

PZB **Protokolle zur Bibel**

**Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz**

Peer reviewed

Vol. 30/1

2021

K. KREMSER: Helel ben Schachar – Lucifer (Jes 14,12). Von der Entmythologisierung zur Apokalyptisierung?	1
M. HASITSCHKA: Die Jesaja-Zitate im Johannesevangelium	23
O. DANGL: Der Gottesknecht als anthropologische Figur in der Bildungswissenschaft	34
A. SIQUANS: Wer macht den Hebammen “Häuser”? Die Verwendung und Auslegung von Ex 1,21 nach dem hebräischen und dem Septuaginta-Text bei Hieronymus	57

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
[Namensnennung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) - [Nicht-kommerziell](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) – [Keine Bearbeitung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) 4.0
International Lizenz.

DER GOTTESKNECHT ALS ANTHROPOLOGISCHE FIGUR IN DER BILDUNGSWISSENSCHAFT

The Servant of God as an Anthropological Figure in Theory of Education

Oskar Dangl, KPH Wien-Krems, Mayerweckstraße 1, 1210 Wien,
oskar.dangl@kphvie.ac.at

Abstract: Die Bezeichnung „Gottesknecht“ begegnet überraschenderweise auch in der Bildungswissenschaft, und zwar als anthropologische Metapher für das mittelalterliche Menschenbild. Mit diesem Begriff verbindet sich nicht nur ein negatives Menschenbild, sondern auch ein ebensolches Gottesbild: Der Mensch unterwirft sich Gott als seinem Herrn. Damit verliert der Mensch auch seine Würde, insofern er auf eigenständigen Vernunftgebrauch verzichtet (*sacrificium intellectus*). Erst die Aufklärung habe darauf mit einer konsequenten Detheologisierung reagiert. Nur so könne der Mensch seine Würde verteidigen, gestützt auf die eigene Vernunft. – Wie kann die alttestamentliche Bibelwissenschaft darauf reagieren? Ist Detheologisierung notwendig zur Verteidigung der Menschenwürde? Oder gibt es auch eine theologisch begründete Menschenwürde? Klassische biblische Zeugnisse (Gen 1,26; Ps 8) bieten ein nahezu postmodern anmutendes theologisches Konzept der Menschenwürde. Sie besteht darin, dass Gott den Menschen zu seinem Stellvertreter auf Erden einsetzt. Die deuteronomische Rechtsordnung kann so verstanden werden: Das Gottesrecht sichert in Gestalt der Menschenrechte die Würde aller Menschen. Die Anerkennung der Menschenrechte zeichnet eine „gebildete Gesellschaft“ aus. Laut Weisheitstradition (Spr; Sir) setzt die Anwendung der Tora übrigens die menschliche Vernunft voraus. Von der Notwendigkeit einer Detheologisierung zur Wahrung der Menschenwürde kann also keine Rede sein, im Gegenteil: Das Gottesrecht (Tora) sichert die allgemeine Menschenwürde. Die Würde des biblischen Gottesknechts (DtJes) besteht schließlich in seinem Auftrag, die Tora zu universalisieren.

Abstract: Surprisingly, the term “servant of God” is also used in educational science, namely as an anthropological metaphor for the medieval image of man. This term is not only associated with a negative image of man, but also with a similar image of God: man submits to God as his master. With this, man also loses his dignity, insofar as he renounces the independent use of reason (*sacrificium intellectus*). Only the Enlightenment reacted to this with a consistent detheologisation. Only in this way man is said to defend his dignity, based on his own reason. – How can Old Testament biblical scholarship react to this? Is detheologisation necessary for the defense of human dignity? Or is there also a theologically based human dignity? Classical biblical testimonies (Gen 1:26; Ps 8) offer an almost postmodern theological concept of human dignity. It consists in God appointing man as his representative on earth. The Deuteronomic legal order can be understood in this way: God's law secures the dignity of all human beings in the form of human rights. The recognition of human rights characterises an

“educated society”. According to the wisdom tradition (Prov; Sir), the application of the Torah presupposes human reason. So there is no question of the necessity of detheologisation to preserve human dignity, on the contrary: God’s law (Torah) secures universal human dignity. The dignity of the biblical servant of God (DtJes) ultimately consists in his mission to universalise the Torah.

Keywords: Servant of God; theory of education; philosophy of Renaissance.

1. Problemexposition, Methode, Fragen

Es handelt sich um einen interdisziplinären Beitrag aus den Bereichen Bildungswissenschaft und Alttestamentliche Bibelwissenschaft. Angestoßen wurde die Idee durch einen Artikel von Jörg Ruhloff (1940–2018),¹ einem der prominentesten Repräsentanten der skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik.² J. Ruhloff verfolgt weder in dem eben genannten Beitrag, der den Anstoß gab, noch in einem anderen Werk ein bibelwissenschaftliches Interesse. Es geht ihm nicht um Jesaja-Auslegung und die dortige Figur des Gottesknechts.³ Das spielt überhaupt keine Rolle. Vielmehr fungiert der „Gottesknecht“ im Kontext der historiologischen Untersuchungen⁴ von J. Ruhloff als eine anthropologische Figur, vielleicht auch als „Typ“ bezeichnbar.⁵ Im genannten Beitrag zeichnet

¹ Jörg Ruhloff, Vom Gottesknecht zum Selbstliebhaber. Ausblicke auf Individualität, Subjektivität, Autonomie in Interpretationen des Menschen zwischen Renaissance und Aufklärung, Bildung und Erziehung 46 (1993) 167–182.

² Als Hinführung zu diesem Zweig der theoretischen Pädagogik sind folgende Beiträge zu empfehlen: Peter Vogel, Von der dogmatischen zur skeptischen Pädagogik, in: Dieter Jürgen Löwisch/Jörg Ruhloff/Peter Vogel (Hg.), Pädagogische Skepsis. Wolfgang Fischer zum einundsechzigsten Geburtstag, St. Augustin 1988, 35–47; Ines M. Breinbauer, Transzendental-kritisch orientierte Pädagogik, in: Jörg Petersen/Gerd-Bodo Reinert (Hg.), Pädagogische Konzeptionen. Eine Orientierungshilfe für Studium und Beruf, Donauwörth 1992, 222–236; Ines M. Breinbauer, Pädagogik als Widerstand gegen Homogenisierung des Vielgestaltigen, in: Gertrude Brinek/Alfred Schirlbauer (Hg.), Pädagogik im Pluralismus, Wien 1993, 37–52; Alfred Schirlbauer, Von der normativen zur skeptischen Pädagogik. Ein Bericht, in: Gertrude Brinek/Alfred Schirlbauer (Hg.), Pädagogik im Pluralismus, Wien 1993, 53–67; Jörg Ruhloff, Von der prinzipienwissenschaftlichen Pädagogik zur pädagogischen Skepsis, in: Norbert Meder (Hg.), Zwischen Gleichgültigkeit und Gewissheit. Herkunft und Wege pädagogischer Skepsis. Beiträge zum Werk Wolfgang Fischers, Würzburg 2003, 19–32; Oskar Dangel, Zum Selbstverständnis skeptischer Pädagogik – eine Rekonstruktion, in: Martin Heinrich (Hg.), Minima Didactica. Unsicherheit, Skepsis und Widersprüchlichkeit als Herausforderungen für die Didaktik, Münster 2008, 7–44.

³ Vgl. Hans-Jürgen Hermisson, Gottesknecht, WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19964/> (3.6.2020).

⁴ Jörg Ruhloff, Über den gedanken-geschichtlichen Raum. Zur Idee einer Historiologie, Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 69 (1993) 269–278.

⁵ Vgl. Gernot Böhme, Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M. 32002.

J. Ruhloff die pädagogisch problematische Entwicklung des Menschenbildes vom Mittelalter über die Renaissance bis in die Neuzeit/Moderne nach. Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist eben das Menschenbild des „Gottesknechts“.

Aber nicht nur dieses so benannte Menschenbild wird kritisch betrachtet, sondern auch die gesamte Folgeentwicklung, mit ihren bis in die Gegenwart hineinreichenden Folgen, den als „Antityp“ benennbaren „Selbstliebhaber“ eingeschlossen.⁶ Der Grund der historiologischen Rekonstruktionen ist nämlich die kritisch-voraussetzungsanalytische Auseinandersetzung mit Bildungstheorien der Gegenwart, die häufig gar in „Bildungsgerede“ ausarten.⁷ Der Bildungstheorie der Gegenwart sei nämlich kritisch nicht ohne eine historisch-kritische Betrachtung der pädagogischen Denkwege der Frühneuzeit beizukommen.⁸ Das aktuell dominante Selbstverständnis von Menschlichkeit laute: Den Menschen geht es neuzeitlich und modern um sich selbst. In den Intentionen der Selbstsuche, der Selbstverwirklichung und der Instrumentalisierung der Welt könnte aber eine Verkehrung des Menschlichen liegen. Die anthropozentrische Bildungslehre wäre dann als primäre Fundamentalideologie des Menschen zu bezeichnen. Die geschichtlichen Protagonisten dieser Ideologie seien die Renaissance und ihr Humanismus.⁹

Gegenüber der Moderne gelte es, die Differenz von moderner und postmoderner Perspektive zu eröffnen. Dafür sei es nötig, Umbruchphasen der Vernunftgeschichte in Erinnerung zu rufen und auf ihre pädagogischen Implikationen zu befragen. Als solche Umbruchphasen gelten die europäische Renaissance (14.–16. Jh.) und die alt-griechische Sophistik des 5. Jh. v. Chr.¹⁰

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf die europäische Renaissance, weil hier die neuzeitliche und moderne pädagogische Fundamentalideologie ausgeprägt wird. Renaissance und Humanismus fielen in der gegenwärtigen Diskussion um Bildung kaum ins Gewicht. Bezug genommen wird höchstens auf die Aufklärung und die Moderne. Die geschichtliche Fixierung auf die Moderne sei

⁶ Vgl. Ruhloff, Gottesknecht (Anm. 1) 177–179: Die Bezeichnung „Selbstliebhaber“ erinnert an J.-J. Rousseau.

⁷ Jörg Ruhloff, Bildung und Bildungsgerede, Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 82 (2006) 287–299.

⁸ Jörg Ruhloff, Renaissance, Humanismus, Bildungstheorie der Gegenwart. Einführende Bemerkungen zum Problem und zur Intention der Studien, in: ders. (Hg.), Renaissance-Humanismus. Zugänge zur Bildungstheorie der frühen Neuzeit, Essen 1989, 9–41.

⁹ Vgl. Ruhloff, Renaissance (Anm. 8) 11–12.

¹⁰ Jörg Ruhloff, Traditionen der Postmoderne in Antike und Renaissance. Zur Theorie und Geschichte des problematischen Vernunftgebrauchs in der Pädagogik, in: Wolfgang Fischer/Jörg Ruhloff, Skepsis und Widerstreit. Neue Beiträge zur skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik, St. Augustin 1993, 97–119.

aber unangemessen. Der systematische Gewinn der Erinnerung an die Problemstellung des Renaissance-Humanismus könnte darin liegen, die pädagogische Problemfixierung, die sich in der Aufklärung seit dem 17. Jh. vollzogen habe, in ihrer Fragwürdigkeit aufzuzeigen und neue Denkwege freizugeben.¹¹

Nach der kurzen Darstellung des Themas des vorliegenden Beitrags gilt es auch noch die Methode und die Fragestellungen knapp zu skizzieren. Wenn schon die skeptisch-transzendental-kritische Pädagogik den wissenschaftlichen Rahmen abgibt, soll das auch für die Methode gelten. Demnach ist in drei Schritten vorzugehen:¹²

1. Hermeneutische Rekonstruktion: Die Inhalte, Thesen und Begründungen sind sachgerecht und unparteiisch darzustellen.
2. Transzendental-kritische Analyse: Die geltungstragenden Voraussetzungen der Behauptungen sind analytisch herauszupräparieren.
3. Skeptische Problematisierung: Die geltungstragenden Voraussetzungen sind in Hinblick auf ihre Tragfähigkeit kritisch zu untersuchen und zu problematisieren.

Diesen drei Schritten entsprechen folgende Fragen:

1. Welche Funktion erfüllen die anthropologischen Metaphern vom „Gottesknecht“ und „Selbstliebhaber“ im Kontext der historiologischen Rekonstruktion bei J. Ruhloff?
2. Welche (theologisch) relevanten Voraussetzungen sind darin eingeschlossen?
3. Wie steht es um die (theologische und pädagogische) Tragfähigkeit dieser geltungstragenden Voraussetzungen?

Auf diesen transzendental-kritisch-skeptischen Durchgang durch die Historiologie J. Ruhloffs folgt noch eine bibelwissenschaftliche Skizze. Sie soll vor allem bibelwissenschaftliche Herausforderungen aufgreifen, die durch die Analysen

¹¹ Jörg Ruhloff, Allgemeinbildung und berufliche Bildung – eine überholte Unterscheidung? Zur neuzeitlichen Geschichte und Systematik des Problems, in: ders. (Hg.), Renaissance-Humanismus. Historische und systematische pädagogische Studien zur Bildungstheorie der frühen Neuzeit, Wuppertal 1986, 359–381: 363.

¹² Diese Vorgangsweise wird am besten gleich an einem Beispiel erhellt, der kritischen Auseinandersetzung mit dem fächerverbindenden Unterricht: vgl. Wolfgang Fischer, Über Sinn oder Unsinn fächerverbindenden Unterrichts und fächerübergreifender Themen. Teil 1, in: Wolfgang Fischer/Jörg Ruhloff, Skepsis und Widerstreit. Neue Beiträge zur skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik, St. Augustin 1993, 121–141; Jörg Ruhloff, Über Sinn oder Unsinn fächerverbindenden Unterrichts und fächerübergreifender Themen. Teil 2, in: Wolfgang Fischer/Jörg Ruhloff, Skepsis und Widerstreit. Neue Beiträge zur skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik, St. Augustin 1993, 143–159. Einschlägig ist auch: Ruhloff, Von der prinzipienwissenschaftlichen Pädagogik (Anm. 2) 27–28.

aufgeworfen worden sind. Eine exegetisch-methodisch anspruchsvolle Bearbeitung derselben bleibt ein Desiderat. Es handelt sich eher um eine Skizzierung eines umfangreichen Forschungsprogramms.

2. Präsentation und Analyse der Rede vom „Gottesknecht“ im Kontext der pädagogischen Historiologie J. Ruhloffs

2.1 Hermeneutische Rekonstruktion

Der Begriff „Gottesknecht“ fasst das mittelalterliche Menschenbild zusammen, auf das die Renaissance mit ihrem Humanismus reagiere. Diesem Menschenbild entspricht ein Gottesbild, das Gott als den uneingeschränkten, absoluten „Herrn“ des Menschen betrachtet und damit in eine theologisch begründete Herr-Knecht-Dialektik zwingt.

Tradition und Autorität, Hören und Gehorchen seien die dominierenden Kennzeichen des „Gottesknechts“ und der ihm entsprechenden Erziehungs- und Bildungsvorstellungen. Das Christentum habe auf diese Weise die Bereitschaft zum *sacrificium intellectus* gefordert. Von menschlicher Autonomie als Maßgabe des pädagogischen Denkens könne unter solchen Voraussetzungen schwerlich die Rede sein.¹³ „Der menschliche Vernunftgebrauch büßt seine Anerkennung als ausschlaggebende lebensgestaltende Instanz ein“.¹⁴

Schuld daran sei vornehmlich Augustinus mit seiner Gnadenlehre.¹⁵ Er habe damit die gänzlich unmaßgebliche Rolle des Menschen fixiert. Seine Gnadenlehre liefere den Menschen als ohnmächtigen Knecht einem Willkürgott aus. Dieser dunkle theologisch-anthropologische Hintergrund verdeutliche das revolutionäre Ausmaß der neuzeitlichen Interpretation des Menschen, das sich seit dem 12. Jh. anbahne und mit klarem Selbstbewusstsein im Renaissancehumanismus des 15. Jh. formuliert werde. Der ehemals erbarmenswerte, in das Jammertal der Welt versetzte Mensch erhebe sich jetzt zur Würde des Mitschöpfers.

Der Renaissance-Humanismus wird als Gegenströmung zur christlich-augustinischen Anthropologie verstanden.¹⁶ Das zentrale Moment des neuen, revolutionären Menschenbildes bestehe eben darin, dass der Mensch sich zur Würde des Mitschöpfers erhebe. Die Würde des Menschen kann offenbar nur in der Befreiung aus der Unterwerfung unter die Gnade Gottes gewahrt bzw. wiederherge-

¹³ Vgl. Ruhloff, Gottesknecht (Anm. 1) 167–168.

¹⁴ Jörg Ruhloff, Bildung und Vernunft, in: Gerhard Mertens u. a. (Hg.), Handbuch der Erziehungswissenschaft. Band I, Paderborn 2008, 242–264: 248.

¹⁵ Vgl. Ruhloff, Gottesknecht (Anm. 1) 167–169.

¹⁶ Vgl. Ruhloff, Gottesknecht (Anm. 1) 168–173.

stellt werden. Als historische Zeugen für diese Entwicklung werden unter anderem Erasmus von Rotterdam, Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola genannt. Letzterem wird besondere Bedeutung zugeschrieben.

Giovanni Pico della Mirandola habe das neue Selbstverständnis des Menschen entwickelt.¹⁷ Er habe die Menschenwürde neu entdeckt und auf den bildungstheoretischen Begriff gebracht. Damit seien die Bildungsfähigkeit und der Mensch als Schöpfer seiner selbst ins Zentrum der neuzeitlichen Aufmerksamkeit gerückt. Der entscheidende Neuerungsprozess liege darin, dass Bildsamkeit zum Wesenskern des Menschen aufgerückt sei.¹⁸ Die der Würde angemessene Selbstinterpretation des Menschen besteht in der Selbstbildung zum Weltbetrachter und Weltgestalter. Die neuzeitliche Anthropologie wird gerade darin bildungstheoretisch relevant, indem Würde mit Bildung verknüpft wird: Die Würde des Menschen besteht darin, dass jeder sich nach freier Wahl und eigenem Ermessen bilden kann.¹⁹ Die Gestaltungsfreiheit des Menschen werde aber bei Pico della Mirandola noch im Rahmen einer objektiven Ordnung erfahren. Weil die Gestaltungsfreiheit des Menschen in eine solche Ordnung eingelagert sei, komme es auch nicht zu einer totalen Unvermessenhaftigkeit oder Willkür des Ermessenkönnens.²⁰ Trotz der Einbindung in die Schöpfungsordnung sei aber mit der Hervorhebung der Kraft zur Selbstvervollkommenung an Stelle einer geschenkten abbildlichen Vollkommenheit gleichwohl eine über die religiöse Bildung hinausreichende, bis in die Selbstverwirklichungsattitüde der Gegenwart wirksame Dynamik entfesselt worden.²¹

Die Renaissance könne mithin insgesamt als eine Bildungsbewegung verstanden werden.²² Eine Bildungsbewegung sei der Renaissance-Humanismus vor allem darin, dass seine Repräsentanten von der Frage umgetrieben worden seien, was vollkommene Menschlichkeit respektive menschliche Vollkommenheit ausmache und wie sie erreicht werden könne. Systematisch ausschlaggebend sei, dass die Frage nach dem Maß neu aufgeworfen worden sei, dem die Menschen nachzukommen und zu genügen hätten.²³ In der Renaissance gehe es mithin um

¹⁷ Vgl. Ruhloff, Allgemeinbildung (Anm. 11) 363–366.

¹⁸ Vgl. Ruhloff, Gottesknecht (Anm. 1) 169–170.

¹⁹ Vgl. Ruhloff, Allgemeinbildung (Anm. 11) 363–366.

²⁰ Vgl. Ruhloff, Renaissance (Anm. 8) 27–29.

²¹ Vgl. Ruhloff, Gottesknecht (Anm. 1) 169–170.

²² Vgl. Ruhloff, Renaissance (Anm. 8) 24–25.

²³ Vgl. Ruhloff, Renaissance (Anm. 8) 27–29.

einen neuen Begriff von Menschlichkeit im Sinne einer rational nachvollziehbaren Interpretation des Menschen und der Welt.²⁴ Der europäische Humanismus habe sich stets gegen eine Tendenz gestellt, Menschlichkeit in der Erfüllung von Funktionen aufgehen zu lassen, gleichwohl aber eine aktivistische Selbstinterpretation von Menschlichkeit hervorgebracht, die im ausgehenden 20. Jh. dem Stadium ihrer Erschöpfung zulaufen könnte.

Für die Gegenwart relevant bleibt vor allem, dass der Renaissance-Humanismus innerhalb seiner Bildungsbewegung die zentrale Stellung der Individualität und Subjektivität im Bildungsgedanken entwickelte.²⁵ Das Vordrängen der Individualität sei eines der bildungstheoretisch hervorspringenden Phänomene der Renaissance. Das bzw. der Einzelne werde in seiner Eigengestalt derart betont, dass darüber der Zusammenhang des Ganzen zurücktrete und zuweilen sogar im Undeutlichen verschwimme.²⁶

Mit der Betonung der Rolle der Vernunft für die Menschlichkeit des Menschen stellt sich auch die Frage nach ihrer Funktion und Reichweite. Aufgrund des Rückgriffs auf die Traditionen der Antike finden sich in der Renaissance auch Spuren des problematischen Vernunftgebrauchs, der in der Antike bereits breit eingeführt worden ist.²⁷ Mit der Wiederaufnahme des problematischen Vernunftgebrauchs in der Renaissance gehe gleichzeitig eine renaissancetypische Umdeutung einher.²⁸ Seit dem 14. Jh. breche die gotteszentrierte Logik auf breiter Front ein. Dieser Umbruch gehe einher mit einer schubartigen Entkrampfung des Sinnesgebrauchs und des Sinnengenusses. Diese Verbindung lasse sich so verstehen, dass eine das Unbedingte voraussetzende und zu seiner absoluten Erkenntnis entschlossene Vernunft ein Schwerefeld erzeuge, das zu schärfsten Sinnesrestriktionen und -reduktionen zwingt. Ein problematischer Vernunftgebrauch schließe hingegen die Sinne polyvalent auf.

Zu den Denkern der Renaissance, die sich aus der Befangenheit in den Systemen der Metaphysik gelöst hätten, gehöre vor allem Michel de Montaigne.²⁹ Einschränkend muss aber eingeräumt werden, dass Michel de Montaigne eine

²⁴ Vgl. Jörg Ruhloff, Einführung. Renaissance-Humanismus. Pädagogisches Gegenwartsproblem und historischer Begriff, in: ders. (Hg.), Renaissance-Humanismus. Historische und systematische pädagogische Studien zur Bildungstheorie der frühen Neuzeit, Wuppertal 1986, 9–23: 18–19.

²⁵ Vgl. Ruhloff, Allgemeinbildung (Anm. 11) 363–366.

²⁶ Vgl. Ruhloff, Renaissance (Anm. 8) 21–24.

²⁷ Vgl. Ruhloff, Traditionen (Anm. 10) 100–107.

²⁸ Vgl. Ruhloff, Traditionen (Anm. 10) 107–111.

²⁹ Vgl. Ruhloff, Renaissance (Anm. 8) 12–13.

Ausnahme bleibe.³⁰ Die Wiederanfänge einer detheologisierten und metaphysikbegrenzenden Welt- und Selbstinterpretation der Menschlichkeit in der Renaissance dürften aber trotz ihrer weitreichenden Fernwirkung nicht überschätzt werden.

Diese Probleme zeigen sich auch noch bei J.-J. Rousseau und der bei ihm grundgelegten Tendenz zum „Selbstliebhaber“: Nach Rousseau müsse die Erziehung in erster Linie der Erhaltung der ursprünglich guten Selbstliebe gelten. Autophilie, nicht Autonomie sei also der vorwaltende Zug in der damit erreichten Interpretation von Menschlichkeit. Die in der Renaissance behauptete Weltmittenposition des Menschen werde zurückgenommen. Die für eine Interpretation des Menschen als autonomes Wesen hemmende Rückbindung an Gott und Schöpfung bleibe aber erhalten. Der Prozess der Detheologisation scheine bis in die Aufklärung hinein nicht allzuweit voranzukommen. Gleichwohl habe sich das Gewicht von einer primär religiösen auf eine primär an Vernunft appellierende Selbst- und Weltdeutung verlagert.³¹ Die frei urteilende Vernunft bleibt für J.-J. Rousseau das menschlich Spezifische. Das Meisterwerk der Erziehung ist daher die Bildung eines vernünftigen Menschen.³²

Hemmend für die Entwicklung der Pädagogik nach den Impulsen der Renaissance habe sich vor allem der reformatorische und gegenreformatorische Rückschlag erwiesen:³³ Der dienende Mitarbeiter Gottes („Gottesknecht“) wird wieder installiert statt des selbstbewussten Mitschöpfers der Renaissance. Damit wird auch der Absolutismus des mittelalterlichen Gottesgedankens wieder aufgerichtet. Eine Aufwertung erfährt hingegen die Singularität und Individualität. Mit dem Zerschneiden der religiösen Legitimation der sozialen Ordnung entsteht Raum für das Auftreten der selbstbewussten und Identität suchenden Individualität. Damit wird auch auf diese Weise der ebenso problematischen Figur des „Selbstliebhabers“ auf Kosten des Großen und Ganzen der Weg gebahnt.

2.2 Transzendental-kritische Analyse

Der zweite Methodenschritt nach der hermeneutischen Rekonstruktion nennt sich „transzendental-kritisch“. Dieser Begriff ist mehrdeutig. In der klassischen, prinzipienwissenschaftlichen Pädagogik dient diese Methodik dazu, möglichst

³⁰ Vgl. Jörg Ruhloff, Über das zurückhaltende pädagogische Interesse an Skepsis – exemplarisch, in: Dieter-Jürgen Löwisch/Jörg Ruhloff/Peter Vogel (Hg.), Pädagogische Skepsis. Wolfgang Fischer zum einundsechzigsten Geburtstag, St. Augustin 1988, 159–166: 159.

³¹ Vgl. Ruhloff, Gottesknecht (Anm. 1) 177–179.

³² Vgl. Ruhloff, Bildung (Anm. 14) 250–251.

³³ Vgl. Ruhloff, Gottesknecht (Anm. 1) 173–174.

unerschütterliche Begründungen für die eigenen Thesen und Behauptungen aufzufinden.³⁴ Optimal wäre eine so genannte „Letztbegründung“, die keiner weiteren Begründung mehr bedarf und damit den Begründungsprozess abschließt. Im Gegensatz dazu intendiert die skeptische Pädagogik nicht mehr, zeitlos-letztinstanzliche Gründe in transzendentaler Argumentation zu erreichen. Der methodische Begriff „transzendental-kritisch“ gewinnt damit eine neue Bedeutung und Funktion: Es geht methodisch darum, die unvermeidlichen metaphysischen Voraussetzungen und Bedingungen von Geltungs- und Wahrheitsansprüchen ans Licht zu bringen, damit sie in einem weiteren methodischen Schritt „skeptisch“ problematisiert werden können.³⁵ Transzendental-kritik versteht sich nicht länger als Metaphysik, sondern als Methode der Aufklärung über metaphysisch wirkende Voraussetzungen und Bedingungen von Wahrheits- und Geltungsansprüchen.³⁶

Im Folgenden kann es nicht um eine umfassende Analyse aller Voraussetzungen und Bedingungen gehen, die den Geltungsanspruch der Historiologie von Jörg Ruhloff tragen. Hinzuweisen ist auf zentrale Behauptungen im Sinne von Wahrheits- und Geltungsansprüchen, sowie deren wesentliche Implikationen und Präsuppositionen,³⁷ die dann wiederum teilweise skeptisch problematisiert werden können. Denn mit der skeptisch-transzendental-kritischen Analytik

³⁴ Vgl. Marian Heitger (Hg.), *Pädagogik*, Darmstadt o. J. [1972]; Marian Heitger, *Beiträge zu einer Pädagogik des Dialogs. Eine Einführung. Mit einem Beitrag von Ines M. Breinbauer*, Wien 1983; Alfred Petzelt, *Grundlegung der Erziehung*, Freiburg i. B. ²1961; Alfred Petzelt, *Wissen und Haltung. Eine Untersuchung zum Begriff der Bildung*, Freiburg i. B. ²1963; Alfred Petzelt, *Grundzüge systematischer Pädagogik*, Freiburg i. B. ³1964.

³⁵ Vgl. Breinbauer, *Pädagogik* (Anm. 2) 225–228; Breinbauer, *Widerstand* (Anm. 2) 40–41; Ruhloff, *Skepsis* (Anm. 2) 25–26; Schirlbauer, *Bericht* (Anm. 2) 59–64; Vogel, *Pädagogik* (Anm. 2) 43–44.

³⁶ Vgl. einige Passagen aus den Werken des „Vaters“ der skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik: Wolfgang Fischer, *Transzendental-kritische Pädagogik*, in: ders., *Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979–1988*, St. Augustin 1989, 17–42; Wolfgang Fischer, *Die skeptische Methode kann pädagogisch nicht entbehrt werden*, in: ders., *Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979–1988*, St. Augustin 1989, 43–62; Wolfgang Fischer, *Über das Kritische in einer „transzendental-kritischen Pädagogik“*, in: ders., *Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979–1988*, St. Augustin 1989, 63–84; Wolfgang Fischer, *Vom Sinn und Unsinn des Sollens in der Pädagogik. Eine Problemskizze*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 68 (1993) 440–457; Wolfgang Fischer, *Pädagogik und Skepsis. Bemerkungen zum skeptisch-transzendental-kritischen Einsatz in der Pädagogik*, in: Michele Borelli/Jörg Ruhloff (Hg.), *Deutsche Gegenwartspädagogik. Band II*, Hohengehren 1996, 16–27.

³⁷ Zur Relevanz innerhalb der exegetischen Methodik vgl. Harald Schweizer, *Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese* (ATSAT 15), St. Ottilien 1981, 319–324; Harald Schweizer, *Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*, Stuttgart u. a. 1986, 111–113.

kommt man im Gegensatz zur Letztbegründungsambition niemals an ein Ende. Daraus resultieren jeweils weiterführende Fragen, die einer differenzierten Diskussion harren.

(1) Eine zentrale Behauptung lautet: Der Renaissance-Humanismus ist eine Reaktion auf das negative mittelalterliche Menschenbild, das im Begriff „Gottesknecht“ zusammengefasst wird.

Daran knüpfen folgende Fragen an:

- In welchem Verhältnis stehen Renaissance und Mittelalter?
- Worauf reagiert der Renaissance-Humanismus mit seinem Menschenbild genau?

(2) Die dominierenden Kennzeichen des „Gottesknechts“ lauten: Tradition und Autorität, Hören und Gehorchen. Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist das *sacrificium intellectus*. Der Vernunftgebrauch bleibt für den „Gottesknecht“ völlig unmaßgeblich.

Auch daran knüpfen sich einige Fragen:

- Welche Rolle spielt die Vernunft im Kontext von (mittelalterlicher) Religion und Theologie?
- Wie verhalten sich Vernunft und Glaube/Religion zueinander?

(3) Der Renaissance-Humanismus verteidigt demgegenüber die Würde des Menschen, die vor allem an seiner Vernunft hängt. Die Vernunft(-begabung) scheint die entscheidende Voraussetzung der Menschenwürde zu sein. Die Menschenwürde kann nur gegen Gott, Religion und Glaube gewonnen und verteidigt werden („Detheologisierung“).

Auch daran knüpfen grundlegende Fragen an:

- Gibt es auch eine religiös/theologisch begründete Würde des Menschen? Oder ist der Gottesbezug automatisch das Ende der Menschenwürde?
- Wie verhalten sich Religion/Glaube und Würde zueinander?
- Ist die menschliche Vernunft die (einzige) Garantin der Menschenwürde? Oder hängt die Menschenwürde auch noch von anderen Faktoren ab?

(4) Zum Wesenskern des Menschen wird seine Bildsamkeit. Seiner Würde entspricht die Selbstbildung im Sinne der Gestaltungsfreiheit.

Wesentliche Fragen dazu könnten lauten:

- Welche Rolle spielt Bildung im religiösen bzw. biblischen Kontext?
- Was wird hier unter Bildung verstanden? Welche Funktion erfüllt sie?

(5) Singularität und Individualität werden nicht nur im Renaissance-Humanismus aufgewertet, sondern auch in Reformation und Gegenreformation. Das geht offenbar zu Lasten der Bedeutsamkeit von Welt und Gesellschaft.

Fragen dazu könnten lauten:

- Welche Rolle spielen Welt und Gesellschaft im religiösen Kontext?
- Wie verhalten sich Religion/Glaube und Subjekt/Subjektivität?

Es wäre eine heillose Überforderung allen genannten und darüber hinaus den nicht genannten Fragen auch nur einigermaßen kohärent und seriös nachzugehen. Im nächsten Schritt soll daher eine Auswahl getroffen werden. Besonders zu achten sein wird auf das Menschenbild mit den wesentlichen Komponenten von Vernunft, Menschenwürde und Bildsamkeit. Dieses Menschenbild versteht sich ja als Gegenbild zum mittelalterlichen „Gottesknecht“, der im Zuge einer Detheologisierung überwunden werden soll. Hinter sich lassen soll der Mensch, wenn er in Würde leben will, Gehorsam, Autorität und Tradition. Zum Maßstab menschenwürdigen Lebens wird die Vernunft, die nicht in einem *sacrificium intellectus* dem Glauben geopfert werden soll und darf. Aber auch die historische Einbettung des Renaissance-Humanismus ist ein wichtiger Aspekt.

Die Relevanz der Anthropologie und Menschenbildproblematik für die Pädagogik sollte nicht unterschätzt werden. Sie bestimmt sogar die disziplinäre Identität der Pädagogik als Wissenschaft.³⁸ Die neukantianische Pädagogik, deren breitem Strom auch die skeptische Pädagogik angehört, wurzelt anthropologisch in der Idee des verantwortlichen, autonomen Subjekts.³⁹ Diese Anthropologie des Subjekts scheint auch in der skeptischen Pädagogik vorzuherrschen, insofern der Mensch einzig dem unverfangenen Denken zu entsprechen habe, in dem das Subjekt gründet.⁴⁰ In dieser Auslegung des Menschseins drückt sich aber nicht eine zeitlos-metaphysische Wesensaussage aus. Das ist nicht Sache des skeptischen Denkens.⁴¹

Ein Grundzug des neukantianischen Menschenbildes besteht zudem in der Verteidigung der Autonomie der Vernunft als letztem Bestimmungsgrund.⁴² Die Vernunft steht auch im Mittelpunkt der skeptischen Pädagogik, wenngleich in ihrer Begrenztheit.⁴³ Wegen ihrer Begrenztheit müsse sie sich davor hüten, die metaphysischen Fragen definitiv beantworten zu wollen.⁴⁴ So verbleibt die skeptische Pädagogik nicht nur wegen ihres Festhaltens an der Legitimations- und

³⁸ Vgl. Peter Vogel, Kausalität und Freiheit in der Pädagogik. Studien im Anschluss an die Freiheitsantinomie bei Kant (Paideia 9), Frankfurt 1990, 21–22.

³⁹ Vgl. Herwig Blankertz, Der Begriff der Pädagogik im Neukantianismus, Weinheim 1959, 60–64.

⁴⁰ Vgl. Wolfgang Fischer, Über Sokrates und die Anfänge des pädagogischen Denkens, in: Wolfgang Fischer/Dieter-Jürgen Löwisch (Hg.), Pädagogisches Denken von den Anfängen bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989, 1–25: 20.

⁴¹ Vgl. Fischer, Sokrates (Anm. 40) 1.

⁴² Vgl. Blankertz, Begriff (Anm. 39) 89.

⁴³ Vgl. Fischer, Transzendental-kritische Pädagogik (Anm. 36) 34–35.

⁴⁴ Vgl. Wolfgang Fischer, Immanuel Kant I, in: Wolfgang Fischer/Dieter-Jürgen Löwisch (Hg.), Pädagogisches Denken von den Anfängen bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989, 125–139: 132–136.

Geltungsproblematik, sondern auch wegen der zentralen Voraussetzung der Vernunft und dem Vorrang des Logosproblems im neukantianischen Denkstrom.⁴⁵

Während die postmoderne skeptisch-transzendental-kritische Pädagogik dem nachmetaphysischen Denken angehört, gilt das offenkundig für den Renaissance-Humanismus nicht, was philosophiegeschichtlich angesichts der Wegscheide mit Immanuel Kant auch nicht verwundert. Zentral für das Menschenbild des Renaissance-Humanismus scheint die Identifizierung von Menschenwürde mit Vernunft, Bildsamkeit und Gestaltungsfreiheit. Damit wird ein metaphysisches Menschenbild und Würdekonzept vertreten. Zu prüfen gilt es im Weiteren, ob die in der hermeneutischen Rekonstruktion dargestellten Sachverhalte so zutreffen oder ob es auch alternative Deutungen mit guter Begründung gibt.

2.3 Skeptische Problematisierung

Zunächst konzentriert sich die Prüfung des Geltungsanspruchs auf den Zusammenhang von Menschenwürde und Vernunft im Renaissance-Humanismus. Für die Vorgangsweise ist es wichtig, vorweg wenigstens kurz darauf hinzuweisen, dass mit „Skepsis“ hier nicht die positionelle Skepsis gemeint ist, die davon ausgeht, selbst die Wahrheit zu haben und alles andere an diesem unstrittigen Maßstab zu messen.⁴⁶ Um zu prüfen, ob die Menschenwürde im Kontext der Renaissance-Philosophie von der Vernunft bzw. dem selbstständigen Vernunftgebrauch abhängt, sind allererst hermeneutische Anstrengungen zur Renaissance-Philosophie und die historische Kontextuierung des Renaissance-Humanismus notwendig.

Die historische Verortung der Renaissance-Philosophie führt zu einem vielleicht überraschenden Ergebnis: Maßgebliche Werke des Humanismus sind als Antwort zu verstehen auf die Schrift „*De miseria humanae conditionis*“ (1194) des Kardinals Lothar von Segni,⁴⁷ des nachmaligen Papstes Innozenz III. (1198–1216).⁴⁸ Die Schrift „*De miseria humanae conditionis*“ stellt eines der Haupt-

⁴⁵ Zum Neukantianismus vgl. Jürgen Oelkers/Wolfgang K. Schulz/Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), *Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie* (Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft 4), Weinheim 1989.

⁴⁶ Zur Unterscheidung verschiedener Formen von Skepsis vgl. Wolfgang Fischer, *Über den Mangel an Skepsis in der Pädagogik*, in: Wolfgang Fischer/Jörg Ruhloff, *Skepsis und Widerstreit. Neue Beiträge zur skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik*, St. Augustin 1993, 11–28: 12–20.

⁴⁷ Lotario de Segni (Papst Innozenz III.), *Vom Elend des menschlichen Daseins*. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Carl-Friedrich Geyer, Hildesheim 1990.

⁴⁸ Vgl. Oliver Glaap, *Untersuchungen zu Giannozzo Manetti, De dignitate et excellentia hominis*. Ein Renaissance-Humanist und sein Menschenbild, Stuttgart 1994, 219–292; Franz Josef Wetz,

werke der mittelalterlichen „*Contemptus mundi*“-Literatur dar, das seine Wirkung bis ins 20. Jh. entfalten konnte.⁴⁹ Dieser Traktat nimmt die Diskurse über den Menschen, wie sie seit der Antike geführt wurden, auf und reformuliert sie im Horizont der jüdisch-christlichen Tradition.⁵⁰ Bemerkenswert erscheint die Abhängigkeit von Augustinus und seiner Anthropologie.⁵¹ Insofern erscheint der Text vornehmlich brauchbar als Zusammenfassung des typisch mittelalterlichen, pessimistischen Menschenbildes im Sinne des *homo miserabilis*.⁵² Entscheidend ist aber, dass dieses Werk auch einige ganz untypische Züge zeigt, die nicht zur mittelalterlichen *contemptus-mundi*-Literatur passen.⁵³ Das vorrangige Thema ist nämlich der menschliche Körper. Damit schärft sich auch der Blick für die Bedürfnisse des menschlichen Körpers im Sinne einer *cura corporalis*. Es entfaltet sich ein Bewusstsein für die natürlichen Bedingungen menschlicher Existenz. Das Interesse am menschlichen Körper, das in der *Dignitas*-Literatur der Renaissance zentral werden sollte, wurzelt paradoxer Weise im *Miseria*-Traktat Lothars.⁵⁴

Bemerkenswert ist auch die methodische Vorgangsweise des nachmaligen Papstes: Sie ist nicht spekulativ-metaphysisch, sondern phänomenologisch⁵⁵ oder gar deskriptiv,⁵⁶ rückt also in die Nähe empirischer Methodik.

Mit der bevorzugten Thematisierung des menschlichen Körpers wehrt sich Lothar gegen die klassische Reduktion des Menschen auf das Geistige als das menschlich Entscheidende. Anthropologische und theologische Metaphysik werden tunlichst vermieden. So ist auch das Titelschlagwort „*conditio*“ nicht metaphysisch gemeint (*natura, essentia*), sondern im deskriptiven Sinn zu verstehen.⁵⁷

Adel des Menschen. Patristik – Mittelalter – Renaissance, in: Clemens Sedmak (Hg.), Menschenwürde: Vom Selbstwert des Menschen, Darmstadt 2017, 131–142: 140.

⁴⁹ Vgl. Christoph Egger, *Dignitas und Miseria. Überlegungen zu Menschenbild und Selbstverständnis Papst Innozenz' III.*, in: MÖIG 105 (1997) 330–345: 331.

⁵⁰ Vgl. Carl-Friedrich Geyer, Einleitung: ‚La condition humaine‘. Anmerkungen zum Selbstverständnis des Menschen im Mittelalter und heute, in: Lotario de Segni (Papst Innozenz III.), *Vom Elend des menschlichen Daseins. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Carl-Friedrich Geyer*, Hildesheim 1990, 1–40: 9–10.

⁵¹ Vgl. Geyer, Einleitung (Anm. 50) 33.

⁵² Vgl. Annette Kehnel, P päpstliche Kurie und menschlicher Körper. Zur historischen Kontextualisierung der Schrift *De miseria humanae conditionis* des Lothar von Segni (1194), in: AKuG 87 (2005) 27–52: 32–36.

⁵³ Vgl. Kehnel, Kurie (Anm. 52) 37–39.

⁵⁴ Vgl. Kehnel, Kurie (Anm. 52) 43–52.

⁵⁵ Vgl. Kehnel, Kurie (Anm. 52) 42.

⁵⁶ Vgl. Geyer, Einleitung (Anm. 50) 19.

⁵⁷ Vgl. Robert E. Lewis (Ed.), Lotario dei Segni (Pope Innocent III), *De miseria condicionis humane*, Athens 1978, 21–22.

Im Prolog dieser Schrift Lothars wird eine weitere über die Würde des Menschen angekündigt.⁵⁸ Sie wurde offenbar nie verfasst. Die Autoren des Renaissance-Humanismus versuchen, genau diese Lücke zu schließen.⁵⁹ Auf zwei Beispiele, die in der pädagogischen Diskussion um den Renaissance-Humanismus, die sich auf Giovanni Pico della Mirandola konzentriert,⁶⁰ eher vernachlässigt werden, sollen hier kurz erörtert werden: Francesco Petrarca, *De remediis utriusque fortunae*⁶¹ und Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*.⁶²

Francesco Petrarca (1304–1374) gilt als „Vater des Renaissancehumanismus“,⁶³ der an der Schwelle zwischen Mittelalter und früher Neuzeit lebte.⁶⁴ Befangenheit im Diesseits spricht ihm zufolge nicht gegen die Würde des Menschen.⁶⁵ Er lässt die *ratio* für die Würde des Menschen plädieren.⁶⁶ Die *ratio* wird also nicht schlechthin mit der Menschenwürde identifiziert, fungiert aber als Instrument ihrer Erkenntnis und Verteidigung.

Im Zuge der rationalen Argumentation gewinnt das Denken in Widersprüchen eine wichtige Bedeutung.⁶⁷ Der Widerstreit eröffnet den Raum für den Einzelnen, seine eigene Urteilskraft ins Spiel zu bringen.⁶⁸ Die Vernunft ist also

⁵⁸ Vgl. Kehnel, Kurie (Anm. 52) 37–39.

⁵⁹ Vgl. Egger, Dignitas (Anm. 49) 333–334.

⁶⁰ Giovanni Pico della Mirandola, Oratio de hominis dignitate – Rede über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps herausgegeben und übersetzt von Gerd von der Gönna (Reclams Universal-Bibliothek 9658), Stuttgart 2012.

⁶¹ Francesco Petrarca, Heilmittel gegen Glück und Unglück. De remediis utriusque fortunae. Lateinisch-deutsche Ausgabe in Auswahl übersetzt und kommentiert von Rudolf Schottlaender. Hrsg. v. Eckhard Keßler, München 1988.

⁶² Giannozzo Manetti, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis. Übersetzt von Hartmut Leppin. Herausgegeben und eingeleitet von August Buck (PhB 426), Hamburg 1990.

⁶³ August Buck, Einleitung. Der Begriff der Menschenwürde im Denken der Renaissance unter besonderer Berücksichtigung von Giannozzo Manetti; in: Giannozzo Manetti, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis. Übersetzt von Hartmut Leppin. Herausgegeben und eingeleitet von August Buck (PhB 426), Hamburg 1990, VII–XXXIV: IX–X.

⁶⁴ Vgl. Gerhart Hoffmeister, Petrarca, Stuttgart 1997, 100.

⁶⁵ Vgl. Glaap, Untersuchungen (Anm. 48) 70–71.

⁶⁶ Vgl. Eckhard Keßler, Menschenwürde in der Renaissance, in: Anne Siegetsleitner/Nikolaus Knoepffler (Hg.), Menschenwürde im interkulturellen Dialog, Freiburg i. B. 2005, 41–66: 49.

⁶⁷ Vgl. Gerhard Regn, Aufbruch zur Neuzeit: Francesco Petrarca 1304 – 1374, in: Reiner Speck/Florian Neumann (Hg.), Francesco Petrarca 1304–1374. Werk und Wirkung im Spiegel der Bibliotheca petrarchesca Reiner Speck, Köln 2004, 33–77: 59–62.

⁶⁸ Vgl. Karlheinz Stierle, Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts, München 2003, 224–225; Karlheinz Stierle, Vernunft und Überschwang. Petrarcas *De remediis utriusque fortunae* und die Tradition des Stoizismus, in: Karlheinz Stierle, Petrarcastudien, Heidelberg 2012, 194–244: 227.

gleichwohl unverzichtbar, weil sonst keine Entscheidungen getroffen werden könnten.

Man wird aber nicht behaupten können, die Vernunft stelle bei Petrarca das höchste oder gar einzige Argument für die Menschenwürde dar, die bei ihm eigentlich noch ein Randthema bleibt.⁶⁹ An erster Stelle steht als Argument für die Menschenwürde auch nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern der menschliche Leib. Seine Gestalt ist das primäre Argument für die Würde des Menschen.

Giannozzo Manetti (1396–1459) liefert mit seinem Werk *De dignitate et excellentia hominis* die erste große Monographie humanistischer Anthropologie.⁷⁰ Im ersten Buch dieses Werkes lobt Manetti den menschlichen Körper als Wunder der Schöpfung und Abbild göttlicher Schönheit.⁷¹ Damit kommt es auch bei ihm zu einer bedeutsamen Aufwertung des menschlichen Körpers.⁷²

Zentral für sein Verständnis von Würde ist die Rolle des Menschen als „zweiter Schöpfer“ bzw. *alter deus*.⁷³ Grundlage dafür ist sein *ingenium*, das ihm schöpferisches Handeln ermöglicht.⁷⁴ Die Verwirklichung der Würde konkretisiert sich daher nicht in der *vita contemplativa*, sondern in der *vita activa*. Die Kulturgeschichte gilt ihm demnach als „Denkmal der Menschenwürde“.⁷⁵ Gleichzeitig wandelt sich mit diesem Wechsel vom Vorrang der *vita contemplativa* zur *vita activa* auch der Würdebegriff vom metaphysischen zum ethischen Verständnis. Ihre Verwirklichung wird zur Aufgabe des Menschen. Würde wird nicht als metaphysische Wirklichkeit verstanden, sondern als Potenz.⁷⁶ Das entspricht dem aktuellen Begriffsverständnis: Auch der menschenrechtliche Würdebegriff nach 1945 ist wesentlich ein Potenzialitätsbegriff.⁷⁷

⁶⁹ Thomas Leinkauf, Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600). Band 1, Hamburg 2017, 297.

⁷⁰ Vgl. Eckhard Keßler, Die Philosophie der Renaissance. Das 15. Jahrhundert, München 2008, 37.

⁷¹ Vgl. Buck, Einleitung (Anm. 63) XIX–XXII.

⁷² Mirko Lüttke, Die Kränkung des Menschen. Die Naturwissenschaften und das Ende des antike-mittelalterlichen Weltbildes, Würzburg 2012, 93; Stefan Lorenz Sorgner, Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs, Darmstadt 2010, 59.

⁷³ Vgl. Keßler, Menschenwürde (Anm. 66) 57.

⁷⁴ Vgl. Alexander Thumfart, Giannozzo Manetti: „Wir sind für die Gerechtigkeit geboren“. Der Entwurf einer politisch-sozialen Würde des Menschen, in: Rolf Gröschner/Stephan Kirste/Oliver W. Lembcke (Hg.), Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, Tübingen 2008, 73–92: 89.

⁷⁵ August Buck, Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance: dignitas et miseria hominis, in: AKuG 42 (1960) 61–75: 66.

⁷⁶ Vgl. Buck, Einleitung (Anm. 63) XIV.

⁷⁷ Vgl. Arnd Pollmann, Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte, in: Zeitschrift für Menschenrechte 4 (1/2010) 26–45: 35–36.

Wendet man diese hermeneutisch gewonnene Erkenntnis auf den zu prüfenden Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Vernunft an, dann ergibt sich: Die Vernunft ist im Renaissance-Humanismus weder das einzige noch das erste Argument für die Menschenwürde. Die prioritäre Rolle spielt der menschliche Körper. Wohl aber bleibt die Vernunft unverzichtbar für eine menschenwürdige Lebensführung, weil sonst in widersprüchlichen Situationen keine Entscheidung getroffen werden könnte. Das menschliche Leben muss also von der Vernunft bestimmt sein. Irrationales darf nicht bestimmende Macht haben über das menschliche Leben.

Diese Forderung nach Vernünftigkeit gilt auch für Religion/Glaube. Sie wird auch theologisch anerkannt. Seit Anselm von Canterbury (1033–1109) gilt die Losung: „*Fides quaerens intellectum*“. Von einem *sacrificium intellectus* kann keine Rede sein. Das ist nicht einmal der Rede wert. Diese Anfänge der Aufklärung im Mittelalter werden auch bildungstheoretisch wahrgenommen.⁷⁸ Dennoch bleibt es bei der strikten Forderung nach Detheologisierung als Voraussetzung des autonomen Vernunftgebrauchs.

Der Abschied von Gott im Zuge der modernen Säkularisierung bedeutet aber keinen Abschied von Glaube/Religion. Es kommt vielmehr zu einer Transformation von Religion im Kontext der Säkularisierung.⁷⁹ Der wohl folgeschwerste Wandel vollzieht sich in der Moderne mit der Sakralisierung der menschlichen Person.⁸⁰ Der Mensch tritt an die Stelle Gottes. Die ideologischen Grundlagen der Vergöttlichung des Menschen wurden in der Renaissance-Philosophie gelegt, die noch kein Problem damit hatte, den Glauben an den Menschen in die christliche Glaubenstradition einzubetten.

Die Funktion der Theologie übernimmt in nachreformatorischer Zeit übrigens die Pädagogik, indem die Theologie pädagogisiert wird. So wird die Pädagogik zur Erbin der Theologie, noch dazu in augustinischer Prägung, weil das augustinische Menschenbild im Gegensatz zum scholastischen eine Wandlung der Seele durch pädagogische Intervention möglich erscheinen lässt.⁸¹

⁷⁸ Vgl. Ruhloff, *Bildung* (Anm. 14) 248.

⁷⁹ Vgl. Michael Reder, *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*, Freiburg i. B. 2013, 16–26.

⁸⁰ Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

⁸¹ Vgl. Fritz Osterwalder, *Die Heilung des freien Willens durch Erziehung. Erziehungstheorien im Kontext der theologischen Augustinus-Renaissance im 17. Jahrhundert*, in: Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), *Form der Bildung – Bildung der Form* (Bibliothek für Bildungsforschung 21), Weinheim 2003, 243–274: 258–266; Lothar Kuld, *Pädagogik – Ethik – Religion. Genese einer Fragestellung*, in: Lothar Kuld/Rainer Bolle/Thorsten Knauth (Hg.), *Pädagogik ohne Religion? Beiträge zur Bestimmung und Abgrenzung der Domänen von Pädagogik, Ethik und Religion*, Münster 2005, 9–13: 9–10.

Die Dekonstruktion zusammenfassend kann festgehalten werden: Eine exklusive Bindung der Würde an den autonomen Vernunftgebrauch erweist sich als Verkürzung der Sachlage in der Renaissance-Philosophie. Zum entscheidenden Argument und Kriterium der Würde wird nämlich der menschliche Körper. Die Würde umfasst nicht nur die Vernunftautonomie, sondern auch die leibliche Existenz des Menschen. Im Renaissance-Humanismus fungieren Religion/Glaube/Theologie noch als selbstverständlicher Rahmen der Anthropologie. Eine Detheologisierung scheint nicht notwendig zur Ermöglichung der Menschenwürde. Die Renaissance-Philosophie stemmt sich mit ihrem Menschenbild auch nicht gegen Augustinus samt seiner vermeintlich anthropologisch desaströsen Gnadenlehre. Sie füllt eine Lücke, die Lothar von Segnis Werk hinterlassen hat und setzt seine thematische Schwerpunktsetzung kritisch und ergänzend fort: Der menschliche Körper ist nicht nur Quelle und Ursache des menschlichen Elends (*miseria*), sondern auch der Hauptgrund der Menschenwürde. Ihr Schutz muss daher auch den Schutz der Leiblichkeit des Menschen beinhalten und darf sich nicht auf die zweifellos notwendige Gewährleistung der Vernunftautonomie beschränken.

3. Ausblick und Diskussion: Biblische Perspektiven

Der letzte Abschnitt dieses Beitrags richtet sein Augenmerk auf das Alte Testament. Die beiden formalen Leitfragen lauten:

- Welche Herausforderungen resultieren aus den dargestellten Befunden für die alttestamentliche Bibelwissenschaft?
- Welche Impulse könnten von den biblischen Traditionen ausgehen?

Inhaltlich sollte das Thema Menschenwürde und Würdeschutz im Vordergrund stehen. Es hat sich gezeigt, dass das Würdeverständnis nicht auf die Vernunft eingeschränkt werden darf. Die Leiblichkeit des Menschen spielt eine wichtige Rolle. Es geht also um einen umfassenden, existenziellen Zugang zur Menschenwürde. Das menschlich Entscheidende darf nicht ins rein Geistige verdrängt werden. Eine Rolle spielt auch die Frage nach dem Würdeverständnis und nach dem Schutz der Würde.

Angesichts der Forderung nach Detheologisierung stellt sich die Frage, ob eine theologische Würdebegründung möglich ist. Darüber hinaus richtet sich auch der Vorwurf des *sacrificium intellectus* gegen die religiöse Tradition. Die Frage nach der Bedeutung der Vernunft darf daher nicht ausgeklammert werden.

Schließlich lohnt es sich, nach einem biblischen Bildungskonzept zu fragen. Kann es die Verengung des aktuellen Bildungsverständnisses auf Singularität

und Individualität aufbrechen? Damit sind wir auch schon bei den möglichen Impulsen, die aus der biblischen Tradition hervorgehen könnten.⁸²

3.1 Biblisches Würdeverständnis: eine Skizze

Der Begriff „Menschenwürde“ kommt so im Alten Testament nicht vor. Ihm am nächsten kommt *kabôd*.⁸³ Als *locus classicus* der Rückfrage nach dem biblischen Verständnis von Menschenwürde gilt Gen 1,26f.⁸⁴ Bereits an dieser Stelle wird ein individualistisches Würdeverständnis hintangehalten, denn „Adam“ ist kein Individualname, sondern eine Gattungsbezeichnung. Würde kommt der Menschheit als ganzer zu. Die Menschheit, bestehend aus Männern und Frauen, ist Abbild Gottes im Sinne der Stellvertretung Gottes auf Erden. Das macht die Würde inhaltlich aus. Damit wird die altorientalische Königswürde demokratisiert und auf die gesamte Menschheit übertragen.⁸⁵ Es handelt sich also nicht um ein metaphysisches Verständnis von Würde, sondern um ein funktionales, das sich so gleich mit einer moralischen Verantwortung verbindet: dem Herrschaftsauftrag über die Welt.⁸⁶

Eine Auslegung zu Gen 1 (und Gen 3) bietet der Psalm 8.⁸⁷ Die refrainartigen Rahmenverse (V2.10) weisen darauf hin, dass der Lobpreis Gottes das Thema von Ps 8 ist. Er sollte daher als theozentrisch, nicht anthropozentrisch verstanden werden.⁸⁸ Im Vergleich zu Gott wirkt der Mensch klein, auch wenn ihm „Herrlichkeit und Pracht“ (V6) zuerkannt werden. Der Mensch wird so zu einem „Beinahe-Gott“ stilisiert, indem ihm ein Ehrenprädikat zugesprochen wird, das sonst

⁸² Vgl. den Schluss des großen Werkes von J. Habermas: Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit, Spuren des Diskurses über Glaube und Wissen, Berlin 2019, 807.

⁸³ Vgl. Sven van Meegen, Psalm 8. Die Würde des Menschen, in: Josef Wehrle/Sven van Meegen (Hg.), Gottes Wort – unser Leben. Biblische Texte als Grundlage einer lebensbejahenden Ethik (Bibel und Ethik 1), Berlin 2007, 57–71: 66.

⁸⁴ Vgl. Walter Kirchschräger, Über die ungeteilte Würde des Menschen. Biblische Herleitungen, in: Oskar Dangel/Thomas Schrei (Hg.), Bildungsrecht für alle? Wien 2011, 63–82: 64–69.

⁸⁵ Vgl. Josef Scharbert, Genesis 1–11 (NEB.AT), Würzburg ²1985, 45.

⁸⁶ Vgl. Christian Frevel, Altes Testament, in: ders./Oda Wischmeyer, Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 11), Würzburg 2003, 7–60: 50–52.

⁸⁷ Vgl. Manfred Oeming, Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41 (NSK.AT 13,1), Stuttgart 2000, 87–88.

⁸⁸ Vgl. Erich Zenger, Psalm 8, in: ders., Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch. Hrsg. von Paul Deselaers und Christoph Dohmen, Freiburg i. B. 2020, 299–322: 321–322.

Jahwe vorbehalten bleibt.⁸⁹ Wie in Gen 1 besteht die Menschenwürde in der Partizipation am Königtum Gottes.⁹⁰ Die Beauftragung als Stellvertreter Gottes auf Erden („Herrschaftsauftrag“) weist darauf hin, dass es um eine Funktionszuweisung geht, nicht um eine metaphysische Wesensaussage.⁹¹ Ps 8 bietet insgesamt gesehen eine „Theologie der Menschenwürde“⁹² im Rahmen eines theozentrischen Konzepts. Eine zusätzliche Pointe gewinnt Ps 8 durch seine Position in der Mitte der Komposition Ps 3–14: „Im Festhalten der Notleidenden (Ps 3–7) und der Armen (Ps 9–14) an der gerade ihnen zugesagten Hinwendung und Fürsorge JHWHs realisieren diese nicht nur ihre Menschenwürde, sondern klagen ihre Menschenrechte ein“.⁹³ Damit ist eine biblisch und aktuell ganz wichtige Verbindung zwischen Menschenwürde und Menschenrechten hergestellt. Mit dieser Verbindung wird man auf die Tora zurückverwiesen, besonders auf das Dtn, dessen Motto so formuliert werden könnte: Schutz der Menschenwürde durch das Gottesrecht.

Das Hauptanliegen der dtn Gesetzessammlung ist der Aufbau einer gerechten Gesellschaft (vgl. Dtn 16,20). Das Dtn verfolgt dabei ein Konzept von Gerechtigkeit, „deren Maß der Mensch und seine unantastbare Würde“ ist.⁹⁴ Inhaltlich wird Gerechtigkeit in der Geschwisterethik der dtn Gesetzessammlung (Dtn 12–26) konkretisiert.⁹⁵ Sie kann als Beitrag des alten Israel zur menschlichen Kultur angesehen werden.⁹⁶ Auch Versorgungs- und Schutzrechte werden in diese Gesetzessammlung aufgenommen.⁹⁷ Sie entsprechen den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten. Damit wird der Leiblichkeit menschlicher Existenz Rechnung getragen. Menschenwürdiges Leben hängt von der sozialen Ausstattung ab. Ein Leben in Armut ist kein Leben in Würde. Die Bekämpfung der Armut gehört zu den Hauptanliegen der dtn Gesetzgebung. Die dtn Gesetze verstehen sich als „Aktionsprogramm zur Bekämpfung akuter und struktureller Armut“.⁹⁸ Das Dtn universalisiert zudem den Gedanken des Würdeschutzes über

⁸⁹ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger (1993): Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB.AT), Würzburg 1993, 79–80.

⁹⁰ Vgl. Zenger, Psalm 8 (Anm. 88) 312–316.

⁹¹ Vgl. Oeming, Psalmen (Anm. 87) 88.

⁹² Zenger, Psalm 8 (Anm. 88) 322.

⁹³ Zenger, Psalm 8 (Anm. 88) 322.

⁹⁴ Ulrich Berges, Altes Testament, in: Ulrich Berges/Rudolf Hoppe, Arm und Reich (NEB.T 10), Würzburg 2009, 7–56: 9.

⁹⁵ Vgl. Eckart Otto, Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,23 (HThKAT), Freiburg i. B. 2012, 554.

⁹⁶ Vgl. Udo Rüterswörden, Das Buch Deuteronomium (NSK.AT 4), Stuttgart 2006, 43.

⁹⁷ Vgl. Rüterswörden, Deuteronomium (Anm. 96) 18.

⁹⁸ Berges, Altes Testament (Anm. 94) 24.

die Grenzen des Gottesvolkes hinaus, indem das Sozialrecht auch auf die Fremden angewendet wird. Ihr Schutz stellt im altorientalischen Kontext ein spezifisch israelitisches Anliegen dar.⁹⁹ So kann das Dtn als Quelle der modernen Menschenrechte gelten.¹⁰⁰ Die Zustimmung zum Bundesvertrag (Dtn 26,16–19) erscheint angesichts dessen hoch vernünftig: Sie bringt Segen im Sinne eines Lebens in Würde für alle. Toraobservanz ist nicht unvernünftig, im Gegenteil! In der Tora(-observanz) drückt sich sogar die „Bildung“ Israels in den Augen der Völker aus (Dtn 4,6).¹⁰¹ Damit wird auch das Bildungsverständnis auf eine überindividuelle, gesellschaftliche Ebene gehoben.

Spuren eines universalen Rechtsbewusstseins finden sich schon beim ältesten Schriftpropheten, Amos. Er setzt in seiner Kritik an den fremden Völkern einen universalen Moralcode voraus.¹⁰² In den Völkersprüchen (Am 1,3–2,3) gelten einige fundamentale Rechtsgüter als geschützt.¹⁰³ Den kritisierten Völkern wird der Bruch des Gottesrechts durch Verletzung der Menschenrechte vorgeworfen.¹⁰⁴ Brutale Macht, die Menschen zu Objekten degradiert, missachtet die Würde des Menschen.¹⁰⁵ Im Gegenzug schützt das Recht den Menschen als Subjekt mit seiner Würde bzw. konstituiert sein Subjektsein, nicht die bloße Vernunft.

Das soll aber nicht zu einer Abwertung der Vernunft führen. Die Weisheitsbücher stellen nämlich den Versuch dar, mit Hilfe der Vernunft die Lebensfragen der Menschen zu lösen.¹⁰⁶ Die Sprüche wenden sich an die Urteilskraft der Hörer. Ihre Begründung liegt in der Erfahrung.¹⁰⁷ So soll auch Nicht-Juden der Zugang

⁹⁹ Vgl. Georg Braulik, Deuteronomium 1–16,17 (NEB.AT), Würzburg 1986, 182–183.

¹⁰⁰ Vgl. Eckart Otto, Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15 (HThKAT), Freiburg i. B. 2016, 1268–1272.

¹⁰¹ Vgl. Georg Braulik, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 53–93: 64–74. – Zur Diskussion vgl. Otto, Deuteronomium 1–11 (Anm. 95) 549.

¹⁰² Vgl. Eberhard Schockenhoff, Das Verhältnis von Partikularität und Universalität des biblischen Ethos, in: Christof Breitsameter/Stephan Goertz, Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg i. B. 2018, 123–149: 132–133.

¹⁰³ Vgl. Micha Brumlik, Prophetisches Völkerrecht und Heiligung des Menschen, in: Friedrich Johannsen (Hg.), Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog. Konflikt- oder Integrationspotential? Stuttgart 2013, 99–110: 100–105; Micha Brumlik, Zur Begründung der Menschenrechte und menschlicher Würde im Glauben Israels und dem rabbinischen Judentum, in: Clemens Sedmak (Hg.), Menschenwürde. Vom Selbstwert des Menschen, Darmstadt 2017, 267–278: 269–274.

¹⁰⁴ Vgl. Alfons Deissler, Zwölf Propheten. Hosea – Joel – Amos (NEB.AT), Würzburg ²1985, 95.

¹⁰⁵ Vgl. Gunther Fleischer, Das Buch Amos, in: Ulrich Dahmen/Gunther Fleischer, Das Buch Joel. Das Buch Amos (NSK.AT 23,2), Stuttgart 2001, 117–292: 132.

¹⁰⁶ Vgl. Helmer Ringgren/Walther Zimmerli, Sprüche / Prediger (ATD 16,1), Göttingen ³1980, 3.

¹⁰⁷ Vgl. Ringgren/Zimmerli, Sprüche (Anm. 106) 10.

zur Weisung Jahwes eröffnet werden.¹⁰⁸ Auf dieser Linie liegt auch Jesus Sirach, für den die Tora als Weisheit für alle Menschen gilt.¹⁰⁹ Die Weisheit besteht in der Tora, die weltweit wirken und gelten soll, weil sie das Gesetz des Lebens ist.¹¹⁰

Das führt abschließend zur Würdigung der Figur des Gottesknechts bei DtJes: Bereits durch die Berufung und Bestellung zum Gottesknecht verleiht ihm Gott „amtliche“ Würde (Jes 42,1–4). In der Verwirklichung seines Planes und Auftrags, Recht und Gerechtigkeit weltweit zu verbreiten, verherrlicht sich Gott selbst im Wirken und Leben des Gottesknechts. Das ist die ultimative Ehrung und Würdigung des Knechts (Jes 49,1–6). Die Würde des Gottesknechts wird von seinen Gegnern brutal angegriffen, einerseits durch offene Gewalt, andererseits durch ein Gerichtsverfahren, in dem ihm die Schuld zugeschrieben werden soll. Dagegen verteidigt der Gottesknecht seine Würde durch Hoffnung auf Gottes rettendes Handeln (Jes 50,4–9). Schließlich wird trotz seines Todes infolge gerichtlicher Verfolgung der Gottesknecht von Gott selbst gerechtfertigt. Sein Leiden und sein Tod sind nicht Ausdruck seiner eigenen Schuld, sondern stellvertretende Sühne. So gelingt der Plan Gottes zur weltweiten Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit für alle. Durch Gottes rettendes Eingreifen wird die Würde seines Knechts verteidigt und gewahrt (Jes 52,13–53,12).¹¹¹

3.2 Systematischer Ertrag

Wichtige biblische Texte vertreten ein gesellschaftliches, ja menschheitlich-universalistisches Würde- und Bildungskonzept, das nicht metaphysisch, sondern funktional-ethisch und politisch-rechtlich geprägt ist.

Wichtig ist die modern anmutende Verbindung von Würde und Recht, womit auch die leibliche Existenzweise des Menschen ernst genommen wird. Ein menschenwürdiges Leben hängt von der sozialen Sicherung und Ausstattung ab.

Die menschliche Vernunft und Urteilskraft spielen eine wichtige Rolle im Kontext der Weisheit, weil ohne Vernunft die Probleme des Lebens nicht gelöst werden können. Bei aller Bedeutung der Vernunft kommt ihr aber nicht subjekt-konstituierende Funktion zu. Das Subjekt und seine Würde gründet im (Gottes-/Menschen-)Recht. Daher ist es biblisch auch entscheidend, die Tora primär als

¹⁰⁸ Vgl. Hans F. Fuhs, Sprichwörter (NEB.AT), Würzburg 2001, 7.

¹⁰⁹ Vgl. Josef Schreiner, Jesus Sirach 1–24 (NEB.AT), Würzburg 2002, 9.

¹¹⁰ Vgl. Schreiner, Jesus Sirach (Anm. 109) 95–96.

¹¹¹ Vgl. Peter Höffken, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (NSK.AT 18,2), Stuttgart 1998; Hans-Wilfried Jüngling, Das Buch Jesaja, in: Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2012, 521–547; Burkhard M. Zapff, Jesaja 40–55 (NEB.AT), Würzburg 2001.

sozialen Rechtskodex zu verstehen, nicht als individuellen, moralischen Pflichtenkatalog.

4. Zusammenfassung

Aufgegriffen werden in gebotener Kürze die wichtigsten der diskutierten Fragen. Dabei soll auf die Verbindung von Bildungstheorie und Bibelwissenschaft geachtet werden.

Eine zentrale Behauptung hat gelautet, der Renaissance-Humanismus reagiere mit seinem Menschenbild, das den Menschen zum „zweiten Schöpfer“ macht, auf das im Typ „Gottesknecht“ zusammengefasste Menschenbild des Mittelalters. Diese Wahrnehmung scheint allzu plakativ zu sein. Denn wichtige Schriften aus der Frührenaissance reagieren auf eine Schrift des Kardinals Lothar von Segni (= Papst Innozenz III.), der ein Werk über die Menschenwürde angekündigt, aber offenbar nicht verfasst hat. Sie greifen das für den Humanismus grundlegende Thema „Leiblichkeit“ aus der Schrift Lothars auf und führen es kritisch-konstruktiv weiter. Damit entsteht auch eine hohe Anschlussfähigkeit an das biblische Menschenbild, das ebenfalls der leiblichen Existenz des Menschen Priorität einräumt.

Den „Gottesknecht“ des Mittelalters zeichne unter anderem das *sacrificium intellectus* aus. Davon kann allerdings in der hochmittelalterlichen Theologie (z.B. Anselm v. Canterbury) keine Rede sein, ganz im Gegenteil. Auch die biblische Weisheitsliteratur würdigt die Bedeutung von Vernunft und Urteilkraft für die Lösung menschlicher Probleme. Die Kraft der Vernunft zeichnet den Menschen aus, konstituiert ihn aber nicht als Subjekt. Damit würde die zentrale Bedeutung der Leiblichkeit menschlicher Existenz unterlaufen. Das prägend Menschliche darf nicht ins rein Geistige verlegt werden.

Daher hängt die Menschenwürde auch nicht allein vom autonomen Vernunftgebrauch ab, der nur durch Detheologisierung gewahrt werden könne. In der Renaissance-Philosophie wird der menschliche Körper bzw. die Leiblichkeit menschlicher Existenz zum ersten Argument für die Menschenwürde. In der jüdisch-biblischen Tradition hängt die Würde primär vom Recht ab, besonders von der sozial-wirtschaftlichen Absicherung. Ein Leben in Armut ist kein Leben in Würde. Damit wird auch der leiblichen Existenz des Menschen angemessen Rechnung getragen. Das Recht konstituiert den Menschen als Subjekt seines Lebens.

Kritisiert wird in der skeptischen Pädagogik die einseitige Orientierung des aktuellen Bildungsverständnisses an Individualität und Subjektivität, die dem Typ „Selbstliebhaber“ entspricht, der genauso problematisch erscheint wie der „Gottesknecht“. Das biblische Bildungsverständnis, das in der Tora verankert ist,

nicht bloß in den Weisheitsschriften, kann als gesellschaftsorientiert und menschheitlich-universal apostrophiert werden. Man kann von einer „gebildeten Gesellschaft“ bzw. einer „gebildeten Menschheit“ sprechen, wenn sie die Tora anerkennt. Aktualisiert würde man sagen: Durch die theoretische und praktische Anerkennung der Menschenrechte, deren Quelle die jüdische Tora ist, werden Gesellschaft und Welt menschenwürdig und „gebildet“. Die biblische Tradition unterstützt damit jene Strömungen der modernen Bildungstheorie, die über ein individuelles Bildungsverständnis hinausweisen. Mit der Aufwertung von Gesellschaft und Welt im biblischen Würde- und Bildungsverständnis wird eine anthropozentrische Konzentration vermieden. Das Modell des „Selbstliebhabers“ wird biblisch nicht unterstützt, aber auch der anthropologische Typ „Gottesknecht“ erweist sich als fiktives Konstrukt, das hermeneutisch-kritisch nicht rekonstruierbar ist, schon gar nicht im Sinne der Figur des Gottesknechts beim Propheten Jesaja, dessen Aufgabe und Würde darin liegt, die Tora zu internationalisieren als Grundlage eines menschenwürdigen Lebens für alle.