

Wer bist du, Mensch?

Transformationen
menschlicher Selbstverständnisse
im wissenschaftlich-technischen Fortschritt

Herausgegeben von
Armin Grunwald



FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © Blue Planet Studio/iStock/Getty Images

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38960-3

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83960-3

Inhalt

Wer bist du, Mensch?	
Eine alte Frage vor neuen Herausforderungen	9
<i>Armin Grunwald</i>	

I.

Wie lebst du, Mensch, inmitten deiner Technik?

Der Mensch als <i>homo immunis</i> .	
Geboren unter anthropotechnischen Bedingungen	40
<i>Christina Schües</i>	
Digitale Aufklärung und Aufklärung des Digitalen:	
Menschen als sinnliche Wesen	63
<i>Regina Ammicht Quinn</i>	
Menschen und Cyborgs. Versuch einer deutsch-	
chinesischen Verständigung über das Menschsein 人性 . . .	82
<i>Ole Döring</i>	
Ruhe angesichts ihrer scheinbaren Abwesenheit in der	
hochtechnisierten Welt	109
<i>Johannes Schelhas</i>	
Die Seele – eine Reanimation	134
<i>Johanna Haberer</i>	
Hirntodkriterium als Herausforderung und	
Transformationszwang für das islamische Menschen- und	
Todesverständnis	153
<i>Ilhan Ilkilić</i>	

Menschen an Grenzen – und über sie hinaus. Neutestamentliche Transformationsdynamiken	173
<i>Thomas Söding</i>	

II.

Wie wirst du, Mensch: human, posthuman oder transhuman?

Der Mensch als Person und die Technik. Christlich-sozialethische Perspektiven im Anschluss an Romano Guardinis „Das Ende der Neuzeit“	196
<i>Alexander Filipović</i>	

Der <i>homo responsabilis</i> . Ein nachdenklicher Gang durch den Garten aktueller Erzählungen	216
<i>Armin Grunwald</i>	

Menschenbild ohne Menschen. Subjektkonstitution im Spiegel synthetischer Konkurrenz . . .	240
<i>Karsten Wendland</i>	

Der Einzelne und sein normatives Selbst. Zur Anthropologie und Politikethik des Transhumanismus . .	260
<i>Elif Özmen</i>	

Zur Hinterfragung, Erweiterung und Überwindung des humanistischen Menschenbildes im Trans- und Posthumanismus	278
<i>Janina Loh</i>	

Transformation oder Aufhebung menschlichen Selbstverständnisses? Trans- oder posthumanistische Vorstellungen vom Fortschritt der Technik	297
<i>Christoph Hubig</i>	

III.
Wer bist du, Mensch, im Spiegel Gottes?

Die wissenschaftlich-technisch ermöglichte Gottwerdung der
Menschheit 324
Christopher Coenen

Auf dem Weg zum Homo-Deus.
Theologische Orientierungen im Mensch-Gott-Übergangsfeld 347
Johannes von Lüpke

Human Nature, Free Will and Algorithms
in the Light of Jewish Theology 372
David J. Fine

Der trinitarische Monotheismus und seine Konsequenzen für
das heutige Menschenbild 381
Ulrich Lücke

Autorinnen und Autoren 403

Wer bist du, Mensch?

Eine alte Frage vor neuen Herausforderungen

Armin Grunwald

1. Wer bist du, Mensch?

Die Frage nach dem und den Menschen, nach ihrer Stellung in der Welt und ihrem Verhältnis zur Natur, nach ihren charakteristischen Eigenschaften und ihrem Selbstverständnis begleitet durchgehend die Menschheitsgeschichte. Vielleicht lässt sich gar der Anfang der Menschheit so bestimmen: Primaten wurden Menschen, als sie begannen, diese Frage zu stellen. Sie wird in unterschiedlichen Fassungen vorgebracht: als Frage nach der Gattung „Wer sind wir?“, als Frage nach der „Natur des Menschen“ und ihrer Zukunft (Habermas 2001), als Frage nach seinen Eigenschaften „Wie ist der Mensch?“ (Martin Heidegger), als Frage in der dritten Person „Was ist der Mensch?“ (Immanuel Kant), in der ersten Person des individuellen Menschen „Wer bin ich?“ und, eher selten, als Frage in der zweiten Person, der dieses Buch gewidmet ist: „Wer bist du, Mensch?“ In allen Anläufen, diese und sicher weitere Fragen dieses Typs zu beantworten, ist unendlich viel Erkenntnis hervorgebracht worden. Und dennoch verstummt die Frage nicht: trotz aller Antworten bleibt der Mensch als *homo absconditus* sich selbst ein Rätsel, eben der „unergründliche Mensch“ (Plessner 1928) oder, wie Blaise Pascal formulierte, ein „unbegreifbares Unwesen“ (vgl. Johannes Lüpke in diesem Band). Die Autorinnen und Autoren in diesem Band stehen mit ihren Überlegungen in der langen Geschichte der Versuche, trotzdem zu „ergründen“ und zu „begreifen“ und damit die Überlegungen zum Menschen weiterzuführen.

Viele Menschen treiben Fragen der Art „Wer bin ich?“ oder „Wer will ich sein?“ um. Das bekannte Bekenntnis von Augustinus „Ich war mir selbst zur großen Frage geworden“ steht paradigmatisch hierfür. Die Frage „Wer bist du, Mensch?“ nimmt demgegenüber allgemein Menschliches und Menschsein in der Gegenwart in den Blick, „den“ Menschen im generischen Singular oder „die“ Menschen im Gattungsplural. Sie steht hinter dem Austausch von Beobachtungen und Diagnosen über das, was „den“ oder „die“ Menschen ausmache, speziell in der *conditio*

humana, wie sie sich heute zeigt. Auf diese Weise entsteht ein vielgestaltiges Nachdenk- und Gesprächsangebot – als Ausgangspunkt, hoffentlich, eines Dialoges weit über den Kreis der Autor(inn)en hinaus, vor allem mit den Leserinnen und Lesern.

Ein solches Unterfangen kommt nicht ohne Annahmen zum Menschen aus. Eine *erste Prämisse* der Frage „Wer bist Du, Mensch?“ besteht darin, Menschen als Wesen zu verstehen, die sich Gedanken über sich selbst und die Mitmenschen machen können, bis hin zu Vorstellungen, was „der“ Mensch oder die Menschheit sei, wie sich Menschenbilder verändern, wie Menschen sein sollen und was aus ihnen werden wird oder werden kann. Anders als, jedenfalls nach unserem Erkenntnisstand, andere Mitlebewesen wie Schnecken oder Pinguine können Menschen Fragen nach „dem“ Menschen, nach seiner „Natur“ und, noch verwunderlicher, nach der Zukunft dieser Natur stellen, ja immer wieder auch verbunden mit der Frage nach dem „Sinn“ des Menschseins. Es ist kein anderes Lebewesen bekannt, das diese Eigenschaft der Reflexion über die eigene Spezies hat – eine Eigenschaft freilich, die nicht immer nur grandios und überwältigend ist, sondern auch quälend sein und zu Selbstzweifel führen kann, wie z.B. formuliert im alttestamentlichen Buch Kohelet (3,16) unter dem Motto „Windhauch, alles ist Windhauch“:

Als ich mir vorgenommen hatte zu erkennen, was Wissen wirklich ist, und zu beobachten, welches Geschäft eigentlich auf der Erde getätigt wurde, da sah ich ein, dass der Mensch, selbst wenn er seinen Augen bei Tag und Nacht keinen Schlaf gönnt, das Tun Gottes in seiner Ganzheit nicht wiederfinden kann, das Tun, das unter der Sonne getan wurde. Deshalb strengt der Mensch, danach suchend, sich an und findet es doch nicht wieder. Selbst wenn der Gebildete behauptet, er erkenne – er kann es doch nicht wiederfinden.

Die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von belastbaren Erkenntnissen über den Menschen kann in der Tat ins Grübeln bringen. Nicht zufällig münden die bekannten Kantischen Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Worauf darf ich hoffen?“ in eine vierte: „Was ist der Mensch?“, die Kant als die eigentliche Frage ansieht: „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (vgl. Christoph Hubig in diesem Band).

Die *zweite Prämisse* in diesem Buch bezieht sich auf die Frageform: „Wer bist du, Mensch?“ Fragen zu stellen, sich auf den Weg zu Antworten zu machen, sich mit unterschiedlichen Antworten auseinanderzusetzen

zen, zu diskutieren und zu streiten, ist der Grundmodus der Philosophie spätestens seit den Tagen des Sokrates. Nicht selten, und das dürfte auch für die Theologie gelten, sind die Fragen spannender als die Antworten. Sie öffnen Raum zum weiteren Nachdenken und Beraten, während Antworten oft einen abschließenden Charakter haben, zumindest den Anspruch darauf erheben. Viele Fragen sind jedoch derart gut und anregend, dass es schade wäre, sie vorschnell mit Antworten zu ersticken, so Tomáš Halík (2016, 25–42). Bei richtig guten Fragen, und sicher gehört die Frage nach dem Menschen dazu, geht es um ein Leben *in den und mit den Fragen*, wie Rainer Maria Rilke (1929) formuliert hat: man solle *die Fragen selbst* liebhaben wie verschlossene Stuben und wie Bücher, die in einer sehr fremden Sprache geschrieben sind. Man solle sie leben, dann lebe man vielleicht allmählich, ohne es zu merken, eines fremden Tages in die Antworten hinein.

In diesem Sinne ist die Vielfalt der teils sogar widersprüchlichen und gegensätzlichen Antworten auf Fragen nach dem Menschen (s.u. Abschnitt 2) nicht verwirrend, sondern bereichernd. Die Antworten spiegeln das Leben in und mit dieser Frage. Entsprechend ist die zweite Prämisse dieses Buches die Charakterisierung des Menschen als *Wesen, das Fragen stellt*, als *homo quaerens* (Steiner 2004). In Ingmar Bergmans Film „Das siebente Siegel“ antwortet der Ritter Antonius Blok, vom personifizierten Tod gefragt, ob er denn nie mit seinen Fragen aufhören werde: „Nein, ich werde *nie* aufhören!“

Die *dritte Prämisse* hat mit der speziellen Form der Frage im Buchtitel zu tun. Sie ist nicht wie die Fragen von Kant „Was ist der Mensch?“ oder Heidegger „Wie ist der Mensch?“ in objektivierender Hinsicht gestellt, sondern steht in der direkten Anrede der zweiten Person: „Wer bist du, Mensch?“ Statt auf die Suche nach der ‚Natur‘ oder ‚dem Wesen‘ des Menschen zu gehen und damit absichtlich oder unwillentlich in ontologische Diskurse oder in einen Essentialismus zu geraten, zielt das Buch auf *Dialog*. Der Buchtitel ist mit der Prämisse verbunden, dass der Mensch ein *dialogisches Wesen* ist, wie dies z. B. der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber herausgestellt hat. Es geht um ein gemeinsames Nachdenken im Modus des gegenseitigen Befragens auf der Suche nach möglichen Antworten. Die Frage „Wer bist du, Mensch?“ kann dabei untereinander im direkten Dialog, aber auch im Dialog mit dem eigenen Spiegelbild gestellt und gelebt werden. Antworten auf das „Wer bist du?“ erfordern mit dem „ich bin“ die Einnahme der *ersten Person* (Johannes Lüpke in diesem Band). Sie können nicht abschließend sein,

sondern helfen, die Frage besser zu verstehen und zu durchdringen, sie fruchtbar zu machen und dialogisch zu leben, in „wirklichen Gesprächen“ (Schwemmer 1986), ob nun wissenschaftlich im interdisziplinären Austausch, auf dem Marktplatz, in den Massenmedien oder auf den vielen Foren, die sich mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt und seinen Folgen für Mensch und Menschsein befassen.

Dies führt auf die *vierte Prämisse* des Buches. Sie verbirgt sich hinter dem Untertitel des Buches: Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Traditionell wird Technik als Menge von Objekten verstanden, die zu bestimmten Zwecken eingesetzt werden, aber den Menschen als Subjekt dieser Beziehung nicht verändern. Demgegenüber wurde in den letzten Jahrzehnten in Technikphilosophie (z.B. Hubig 2006) und Technikfolgenabschätzung (Grunwald 2010; 2019a) herausgearbeitet, dass das Verhältnis von Mensch und Technik erheblich komplexer ist. Technik und Wissenschaft haben Rückwirkungen auf Menschen, individuell wie kollektiv. Sobald Wissen und Können, Einsichten und Produkte, Innovationen und Infrastrukturen verfügbar sind, appellieren sie, metaphorisch gesprochen, an Menschen, diese auch zu nutzen und das Leben an ihnen auszurichten. Sie befriedigen nicht nur vorhandene Bedarfe, sondern erzeugen ständig neue. Dabei verändern sich menschliche Handlungsweisen und Lebensstile bis hin zu gelebten Kulturen. Diese Rückwirkungen betreffen, so die Prämisse, auch Menschenbilder. Neben religiösen und kulturellen Traditionen und Hintergründen spiegeln Menschenbilder auch Stand, Wirkmächtigkeit und Deutungen des wissenschaftlich-technischen Erkenntnisstandes wider. Der Mensch als mechanische Maschine nach dem französischen Arzt Julien Offray de La Mettrie (1984, publiziert 1748 als *L'Homme-Machine*) war ein Abbild des mechanischen Zeitalters, genauso wie Computermodelle des Menschen mit der Digitalisierung korrelieren. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt transformiert *menschliche Selbstverständnisse* und kann zentrale Begriffe des Menschseins wie Freiheit und Verantwortung, Natur und Selbstverhältnis, ja auch das Verhältnis zu Gott beeinflussen (s.u. Abschnitt 3).

Mit diesen vier Prämissen ist die Ausgangskonstellation für das Buch umschrieben. Nach einer kurzen Einführung in Menschenbilder als Reflexionsgegenstände dieses Buches (Abschnitt 2) und der Erläuterung ihrer Verhältnisse zum wissenschaftlich-technischen Fortschritt (Abschnitt 3) findet sich in dieser Einleitung ein Überblick über das

Buch: Ziele, Inhalte (Abschnitt 4) und Entstehungsprozess (Abschnitt 5).

2. Menschenmodelle und Menschenbilder

Ein wesentlicher Modus menschlichen Erkennens ist, Modelle des zu Erkennenden zu bilden. Diese können verschiedenster Art sein wie etwa Gedankenmodelle, technische Modelle, architektonische Zeichnungen, Computermodelle von Kraftwerken, Ablaufdiagramme für die Logistik eines Unternehmens oder Funktionsmodelle biologischer Prozesse. Sie nehmen jeweils spezifische Aspekte des Erkenntnisobjekts in den Blick und blenden andere aus. Ein Globus als Modell der Erde beispielsweise bildet die Erdoberfläche nach, nimmt jedoch keinen Bezug auf ihre chemische Zusammensetzung, die Atmosphäre oder die Bevölkerungsverteilung. Erkenntnis erfordert Konzentration auf den Erkenntnisgegenstand, diese wiederum das Absehen vom Ganzen. Sie ist eine *konstruktive*, nicht einfach eine kontemplative Leistung (Grunwald 1995), weil sie nicht nur Hinsehen, sondern auch intentionales Ausblenden erfordert.

Der spezifische Modus *modellierender* Erkenntnis (Erdbeer et al. 2021) besteht in einer Dualität: die Modelle sind einerseits Modelle *von etwas*, das sie abbilden sollen, wie etwa der Globus die äußere Gestalt des Planeten Erde. Andererseits sind sie aber auch Modelle *für etwas*, z.B. zur Erläuterung der Lage der Kontinente auf dem Globus im Geographie-Unterricht oder zur Anleitung der Ingenieure und Baumeister für die Konstruktion eines Bauwerks durch eine architektonische Zeichnung. Modelle haben gleichermaßen *verstehende* wie auch *gestaltende* Funktion. Als Mittel sowohl zu Erkenntnis- als auch zu Gestaltungszwecken sind sie weder wahr noch falsch, sondern mehr oder weniger *zweckdienlich* (Janich 2002). Gerade die Festlegung der Systemgrenzen muss sich nach den Erkenntnis- und Gestaltungszwecken richten, genauso wie die gewählte Modellierungsweise. Von demselben Gegenstand, beispielsweise einem Gebäude oder einem See, können also unterschiedliche Modelle gebildet werden, insofern die Zwecke unterschiedlich sind. Um einen Gegenstand möglichst umfassend durch Modelle zu erkennen, bedarf es vieler und möglichst unterschiedlicher Modelle, die diesen von verschiedenen Seiten beleuchten. Die Frage nach der Wahrheit von Modellen ist zutiefst verfehlt.

Modelle *des Menschen* dienen dazu, verallgemeinerbare Aspekte des Menschen oder des Menschseins begrifflich zu erfassen und damit ‚den‘ Menschen in bestimmter Hinsicht zu verstehen. Hierzu dienen z. B. gegenständliche Modelle wie Skelette in orthopädischen Praxen oder Modelle des Herz/Lungen-Kreislaufs bei Internisten. Modelle dieser Art durchziehen Biologie und Medizin. Sie schaffen als Modelle *von etwas* einerseits Verständnis, wie Menschen als biologische Wesen in bestimmter Hinsicht aufgebaut sind und funktionieren. Andererseits werden sie als Modelle *für etwas* eingesetzt, z. B. zur Entwicklung von Therapien oder zur Ausbildung von medizinischem Personal. Sie nehmen bestimmte Anteile am Menschen in den Blick wie z. B. die Mechanik des Skeletts, blenden zu dessen Erkenntnis und Illustration jedoch alles aus, was für den jeweiligen Zweck nicht nötig ist oder sogar stört. Die gegenständliche Darstellung des Skeletts in Originalgröße ist in einer orthopädischen Praxis ein sinnvolles Mittel der Erklärung mechanischer Zusammenhänge, jedoch in einem theologischen Seminar über christliche Menschenbilder kaum nutzbar. Auf der anderen Seite wäre das Gedankenmodell des *homo oeconomicus*, geeignet für viele Zwecke in den Wirtschaftswissenschaften, in der Ausbildung von Krankenpflegern fehl am Platz. Menschenmodelle stellen unterschiedliche Eigenschaften des Menschen in den Vordergrund und sind Mittel für unterschiedliche Zwecke und Kontexte.

Menschenbilder sind Modelle *spezifischen Typs* von Menschen. Wie beim Skelett geht es um verallgemeinerbare Eigenschaften von Menschen. Allerdings sind Menschenbilder weder gegenständliche Modelle noch stehen physiologische Eigenschaften im Erkenntnisinteresse, sondern sie sind Gedankenmodelle, häufig philosophisch, anthropologisch oder theologisch motiviert. Sie enthalten *Deutungen* menschlicher Eigenschaften, bringen sie auf Begriffe und Relationen und zielen hermeneutisch auf ein *Verstehen* des Menschen oder des Menschseins. Entsprechend unterliegen Menschenbilder in diesem Sinne nicht naturwissenschaftlich-medizinischen Validierungsanforderungen, sondern der qualitativ argumentierenden Vernunft.

Von den vielen Modellen des Menschen, die in der Kultur- und Geistesgeschichte vorgeschlagen wurden, seien nur einige erwähnt. Zu den ältesten Charakterisierungen des Menschen gehört der *homo ridens*, der Mensch als das zum Lachen begabte Tier durch Aristoteles (Santarchangel 1989). Das Menschenbild des *zoon politikon*, ebenfalls nach Aristoteles, fokussiert auf die menschliche Fähigkeit, sich im Rahmen einer

Polis gemeinschaftlich zu organisieren (dazu Elif Özmen in diesem Band), während der *homo sociologicus* ein vergemeinschaftetes Wesen beschreibt, dessen Leben durch Rollenerwartungen und Rollenausübung determiniert wird (Dahrendorf 2010). Der auf Carl von Linné zurückgehende Begriff des *homo sapiens* ist am biologischen Verständnis von Arten im 18. Jahrhundert orientiert. Das Epitheton *sapiens* wirkt nicht nur klassifizierend im Reich der Lebewesen, sondern erhebt einen normativen Anspruch an Träger dieses Titels.¹ Das Bild des Menschen als *Sinnenwesen* (Regina Ammicht Quinn in diesem Band) stellt seine sinnlichen, heute würden viele sagen, sensorischen Fähigkeiten, etwa in der Generierung von Erkenntnis, in den Mittelpunkt. Im *homo autonomus* werden normativ Freiheit, Emanzipation und Selbstgesetzgebungsfähigkeit des Menschen an die Spitze seiner Bestimmung gestellt, so etwa bei Immanuel Kant. Über die enge Verbindung von Freiheit und Verantwortung ist der *homo responsabilis* (Armin Grunwald in diesem Band) dessen Spiegelbild. Dem erzählenden Menschen wurde im *homo narrans* ein Denkmal gesetzt (Ranke 1967, 6; vgl. auch Ricœur 1981). Dem Wort von Thomas Hobbes *homo homini lupus* steht der *homo amans*, der liebende Mensch gegenüber, auf andere Weise auch der *homo curans*, der sorgende Mensch, etwa nach Martin Heidegger. Das in der Gegenwart möglicherweise einflussreichste Menschenmodell dürfte der von John Kells Ingram 1888 formulierte *homo oeconomicus* sein, auf dem die neoklassische Wirtschaftstheorie und der ökonomische Liberalismus aufruhen: der Mensch als individueller und nach Rationalitätsstandards operierender Nutzenmaximierer. In der Formulierung von Eduard Spranger (1950, 148) wird dieser interessanterweise in einen sozialdarwinistischen Kontext gestellt:

Der ökonomische Mensch im allgemeinsten Sinne ist also derjenige, der in allen Lebensbeziehungen den Nützlichkeitswert voranstellt. Alles wird für ihn zu Mitteln der Lebenserhaltung, des naturhaften Kampfes ums Dasein und der angenehmen Lebensgestaltung.

Diesem Modell wird angesichts der Umwelt- und Klimaprobleme heute der *homo sustinens* entgegengestellt (Siebenhüner 2000), der sich den Gedanken der nachhaltigen Entwicklung verpflichtet bzw. darauf ver-

¹ An der empirischen *sapientia* des Menschen hatte z.B. Immanuel Kant seine Zweifel, so eine Fußnote in der Kritik der reinen Vernunft: „Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen“.

pflichtet werden soll. Das Menschenbild des *homo faber* (Plessner 1928), bekannt geworden vor allem durch den gleichnamigen Roman von Max Frisch, konzentriert sich auf die handwerklich-technischen Fähigkeiten des Menschen. Der *homo laborans*, mit dem *homo faber* und dem *zoon politikon* Element der *Vita Activa* (Arendt 1960), thematisiert die Arbeit als Medium zur Erhaltung des Lebens. Im *homo immunis* werden neuzeitliche Tendenzen der Immunisierung des Menschen gegenüber äußeren Einflüssen thematisiert (Christina Schües in diesem Band). Der *homo digitalis* ist eine im Zuge der Digitalisierung aufgekommene Sprachschöpfung. In der gleichnamigen Web-Serie wird die menschliche Entwicklung in der weiteren digitalen Entwicklung spielerisch exploriert. Hier besteht eine Verbindung zum *homo ludens* (Huizinga/Kegan 1949), in dem im Gegensatz zum rational planenden *homo faber* die spielerische Erschließung der Welt und die Kreativität der Überraschung im Mittelpunkt stehen. Im Spielen ergebe sich ein Handeln, das „zwecklos, aber doch sinnvoll“ sei (Guardini 1922, 58). Im vielfach thematisierten, begrifflich jedoch ungebräuchlichen Modell des *homo temporalis* interessieren die Zeitlichkeit des Menschen (Janich 1996), sein Werden und Vergehen über die Zeit, Geburt und Tod (Christina Schües, İlhan İlkilic und Thomas Söding in diesem Band) sowie seine Fähigkeiten der Vergegenwärtigung des Vergangenen (zum Verhältnis von Gegenwart und Ruhe Johannes Schelhas in diesem Band) und der Antizipation möglicher Zukünfte (z.B. Kamlah 1973). Das Menschenbild des *homo creator* (Nicolaus Cusanus, Poser 2016) übersteigt den *homo faber* durch die Betonung der kreativen Möglichkeiten von Menschen. Nicolaus Cusanus verweist dazu explizit auf die Gottes Ebenbildlichkeit der Menschen (Genesis 1,27), wodurch ihnen Schöpfer-tum bzw. Mitschöpfer-tum aufgegeben sei (Ulrich Lücke in diesem Band). Rhetorisch wird der *homo creator* nochmals überboten durch den *homo deus* (Harari 2018; vgl. David Fine und Johannes von Lüpke in diesem Band).

Hinter den verschiedenen Menschenbildern stehen unterschiedliche Zwecke und Intentionen sowie Erkenntnis- und Gestaltungsperspektiven. Der *homo amans* fokussiert auf die Beschreibung und Analyse anderer Eigenschaften von Menschen, als sie im Modell des *homo hominis lupus* adressiert werden. Der *homo autonomus* setzt normativ auf Emanzipation und Aufklärung, vom *homo sustinens* wird die Orientierung an den Idealen nachhaltiger Entwicklung erwartet. Im Bild des Menschen als ‚nicht festgestelltes Tier‘ (Plessner 1928) soll die

Unterscheidung von Mensch und Tier geschärft werden, während der *homo immunis* Tendenzen der Abschottung des Menschen von seiner Umwelt thematisiert. Alle diese Modelle entwerfen bestimmte Perspektiven auf ‚den‘ Menschen, das Menschsein oder die Menschheit, teils appellieren sie an bestimmte menschliche Eigenschaften oder wollen diese stärken. Ein Gesamtmodell des Menschen können (und wollen) sie nicht präsentieren.

Obwohl die Frage, welches Modell ‚wahr‘ ist oder der Wahrheit am nächsten kommt, erkenntnistheoretisch wie gesagt sinnlos ist, dürften manche der Verfechter eines spezifischen Menschenmodells ihr eigenes Modell als ‚wahre‘ Beschreibung des Menschen verstehen oder verstanden haben. Auch wurden und – wahrscheinlich – werden Menschenbilder zur Machtausübung eingesetzt, ob nun mittels Deutungshoheit oder kruder Gewaltausübung. Letzteres ist vor allem aus den Diktaturen des 20. Jahrhunderts bekannt, so z.B. aus Stalins brutal durchgesetztem Bild des ‚neuen sowjetischen Menschen‘ oder aus dem rassistischen Menschenbild einer arischen ‚Herrenrasse‘ im Dritten Reich mit der Folge von Millionen Ermordeten, die nicht diesem Bild entsprachen. Die Reduktion des Menschen auf ein partikuläres Menschenbild unterliegt dem Risiko totalitärer Durchsetzung. Aber auch ohne diese existenzielle Dramatik ist Aufmerksamkeit geboten. Das Recht der Menschen auf Selbstdeutung (Alexander Filipović in diesem Band) darf auch durch subtilere Maßnahmen nicht eingegrenzt werden.

Menschenbilder werden von Menschen gemacht, der Blick in den Spiegel ist immer *unser* Blick. Wenn dieser Blick zu kulturell verfestigten Schemata führt, gewinnen diese faktische und normative Kraft, auch ohne gleich von Missbrauch und totalitärer Durchsetzung zu sprechen: Menschen *erzeugen* Menschenbilder und *orientieren sich an* Menschenbildern. Über diesen Mechanismus können Menschenbilder einen *selbsterfüllenden* Charakter erwerben: Wenn wir uns kollektiv als determinierte Zellhaufen verstehen, dann sind wir auch solche, weil keine andere Perspektive auf uns noch vertreten wird. Wenn wir kollektiv Menschen als Sklaven des Gehirns verstehen, dann machen wir uns zu solchen. Wenn Menschen sich kollektiv als digitale Maschinen begreifen, dann werden sie solche. Es ist diese selbsterfüllende Kraft von Menschenbildern, die die Tragweite der Überlegungen in diesem Band zeigt: es geht hier nicht um einen Philosophenstreit im Feuilleton.

Diese Überlegung betont ebenfalls die Notwendigkeit und den Wert der Vielfalt der Menschenbilder. Dieser ist nicht nur erkenntnistheo-

retisch und anthropologisch ein pluraler Reichtum, sondern auch in ethischer Hinsicht. Aufgaben der Philosophie sind, diese Vielfalt als Erkenntnisquelle zu nutzen, die anthropologischen Voraussetzungen und ethischen Implikationen spezifischer Menschenbilder zu analysieren und ihre Wechselwirkungen, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede herauszuarbeiten, aber auch partikuläre Menschenbilder in ihren Prämissen und Implikationen zu prüfen und damit immer auch zu kritisieren. Diese Erkenntnisse können in einer demokratischen Gesellschaft Ausgangspunkt von oder Bereicherung für Verständigungs- und Gestaltungsprozesse sein, z. B. um bestimmte Modelle oder einige ihrer Implikationen als gesellschaftliche Leitbilder zu verankern oder zur Beantwortung dringender Fragen zu nutzen. Beispiele sind die enge Verbindung des deutschen Grundgesetzes mit anthropologischen Bestimmungen von Immanuel Kant, die Reflexion des islamischen Menschenbildes zur Urteilsbildung zum Hirntodkriterium (Ilhan Ilkilic in diesem Band), die menschenbildliche Betonung der Freiheit des Menschen angesichts der zunehmenden Macht der Algorithmen auf Basis des jüdischen Verständnisses vom Menschen (David Fine in diesem Band) und die Rückbesinnung auf den Seelenbegriff in der christlichen Tradition angesichts naturalistischer Menschenbilder (Johanna Haberer in diesem Band).

Das Spektrum der kurz benannten Menschenbilder bezeichnet in der Summe den Menschen als ein reichhaltiges Wesen, kaum in seiner Vielfalt auszuschöpfen, obwohl es nur eine kleine Auswahl darstellt und auf den europäischen Kulturkreis beschränkt ist.² Die Rede vom *homo absconditus* scheint in der Tat den Punkt zu treffen: wenn in der Vergangenheit so viele Charakterisierungen des Menschen in den Dialog eingebracht wurden, ist anzunehmen, dass in der Zukunft weitere hinzukommen werden.

² Auf Wikipedia findet sich eine eigene Seite mit weit über 100 Epitheta zum Wort *homo* (https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Homo-Epitheta, 1. 1. 2021) aus Wissenschaft, Kunst und Philosophie von der Humanpaläontologie bis zur Moderne. Vgl. auch die Sammlung von Matthias Herrgen unter <https://herrgen.weebly.com/menschenbilder.html>.