von miteinander in Verbindung stehenden Fragen wird mit der nächsten Bibelstelle angesprochen. Es handelt sich um die Verse 15 bis 17 aus Genesis 2.

„Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte. Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Garten darfst Du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst Du nicht essen; sobald Du davon ißt, wirst Du sterben“ (Deissler u.a. (Hg.) 1985, S. 16f.).

Wir wissen, wie die Geschichte weitergeht, wie der Mensch von diesem Baume aß und aus dem Paradies vertrieben wurde. In den zitierten Versen kommt die Frage nach dem Menschen als **moralischem Wesen** auf. Das wurde oft in Verbindung gestellt zu der Frage: Ist der Mensch **prinzipiell gut oder böse**? Und das weitere Glied in dieser Fragenkette betraf den ursprünglichen Zustand des Menschen. In der Bibel heißt es, dass er ursprünglich gut war und in einem Paradies lebte, das er dann leider verlo-