

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

Gladigow, Burkhard: *Homines hominum causa. Kultur und Menschenbild: Zur Logik der Deutungsebenen*

was originally published in

Friedrich Jaeger, Jürgen Straub (Hg.), Was ist der Mensch, was Geschichte? Annäherungen an eine kulturwissenschaftliche Anthropologie, S. 73-88,
© [transcript Verlag 2005](#)

Published with permission from: [transcript](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Homines hominum causa.

Kultur und Menschenbild:

Zur Logik der Deutungsebenen

BURKHARD GLADIGOW

In den folgenden Überlegungen sollen einige Perspektiven im Verhältnis von Kultur und Menschenbild angesprochen und in den Rahmen einer europäischen Kultur- und Religionsgeschichte eingeordnet werden. Im Vordergrund stehen dabei Menschenbilder als normative Modelle menschlicher Existenz: In dem Sinne, dass für eine bestimmte Zeit ›universale‹ Modelle des Menschseins vorgestellt werden,¹ die unabhängig von Professionalisierung und spezialisierter Arbeitsteiligkeit ›allen‹ Menschen erreichbar sein konnten oder sollten. Eine darüber hinausreichende Perspektive ist auf das Phänomen gerichtet, dass bestimmte Menschenbilder auch in ›fremden‹ kulturellen Kontexten eine normative Bedeutung gewinnen konnten. Die damit angesprochene Ausweitung von ›Menschenbildern‹ auf normative Vorstellungen über den Menschen in unterschiedlichen kulturellen und historischen Kontexten, ihren ›Passungscharakter‹, führt zugleich zu der Frage, wie kulturspezifisch und epochenbezogen Menschenbilder überhaupt sind.

Damit verbunden ist die Frage, wie weit eigentlich die ›Geltung‹ der an so unterschiedlichen Modellen entwickelten Eigenschaften reichen kann. Es ist erkennbar, dass Vorstellungen von Weisheit, Ritterlichkeit, Menschlichkeit, Entsagung, Bildung an bestimmten normativen Modellen vorgestellt werden. Sind diese Modelle gegenseitig exklusiv: Kann der Ritter gebildet sein, der Asket menschlich, der Wilde gar ›edel‹? Wenn sich Menschenbilder – eine weitere ›mitlaufende‹ Frage – als normative Modelle auch auf ›andere‹ Kulturen übertragen lassen, sind sie damit zugleich (oder notwendig) anachronistisch und ›exotisch‹? Ist Goethes Dictum aus ›Antik und Modern‹ »Jeder sei auf

1. Beispiele hierfür finden sich in folgenden Sammelbänden: Donadoni (1992); Vernant (1993); Giardina (1991); Le Goff (1994); Garin (1990); Vovelle (2004).

seine Art ein Grieche! Aber er sei's«² – selbst wenn es nur an den Künstler gerichtet ist – ein Anachronismus im Stile eines ›going Celtic‹ in einem modernen Paganismus?

Passen Weltbilder und Menschenbilder notwendig zusammen? Können insbesondere fremde Menschenbilder überhaupt in eine bestimmte Kultur passen? Die Fragen überspannen den Raum zwischen einer alternativlosen Einbettung des Lebens in den von Stamm, Stadt, Staat oder Kultur vorgegeben Rahmen und von höchster Individualisierung, in der jedes Leben in seiner ›Lebens-Gestaltung‹ einmalig und damit unersetzlich ist. In der Mitte zwischen beiden Positionen liegt Ciceros der stoischen Anthropologie entnommene Sentenz *homines autem hominum causa esse generatos* (aus *De officiis*),³ »die Menschen sind um der Menschen willen geschaffen«, eine Sentenz die soziale Aufgaben und individuelle Verpflichtungen miteinander verbindet: Die Menschheit als kosmopolitische Interessengemeinschaft.

1. Komplexe Kulturen und Differenzierungsbedingungen

Zunächst einige Bemerkungen zu den Bedingungen kultureller Entwicklung, die Voraussetzung für die Möglichkeit sind, ›Menschenbilder‹ zu entwerfen und zu tradieren – und die zugleich einen Bedarf dafür annoncieren: Kulturelle Entwicklung⁴ lässt sich nicht nur über ›Innovationen‹ beschreiben, die Fortschritte für Problemlösungen mit sich bringen, sondern auch über Ausdifferenzierungsprozesse, die in der Folge institutionell verfestigter Arbeitsteiligkeit stehen. Wenn man in dieser Perspektive klassische Bereiche wie etwa Wirtschaft, Recht, Kunst und ›Religion‹ ins Auge fasst, zeigt sich, dass Entwicklungsniveaus, Komplexitätsgewinne, Rationalitätssteigerungen oder gar Professionalisierungstendenzen höchst unterschiedliche Dynamiken entwickeln. Zugleich ist die Tendenz erkennbar, dass Menschen nicht nur über Arbeitsteiligkeit und Machtgefälle voneinander getrennt sind, sondern zugleich Lebensbereiche und Lebensformen entwickeln, ›in‹ denen (oder nach denen) sie für eine gewisse Zeit (oder dauerhaft) leben können. Räumliche Trennung und akzeptierte Rollenübernahmen verstärken die Möglichkeiten, sich ›in‹ einer Kultur Sonderformen der Lebensweise zu schaffen und zu erhalten. Der *zentrifugalen* Dyna-

2. Goethe (1818).

3. *De officiis* I, 7,22: »Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent«. Vgl. auch Cicero, *De natura deorum* 2, S. 154ff. und Seneca, *De ira* 1, 5, 2.

4. Dazu Tenbruck (1989), und Parsons (1966).

mik in der Etablierung von Kulturbereichen und der ihnen zugeordneten Wissens- und Lebensformen stehen, soll die Kultur sich nicht ›auflösen‹ (dramatisch gesagt: zerfallen), offensichtlich *systemintegrierende* Leistungen wie Reziprozität, normativer Konsens und schließlich (am anderen Ende der Skala) Lebensformen, -modelle, -muster, -bilder gegenüber.

Im Blick auf *systemintegrierende* Funktionen ist ›Religion‹ ein Bereich mit einer ›paradoxen‹ (oder anachronistischen) Position ›in‹ der Kultur: In gewisser Hinsicht lässt sich ›Religion‹ als jener kulturelle Teilbereich bestimmen, welcher die Differenzierungsfolgen, denen er seine Entstehung selbst ›verdankt‹ hat, ständig ›aufzuheben‹ versucht. Von dem Bereich ›Religion‹ aus – an dem sich dieser Prozess am deutlichsten zeigen lässt – werden beispielsweise Abgaben, Strafverfügungen, Heiratsverbindungen, Stadtgründungen und Kriegspraxen geregelt, für die es an sich ›schon lange‹ interne Regulative und Plausibilitäten gab. Religiöse Vorgaben für Wirtschaft, Recht und später vor allem für den Bereich der Wissenschaften ›negieren‹ so gewissermaßen Differenzierung und Differenzierungsfolgen innerhalb ihrer Kulturen, greifen also mit ihren Normierungsansprüchen über den kulturellen Teilbereich ›Religion‹ hinaus.

Dieser Anspruch kann eine gewisse Zeit lang über Komplexitätssteigerungen oder Professionalisierungen aufgefangen werden. Wenn Grenzen für diese Leistung einer ›System-Reintegration‹ erreicht sind (oder provoziert werden, wie beispielsweise in Renaissance und Aufklärung), ergeben sich Orientierungskonflikte, bei denen dann Sinn-Ressourcen unterschiedlicher Bereiche gegeneinander stehen können. Das religiöse Sinnsystem kann unter diesen Bedingungen ein Sinnsystem unter anderen sein (sekundärer Pluralismus), oder aber in seiner Reichweite systematisch eingeschränkt werden (Säkularisierung). Diese Bruchstelle, diese Annonce eines prekären Transfers zwischen unterschiedlichen Teil-Systemen und Gesellschaft, markiert einen grundsätzlichen internen Konfliktbereich, der auch für die Konstitution von Menschenbildern bedeutsam wird: Menschenbilder können hier sowohl re-integrierende Funktionen haben, wie sie Konfliktzonen (oder Orientierungskonflikte) überhaupt erst definieren mögen. Dies ist eine erste These.

Nun noch eine Erweiterung des Rahmens: Niklas Luhmann hatte im Blick auf eine Weltgesellschaft⁵ die These aufgestellt, dass die Kapazität symbolischer Deutungs- und Wertssysteme zu gering sei, um den Steuerungsbedarf ausdifferenzierter Teilsysteme noch harmonisieren zu können. Habermas, der sich in seiner Frankfurter Rede anlässlich der Verleihung des Hegelpreises an ihn auf Luhmann bezieht,⁶

5. Luhmann (1971, S. 33).

6. Habermas (1974).

sieht im gleichen Rahmen *einerseits* die Vereinbarkeit von religiösen Sinngehalten mit einer ›vernünftigen Identität‹ der Gesellschaft durch ein Unwirksam-Werden *der Vermittlungsmechanismen verloren* gegangen, entwirft aber (statt dessen) *andererseits* eine ›neue Identität‹, die mehr leisten soll, als eine formale Systemintegration herzustellen. Die neue Identität könne sich nicht mehr auf gemeinsame Weltbilder berufen, wohl aber auf eine universalistische Moral »in vernünftiger Rede«, zu der gegebenenfalls auch »popularisationsfähige wissenschaftliche Grundideen« gehören können.⁷ Schließlich könne sich – so Habermas' weiterreichende These – eine Identität in projektierten Lebensformen ausbilden, die sich an wert- und normbildende Lernprozesse anschließen. Mit anderen Worten, und das wäre eine zweite These: *Menschenbilder* fungieren als Nachfolge-Institute (oder Substitute) für ein Weltbild.

Ein ›normatives Menschenbild‹ – in dem hier angesprochenen Sinne, nun noch einmal über Habermas' Bezug auf Hegel hinausgehend – entsteht nicht am Ende eines Professionalisierungsprozesses, an einem Punkt, an dem nur noch der Spezialist es ›ausfüllen‹ könnte, sondern steht gewissermaßen ›quer‹ zu Arbeitsteiligkeit und Professionalisierungen. Unter diesen Bedingungen ist dann wieder eine Kritik an normativen Ansprüchen von Menschenbildern – oder ihre Relativierung – möglich: »Aus so krummem Holze als woraus der Mensch gemacht ist, kann nicht ganz Gerades gezimmert werden«,⁸ heißt es bei Kant. Und in einer paradoxen Wendung soll sehr viel später ein ›humanistisches‹ Menschenbild normative Ansprüche kritisch aufheben: »Das krumme Holz der Humanität« ist ein programmatischer Buchtitel von Isaiah Berlin.⁹ In diese Richtung geht schließlich auch das auf die Gegenwart bezogenen Votum von Peter Rippe in seinem Beitrag »Brauchen wir ein Menschenbild?«¹⁰ Er beantwortet die titelgebende Frage mit einem klaren Ja, tritt aber in seinem Schlusswort, um nicht in das Dilemma eines einzelnen perfektionistischen Menschenbildes zu verfallen, für ein ›offenes Menschenbild‹ ein.

7. Habermas (1974, S. 69): »Identitätsverbürgende Deutungssysteme, die heute die Stellung des Menschen in der Welt verständlich machen, unterscheiden sich von traditionellen Weltbildern nicht so sehr in ihrer geringeren Reichweite, als viel mehr in ihrem revisionsfähigen Status. [...] Zum Teil gehen die globalen Deutungen auch auf popularisationsfähige wissenschaftliche Grundideen zurück, die das Selbstverständnis des Menschen berühren«.

8. Kant (1910, S. 23).

9. Berlin (1995).

10. Rippe (1999).

2. Charakterisierung des Menschen über eine *differentia specifica*

Ich möchte mich nun – in einem zweiten Anlauf – dem Problem der Menschenbilder noch von einer anderen Seite nähern: Ein beliebter Modus, den Menschen über deskriptive Zusätze zu charakterisieren, und daraus – in der einen oder anderen Richtung – normative Konsequenzen zu ziehen, läuft über das Schema der *differentia specifica*. Im natürlichen System der Lebewesen ist die Species Mensch, dem linnéschen binären Klassifikationssystem entsprechend, als *homo sapiens* (*sapiens*) bezeichnet. Dieses System aus *genus proximum* und artbildender Differenz¹¹ hat zu einer Fülle weiterer, meist plakativer Bestimmungsversuche geführt. Ohne strenge Bindung an das Descriptionssystem der Biologie, in einem Versuch, nun Wesensmerkmale herauszustellen, die ihn von den nächsten tierischen Verwandten (oder allen Tieren) unterscheiden, wird der Mensch so unter anderem als *homo faber*, der Werkzeugherstellende der Gattung *homo* bezeichnet, als *homo creator* und *innovator*, der Schöpferische, als *homo politicus*, als *ludens*, der als Kulturwesen Spielende, *religiosus*, der einen Glauben hat, aber auch als *homo militaris*,¹² der Krieg führt, als *homo interactor*,¹³ der mordet, und, wieder etwas allgemeiner, als *homo necans*,¹⁴ der tötet und opfert. Alle diese Bestimmungen werden, dem naturwissenschaftlichen Klassifikationsmodell entsprechend, mit dem Anspruch vorgetragen, sie seien charakterisierend und universell gültig,¹⁵ – eine Basis für Menschenbilder in dem hier vorgestellten Sinne stellen sie freilich nicht dar.

Eine plakative Extension dieser Reihe spezifischer Differenzen stellt Ernst Cassirers Charakterisierung des Menschen als *animal symbolicum* dar,¹⁶ das sich über die Fähigkeit des Symbolisierens in einer zweiten Welt, einem ›symbolischen Netz‹ oder ›symbolischen Universum‹ ansiedelt. »Es ist das symbolische Denken, das die natürliche Trägheit des Menschen überwindet und ihn mit einer neuen Fähigkeit

11. Einen Überblick über die naturwissenschaftlichen Probleme einer zoologischen Taxonomie des Menschen bietet Schindewolf (1972).

12. Garlan (1975, S. 21).

13. Andreski (1968, S. 10).

14. Burkert (1972).

15. Eine weitere Auflistung findet sich bei Winkler/Schweikhardt (1982). Zum *homo mundanus* Meinberg (1988, S. 256ff.).

16. Cassirer (1990); dort, S. 51: »Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.«

ausstattet, der Fähigkeit, sein Universum immerfort umzugestalten.«¹⁷ Die Kultur als ›zweite Natur‹ (*secunda natura*) des Menschen hat bereits die Stoa angesprochen und damit einen langlaufenden Diskurs über das ›Kulturwesen Mensch‹ angestoßen. Eine neue Ebene der Diskussion hat Hans Lenk mit einem Hinweis auf eine interne und externe Steigerungsfähigkeit von Symbolen und Symbolisieren eröffnet: Der Mensch sei das einzige Lebewesen, das »alle seine Repräsentationen und Erfassungen (präsentierender wie strukturierender Art) in einer prinzipiell nach oben offenen, sich aufschichtenden Folge von Stufen wiedergeben, ›re-präsentieren‹ [...] kann.«¹⁸ Anders als die Tiere könne der Mensch nicht nur immer abstraktere Symbole erzeugen, sondern habe auch die Fähigkeit, diese metasprachlich und metatheoretisch zu untersuchen. Der Mensch ist nicht nur, oder nicht so sehr das *animal symbolicum*, sondern vor allem das *animal metasymbolicum*.¹⁹ Der Mensch ist »dasjenige Wesen, das seine Interpretationen auch wiederum interpretieren kann und auch stets von neuem interpretieren muss – und diese auch nur so verstehen kann«²⁰. Wenn man mit Lenk – und vor diesem Hintergrund – Kultur als eine *Interpretationsgemeinschaft*²¹ versteht, als eine komplexe Verbindung von verschiedenen Sprach-, Bild-, Symbol-, Handlungs- und Schema-Spielen, lassen sich auch unterschiedliche Menschenbilder einordnen: Menschenbilder sind – in diesem Sinne – Zusammenfügungen (›cluster‹) symbolischer Spiele, oder anders ausgedrückt: Die Fähigkeit, den Menschen (und sich selbst) unterschiedlichen Menschenbildern zuzuordnen, ist ein Meta-Symbolisieren – oder eine Folge davon.

3. Der Begriff des Menschenbildes in Konkurrenz zur ›Lebensform‹

Im Blick auf die Geschichte der Kulturen ist die kulturelle Ausformung der *Möglichkeiten zur Reflexion* und – daran anschließend – zu einer ›Wahl‹²² – freilich nicht selbstverständlich. Die qualitative Veränderung, die einem Übergang von einer Berufswahl (die es nur unter be-

17. Cassirer (1990, S. 100).

18. Lenk (1995, S. 255). Dabei bezieht er sich auf Silvers (1989).

19. Lenk (1995, S. 14).

20. Lenk (1995, S. 15).

21. Zu diesem Begriff vgl. Lenk (1995, S. 254), im Anschluss an Wittgenstein: »Wir handeln und interpretieren praktisch immer schon in einer sozialen und kulturellen Gemeinschaft, in einer Interpretationsgemeinschaft, in einer Sprachgemeinschaft, und wir müssen uns letztlich auch immer darauf beziehen, können nicht davon abstrahieren.«

22. Die Perspektive einer Wahl ist aktuell ein spezifisches Thema der Religionswissenschaft: Young (1997); Bruce (1999).

sonderen kulturellen Bedingungen wirklich gegeben hat) zu einer Wahl der ›Lebensform‹ zugrunde liegt,²³ ist von – meist professionalisierten – Reflexionen über das Wesen und die Möglichkeiten menschlicher Existenz begleitet. Der ›soziale Ort‹ für die Möglichkeit einer solchen Wahl ist durch eine exzentrische Position des Wählenden – zumindest die Fiktion einer solchen Exzentrizität – charakterisierbar. Das früheste europäische Muster einer solchen ›Wahl‹ ist dementsprechend im Medium des Götter- und Heldenmythos präsentiert.

Es ist die in der europäischen Literatur und Kunst so oft dargestellte mythische Szene von Paris auf dem Ida.²⁴ Drei Göttinnen erscheinen vor einem Hirten (Paris), der in Wirklichkeit ein troischer Prinz ist, und bieten ihm als Lohn für die Zuerkennung des Schönheitspreises²⁵ an: Herrschaft über Ländereien und Reiche (Hera), Heldentum und Sieg (Athene) und ein Leben in Liebe – in der Verbindung mit Helena (Aphrodite). In das Grundmodell kultischer Schönheitswettkämpfe (*kallisteia*)²⁶ wird die Entscheidung eines Menschen für eine Göttin eingefügt. Paris *entscheidet* sich, er trifft die für seine wahre Position falsche Entscheidung,²⁷ und er hat die anderen Göttinnen als Feindinnen, die ihm und seiner Stadt letzten Endes das Verderben bringen werden. In dem Satyrspiel *Krisis* hat Sophokles diese Entscheidungssituation²⁸ bereits in die Form einer Parabel oder Allegorie gebracht, verlässt also weitgehend den Bereich des praktizierten Kultus. Aphrodite tritt hier als *hedoniké daimon*,²⁹ als Göttin der Lust auf, während Athena *phronesis*, *nous* und *areté* (Besonnenheit, Vernunft und Tüchtigkeit) vertritt. Beachtlich ist immerhin, dass die Geschichte über die Wahl von Lebenswegen in dieser Tradition mit einer falschen

23. Überblicke aus verschiedenen Perspektiven bei Koslowski (2000); Müller (1984); Barsch/Hejl (2000); Reichardt/Kubli (1999); Meinberg (1988).

24. Belege bei Hunger (1959).

25. Wenn Snell (1955, S. 328) die angesprochene Situation kommentiert: »Diese Versprechungen der Göttinnen haben mehr den Charakter einer Beeinflussung des Richterspruchs, um nicht zu sagen einer Bestechung, als dass damit Paris vor die Wahl gestellt wird, sich für sein eigenes Leben und für einen bestimmten Weg zu entscheiden«, verschiebt er das Problem lediglich auf die formale Ebene. Der Inhalt der Versprechungen bleibt doch gerade für Paris' Entscheidung wesentlich; ein ästhetisches Urteil über göttliche Schönheit ist letztlich nicht gefragt.

26. Vgl. Nilsson (1957, S. 57 und 336).

27. Dazu Reinhardt (1960a, S. 16): »So ergeht es einem Herrscherhaus, und sei es noch so fest gefügt und noch so söhnerich, wenn erst ein junger Prinz anfängt, vor Hera oder Athene den Vorzug der Liebesgöttin zu geben.«

28. Den Übergang des traditionellen Konzepts ›Wahl‹ zum neuen Konzept ›Entscheidung‹ hat Snell (1955, S. 325ff.) im Anschluss an seine früheren Arbeiten zur älteren attischen Tragödie herausgearbeitet.

29. Athenaios 687 C (fr. 334 N²).

Entscheidung, einem verhängnisvollen Fehler beginnt. Anders als bei der mit dem ›Parisurteil‹ vergleichbaren Szene von ›Herakles am Scheidewege‹.

In der Geschichte des Prodikos von ›Herakles am Scheidewege‹, die Xenophon überliefert hat,³⁰ ist schließlich das ›Lehrhafte‹ dieser Lebenswahl und ihrer Konsequenzen gänzlich in den Vordergrund getreten, zuungunsten des ›Heroischen‹: Als der junge Herakles unschlüssig ist, welchen Lebensweg er einschlagen soll (*aporounta poteran ton hodon trapetai*), treten zwei Frauen zu ihm, eine edel gestaltete und gekleidete, die Areté, die andere üppig und aufgeputzt, Eudaimonía (glückliches Leben) von den Freunden genannt, Kakía (Schlechtigkeit) aber von den Feinden. Das Motiv des ›Herakles am Scheidewege‹ ist durch die abendländische Geistesgeschichte hindurch – mit unterschiedlichen Akzentsetzungen freilich³¹ – das dominante Bild für eine Entscheidung über ›Lebenswege‹ geblieben: Kyniker, Stoiker und (Neu-)Pythagoreer haben es als Modellsituation von Lebens-Orientierung und Lebens-Entscheidung rezipiert. Die Frauen, die für Herakles die Lebensalternativen in einem Streitgespräch vorstellen, sind nicht freilich mehr Göttinnen des griechischen Kultus, sondern nur noch ›Personifikationen‹ oder ›allegorische Figuren‹,³² sie heißen nun Kakía (Schlechtigkeit) und Areté (Tüchtigkeit). ›Von nun an‹ kann auch die Paris-Episode Reflexionen über ›die menschliche Natur‹ transportieren: »Der Hirt auf dem Ida, der zwischen den drei Göttinnen zu wählen hat, zeigt, wie der sich selbst überlassene Mensch statt des tätigen und beschaulichen Lebens (Juno und Minvera) von Natur aus auf das des bloßen sinnlichen Genusses verfällt«, heißt es 1561 in der ›Auslegung der Fabeln‹ bei Conti.³³ Die frühen Beispiele und die literarischen Diskussionen vergleichbarer Entscheidungssituationen³⁴ versuchen zugleich zu zeigen, dass rigoristische Positionen in einem polytheistischen System zum Scheitern verurteilt sind. Erst das Exemplum des Herakles prämiert die Entscheidung für *eine* Gottheit, Areté ›Leistung/Bewährung‹, und gegen eine andere, Eudaimonía (Glück),³⁵ durch Heroisierung des sich entscheidenden ›Menschen‹ – und damit

30. Xenophon, Memorabilien 2, 21ff.

31. Zur Motivgeschichte Snell (1955, S. 329ff.) und Hommel (1976).

32. Die Frauen treten unter ›ihrem‹ Namen auf: *kai he Kakia hypolabousa eipen* (2, 1,28) oder *he hyp' Aretes Herakleous paideusis* (2, 1, 34). Personifikationen neigen eher dazu, ›Programme‹ zu vertreten als komplexe persönliche Götter. Das scheint unter bestimmten kulturellen Bedingungen ihre Attraktivität auszumachen, – aber auch ihre Grenzen vorzugeben. Zum Gesamtkomplex Reinhardt (1960b).

33. Zitiert bei Reinhardt (1960a, S. 17, 3).

34. Dazu Gladigow (1990).

35. Zur Motivgeschichte Snell (1955, S. 329ff.).

nur im Durchgang durch den Tod –, zudem in der Tradition bereits in einen pythagoreischen Kontext einbezogen.

4. Integrierende Elemente und ihr ›Passungscharakter‹

Das Beispiel des Paris – und, an ihn anschließend, des Herakles – zeigt in mythischer oder ›allegorischer‹ Form, dass die Entscheidung für eine Lebensform ›von Anfang an‹ in einer Konfliktsituation erfolgt, und dass die einmal getroffene ›Wahl‹ durchaus problematisch sein kann: Sie zieht sekundäre Konflikte nach sich, und die ausgeschlossenen Möglichkeiten werden als immer noch wirksam angesehen. Die mit dem Wort und Begriff ›Lebensform‹ verbundene ›Unschärfe‹ – so Arno Borst in seiner Einleitung zu ›Lebensformen im Mittelalter‹³⁶ – macht wohl zugleich seine Attraktivität aus. Von Platons *bion paradeigmata* über Ciceros *forma vivendi* zieht sich bis zur frühmittelalterlichen *vivendi ordo*, oder dem *mos* oder *ritus vivendi* eine lange Tradition, in der ›Lebensform als ein realisiertes Menschenbild‹ gegen den jeweiligen sozialen und historischen Kontext abgesetzt wird. Borst spricht hier von »einer Idealisierung und Isolierung, die dem Wort Lebensformen noch im 20. Jahrhundert anhäftet«. ³⁷ In Verbindung mit der anfangs entwickelten systematischen und kulturtheoretischen Einordnung ergibt sich an dieser Stelle nun eine Fragestellung, auf die man den ethologischen Begriff der ›Passung‹³⁸ anwenden könnte. Wenn man die Beobachtung heranzieht, dass die ›großen Religionen‹ der allgemeinen Religionsgeschichte die ihre Struktur bestimmenden ›Modellvorstellungen‹³⁹ nach einer gewissen Anfangsphase den veränderten kulturellen Kontexten nicht mehr angeglichen haben, ließe sich die Frage anschließen, ob Ähnliches auch für die Menschenbilder gilt.

Gilt auch für Menschenbilder, dass sie unterschiedlichen Zeithorizonten entspringen? Wie genau ›passt‹ eine Lebensform oder ein Menschenbild in ›ihre‹ oder ›seine‹ Kultur,⁴⁰ kann sich dieses ›Passungsverhältnis‹ im Laufe der Zeit verschlechtern, und gar: Gibt es Menschenbilder am falschen Ort, in der ›falschen‹ Kultur? Demgegenüber hatte bereits Wilhelm Ernst Mühlmann darauf hingewiesen, dass es das Wesen gerade der höheren Kulturen ausmacht, »daß sie stark

36. Borst (1995, S. 14.A.).

37. Borst (1995, S. 15).

38. Zur Übertragung des ethologischen Begriffs der Passung auf kulturelle Phänomene vgl. Gladigow (1999).

39. Es ist das Verdienst von Topitsch (1972; 1979), auf die Genese und Konstanz von Modellvorstellungen hingewiesen zu haben.

40. Im Blick auf eine ›Vielzahl der Welten‹: Gladigow (1988).

abweichende Handlungsmodelle nicht nur tolerieren, sondern sogar kultivieren, weil sie sie als Steigerungsmodelle der normalen Wirklichkeit offensichtlich brauchen. Daher die charismatische Legitimität, daher der Geniekult!«⁴¹

5. Der Passungscharakter von Menschenbild und Kultur

Mit der Ausdifferenzierung von Kultur in relativ selbständige Teile (Subsysteme) ergibt sich – damit kehre ich noch einmal zu meinen anfänglichen kulturtheoretischen Reflexionen zurück und erweitere sie um ein weiteres Element – die Möglichkeit (oder das Problem), diese Teile in einer neuen Weise zu re-kombinieren oder gar ›fremde‹ Elemente zu inkorporieren. Was unter den ethnologischen Begriffen wie Diffusion oder Enkulturation den ›Normalfall‹ kultureller Kontakte und Austauschbeziehungen darstellt, wird in der konkreten historischen ›Umsetzung‹ prekär, wenn ein potentiell strukturbestimmendes, ›dominantes‹ Element (oder Subsystem) ›ausgetauscht‹ werden soll. Mit zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlicher Intensität hat die europäische Kultur Elemente fremder Kulturen und Religionen rezipiert. Mit den verschiedenen Renaissance und kolonialen Erweiterungen des ›Weltbildes‹ bilden sich feste Traditionsschemata heraus, die Rückgriffe, Revitalisierungen oder eine rinàscita ermöglichten und in Konkurrenz zu den dominanten Orientierungen setzen konnten. Die zeitliche oder räumliche Distanz, Anachronismus und Exotismus,⁴² liefern dann die sinngebenden Differenzen für eine Programmatik des Rückgriffs (oder Ausgriffs) und seine latente oder explizite Normativität.⁴³ Das ferne Alte wird als das alte Wahre ›neu‹ rezipiert, im Fernen und Frühen kann das Proprium der eigenen Tradition erkannt werden. Wenn unter bestimmaren Bedingungen Traditionen reflexiv werden, bilden sich regelmäßig vergleichbare Phänomene eines Nativismus oder von Revitalisierungstendenzen⁴⁴ heraus: Unter den Bedingungen der europäischen Wissenschaftsgeschichte und, allgemeiner gesagt, Kulturgeschichte, bekommen die Traditionsmuster eine besondere Programmatik.

41. Mühlmann (1966, S. 39).

42. Skizzen zu dieser interpretatorischen Alternative bei Trümpy (1973).

43. Gladigow (1994).

44. Linton (1943); Wallace (1964); Mühlmann (1964, S. 9ff.).

6. Integration von Mensch und Kultur: Geltungsgrund und Konkurrenz von Symbolsystemen

Ich möchte nun, in Verbindung mit kurzen Schlussbemerkungen, die Integration (oder Des-Integration) von Lebensformen oder Menschenbildern in eine Kultur, unter den Perspektiven von *Anachronismus* und *Symbol* ansprechen. Verbindendes Glied für diesen Analyseschritt ist eine Einordnung von Menschenbildern in den Kontext kultureller Reflexionen, jenes Meta-Symbolisieren von Hans Lenk, bei dem Lebensformen immer auch Verwirklichungen symbolisch codierter Muster und Zusammenhänge sind. Ein professionalisierter Umgang mit Symbolen, wie er spätestens auf der Ebene staatlich organisierter Kulturen festzustellen ist, muss mit dem Dilemma umgehen, dass Zeichen zwar ›frei‹ generiert werden könnten, ein Geltungsgrund von Symbolen und ihre Verbindlichkeit⁴⁵ aber auf alte Traditionen oder göttliche Stiftung zurückgeführt werden muss. Selbst wenn Symbole neue Funktionen oder Inhalte aufnehmen, wird ihre ›Plausibilität‹ und Akzeptanz im Rahmen der kulturellen Tradition erzeugt, die für die neuen Funktionen noch kein ›Design‹ zu besitzen scheint. In diesem Sinne sind (neue) Symbole notwendig anachronistisch – das ist die dritte These: Sie entsprechen den Bedürfnissen einer (aktuellen) ›Binnendifferenzierung‹ von Geltungsebenen,⁴⁶ ›widerrufen‹ diese aber auf der Basis eines Rekurses auf einen frühen Status der Kultur, auf dem diese Differenzen noch nicht galten. Da Symbole – anders als Zeichen – ein materielles Substrat besitzen, können sie ›überbleiben‹,⁴⁷ ohne notwendig ›tradiert‹ und damit jeweils in die aktuellen kulturellen Kontexte eingestellt zu werden. Auf diesem Spannungsverhältnis von realer Existenz und anachronistischer Präsenz⁴⁸ beruhen ihre besondere Verwendbarkeit und Leistung: Sie können sich im Besitz von Herrschern befinden und damit Teil des Herrschaftsapparats sein, und sie können in einem ›professionellen Symboldesign‹ von Fall zu Fall reaktiviert werden.

Die bisher vorgetragenen Überlegungen haben die am weitesten reichende These begleitet, dass Menschenbilder, vor allem religiöse

45. Zu einer kommunikationstheoretischen Einordnung von Zeichen und Symbol Leach (1978), die älteren religionswissenschaftlichen Positionen bei van Baal/van Beek (1985).

46. Elemente und Grundpositionen dieser Zugangsweise liefern u.a. Reimann (1974); Geertz (1983); Parsons (1975); Bellah (1973); Luhmann (1977); Döbert (1973); Berger/Luckmann (1977); Dux (1982).

47. In einer älteren Sprache der Religionswissenschaft wird dies auch als ›Macht der Symbole‹ bezeichnet. Zu dieser Gruppe von ›nicht-diskursiven Symbolen‹ Biezais (1979, S. IXff.).

48. Dazu Gladigow (2004b).

Menschenbilder, grundsätzlich durch anachronistische Elemente bestimmt sind und dass diese Anachronismen in einem paradoxen Rekurs die Folgen kultureller Differenzierung, zu denen auch die Religionen gehören, *aufzuheben* versprechen. Damit würden Menschenbilder, wenn auch auf einer anderen systematischen Ebene, ähnlich wie Symbole Zeit- und Differenzierungsebenen überbrücken oder aufheben. Die parallele systematische Frage, ob ›Religion‹ darauf angelegt sei, Anachronismen zu ›nutzen‹, oder ob Religion der kulturelle Bereich sei, in dem Anachronismen am ehesten ›überdauern‹, lässt sich wohl beantworten.⁴⁹ Man kann den Anachronismen in Religionen eine spezifische Funktion zuschreiben, in dem Sinne, in dem Hans Magnus Enzensberger für den Anachronismus postuliert,⁵⁰ er sei »kein vermeidbarer Fehler, sondern eine Grundbedingung der menschlichen Existenz«. Wenn retardierende oder anachronistische Elemente in religiösen Traditionen eine bestimmbare Funktion haben, kann ihr Fehlen als Indiz für ein Schwinden des vollen Spektrums von Menschen- und Weltbildern gewertet werden. So hat Franz-Xaver Kaufmann schon vor einiger Zeit im Rahmen einer Diskussion über Religion und Modernität das ›Schwinden von Religion‹ mit einem Mangel an Zeit für ›Prozesse der Sedimentierung‹ in Verbindung gebracht: »Es scheint, als ob die Beschleunigung des sozialen Wandels den Prozessen der Sedimentierung und Traditionsbildung als konstitutiven Momenten sozialer Lebenswelten nicht mehr genug Zeit ließe. Ebenso steht die Erosion traditioneller Weltbilder in einem unmittelbaren Zusammenhang mit jenen kulturellen Mutationen, die die Zukunft zu Lasten der Vergangenheit aufgewertet haben.«⁵¹ Dieses gilt dann auch für religiöse Symbole und Menschenbilder, deren Bedeutung, wie anfangs ausgeführt, darin gesehen werden kann, dass sie unterschiedliche Zeichen- und Zeit-Ebenen überbrücken und so für die Kultteilnehmer und Gläubigen bereits getrennte Bereiche von Kultur ›in anachronistischer Weise‹ übergreifen und ›Gleichzeitigkeiten‹⁵² herstellen. Eine mangelnde kulturelle Bereitschaft, Anachronismen zu ›pflegen‹ – oder zu tolerieren –, lässt sich dann auch als Indiz dafür werten, dass bestimmte ›sinngabende Ungleichzeitigkeiten‹ haltlos werden.

49. Dazu im weiteren Rahmen Gladigow (2004a).

50. Enzensberger (1997).

51. Kaufmann (1986, S. 291).

52. Zur Forschungsgeschichte im Anschluss an Bloch (1973), Conrad (2002), publiziert unter www.sozialwiss.uni-hamburg.de/publish; in Anm. 3 der Hinweis auf die Anwendbarkeit des ›Ungleichzeitigkeitstheorems‹ auf andere Kulturbereiche.

Literatur

- Andreski, Stanislav** (1968), *Military Organisation and Society*, Berkeley/Los Angeles: Routledge.
- Barsch, Achim/Hejl, Peter M.** (Hg.) (2000), *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850-1914)*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Bellah, Robert N.** (1973), »Religiöse Evolution«, in: Seyfarth, Constans/Sprondel, Walter M. (Hg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 267-302.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas** (1977⁵), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. Main: Fischer.
- Berlin, Isaiah** (1995), *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel zur Ideengeschichte*, Frankfurt a. Main: Fischer.
- Biezais, Haralds** (1979), »Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik«, in: Biezais, Harald (Hg.), *Religious Symbols and their functions*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, S.VII-XXIX.
- Bloch, Ernst** (1934), *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Borst, Arno** (1995), *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. Main: Ullstein.
- Bruce, Steve** (1999), *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Burkert, Walter** (1972), *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Cassirer, Ernst** (1990), *Versuch über den Menschen – Eine Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt a. Main: Fischer.
- Conrad, Burkhard** (2002), *Zur Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft*, Hamburg: Universität Hamburg, Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, publiziert unter www.sozialwiss.uni-hamburg.de/publish.
- Döbert, Rainer** (1973), *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Donadoni, Sergio** (Hg.) (1992), *Der Mensch des Alten Ägypten*, Frankfurt a. Main: Campus.
- Dux, Günter** (1982), *Logik der Weltbilder*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Enzensberger, Hans Magnus** (1997), »Vom Blätterteig der Zeit. Eine Meditation über den Anachronismus«, in: Enzensberger, Hans Magnus, *Zickzack*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 9-30.
- Garin, Eugenio** (Hg.) (1990), *Mensch der Renaissance*, Frankfurt a. Main: Campus.
- Garlan, Yvon** (1975), *War in the Ancient World: A Social History*, London: Chatto & Windus.
- Geertz, Clifford** (1983), »Religion als kulturelles System«, in: Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 44-95.

- Giardina, Andrea** (Hg.) (1991), *Der Mensch der römischen Antike*, Frankfurt a. Main: Campus.
- Gladigow, Burkhard** (1988), »Andere Welten – andere Religionen?«, in: Stolz, Fritz (Hg.), *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, Zürich: Theologischer Verlag, S. 245-273.
- (1990), »Χρησθαι θεος. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion«, in: Elsas, Christoph u.a. (Hg.), *Loyalitätskonflikte*, Festschrift Carsten Colpe, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 237-251.
- (1994), »Europäische Nativismen und Bilder der Antike«, in: Preißler, Holger/Seiwert, Hubert (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, Festschrift Kurt Rudolph, Marburg: Diagonal-Verlag, S. 421-433.
- (1999), »Welche Welt paßt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von ›religiösen Weltbildern‹ und ›säkularen Religionen‹«, in: Zeller, Dieter (Hg.), *Religion im Wandel der Kosmologien*, Frankfurt a. Main: Lang, S. 13-31.
- (2004a), »Anachronismus und Religion«, in: Luchesi, Brigitte/Stuckrad, Kocku von (Hg.), *Religion im kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg*, (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 52), Berlin/New York: de Gruyter, S. 3-15.
- (2004b), »Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion«, in: Schlögl, Rudolf/Giesen, Bernhard/Osterhammel, Jürgen (Hg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, S. 159-172.
- Goethe, Johann W.** (1818), *Antik und Modern*, in: Werke. Jubiläumsausgabe, Bd. 6, hg. v. Apel, Friedmar u.a., Frankfurt a. Main, Leipzig: Insel 1998, S. 310-321 u. 580-591.
- Habermas, Jürgen** (1974), »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?«, in: *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974*, Frankfurt a. Main, S. 24-84.
- Hommel, Hildebrecht** (1976), »Der Weg nach oben«, in: Hommel, Hildebrecht, *Symbola I*, Hildesheim/New York: Olms, S. 274-289.
- Hunger, Herbert** (1959), *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Wien: Hollinek, S. 265-267.
- Kant, Immanuel** (1910), *Gesammelte Werke 8*, Berlin: Reimer.
- Kaufmann, Franz-Xaver** (1986), »Religion und Modernität«, in: Berger, Johannes (Hg.), *Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren. Soziale Welt, Sonderband 4*, Göttingen: Schwartz, S. 282-308.
- Koslowski, Peter** (Hg.) (2000), *Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen. Diskurs der Weltreligionen, 1*, München: Fink.

- Le Goff, Jacques** (Hg.) (1994), *Der Mensch des Mittelalters*, Frankfurt a. Main: Campus.
- Leach, Edmund Ronald** (1978), *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Lenk, Hans** (1995), *Schemaspiele. Über Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 255.
- Linton, Ralph** (1943), »Nativistic Movements«, in: *American Anthropologist*, 45, S. 230-242, deutsch in: Schmitz, Carl August (1964) (Hg.), *Religionsethnologie*, Frankfurt a. Main: Akademie-Verlagsgesellschaft, S. 390-403.
- Luhmann, Niklas** (1971), *Die Weltgesellschaft*, Wiesbaden: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie.
- (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Meinberg, Eckhard** (1988), *Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mühlmann, Wilhelm Emil** (1964²), *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin: Reimer.
- (1966), »Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie«, in: Mühlmann, Wilhelm Emil/Müller, Ernst W. (Hg.), *Kulturanthropologie*, Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- Müller, Klaus E.** (Hg.) (1984), *Menschenbilder früher Gesellschaften. Ethnologische Studien zum Verhältnis von Mensch und Natur*, Frankfurt a. Main/New York: Campus.
- Nilsson, Martin P.** (1957), *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Parsons, Talcott** (1966), »Religion in a Modern Pluralistic Society«, in: *Review of Religious Research* 7, S. 125-146.
- (1975), *Gesellschaften*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Reichardt, Anna Katharina/Kubli, Eric** (Hg.) (1999), *Menschenbilder*, Bern: Lang.
- Reimann, Horst** (1974²), *Kommunikations-Systeme. Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse*, Tübingen: Mohr.
- Reinhardt, Karl** (1960a), »Das Parisurteil«, in: Reinhardt, Karl, *Tradition und Geist*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 16-36.
- (1960b), »Personifikation und Allegorie«, in: Reinhardt, Karl, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 7-40.
- Rippe, Peter** (1999), »Brauchen wir ein Menschenbild?«, in: Reichardt, Anna Katharina/Kubli, Eric (Hg.), *Menschenbilder*, Bern: Lang, S. 9-33.
- Schindewolf, Otto H.** (1972), »Phylogenie und Anthropologie aus paläontologischer Sicht«, in: Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hg.), *Neue Anthropologie I. Biologische Anthropologie 1*, München: Deutscher Taschenbuchverlag, S. 230-292.
- Silvers, Stuart** (Hg.) (1989), *Representation. Readings in the Philosophy of Mental Representation*, Dordrecht: Kluwer Academic.

- Snell, Bruno** (1955), *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg: Claassen.
- Tenbruck, Friedrich** (1989), *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Topitsch, Ernst** (1972), *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- (1979), *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Trümpy, Hans** (1973) (Hg.), *Kontinuität-Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Van Baal, Jan/van Beek, Walter E.** (1985), *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion (Religion in Anthropological Theory)*, Assen: Van Gorcum.
- Vernant, Jean-Pierre** (Hg.) (1993), *Der Mensch der griechischen Antike*, Frankfurt a. Main: Campus.
- Vovelle, Michel** (Hg.) (2004), *Der Mensch der Aufklärung*, Essen: Magnus.
- Wallace, Antony F.C.** (1964²), »Revitalisationsbewegungen«, in: Schmitz, Carl August, *Religionsethnologie*, Frankfurt a. Main: Akademische-Verlagsgesellschaft, S. 404-427.
- Winkler, Eike/Schweikhardt, Josef** (1982), *Expedition Mensch. Streifzüge durch die Anthropologie*, Wien/Heidelberg: Ueberreuter.
- Young, Lawrence A.** (1997), *Rational Choice Theories and Religion*, London: Routledge.