

GOTTFRIED ADAM

WAS IST DER MENSCH?

Erwägungen zu einer evangelischen Anthropologie

Ein fünfjähriges Kind geht mit seiner Mutter in den Zoo. Sie sehen sich eine Reihe von Tieren an. Das Kind beobachtet und nimmt auf, was es sieht. Schließlich kommen Mutter und Kind zum Elefantenfreigehege. Da fragt das Kind plötzlich: „Mutti, sag’ mal, weiß der Elefant eigentlich, daß er ein Elefant ist?“ Die Mutter ist verduzt. Sie braucht eine Weile, bis sie auf diese Frage antworten kann. Warum? Nun, wir haben hier eine jener Primärfragen vor uns, die Kinder so gerne stellen und die Erwachsene so oft in Verlegenheit versetzen. Für unseren Zusammenhang ist dabei wichtig, daß diese Frage vom Kind und nicht vom Elefanten gestellt wird.

I. Auf der Suche nach sich selbst

Und wenn wir einen Moment innehalten und nachdenken, wird uns an dieser kleinen Episode deutlich, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet: dadurch, daß er die Frage nach sich selbst stellen kann, daß er fragen kann: Wer bin ich? Was ist der Mensch? Ein Elefant fragt so nicht. Auch ein Baum kann so nicht fragen.

Immanuel Kant hat einst in seiner Kritik der reinen Vernunft geschrieben: „Alles Interesse meiner Vernunft ... vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?“¹

Hier geht es genau um die gleiche Grundfrage nach dem Mensch-Sein des Menschen in seinen grundlegenden Aspekten. Kurz: es geht um Herkunft, Gegenwart und Zukunft des menschlichen Daseins, um den Ort in dieser Welt, um den Sinn in dieser Zeit. Anders formuliert: Warum bin ich überhaupt da? Was soll das Leben? Wo ist mein Platz? Der Mensch ist ein fragender.

Um dieses herauszufinden, bedarf es freilich nicht erst einer Theologie der Frage oder einer Wissenschaft der Frage. Vielmehr gilt: Von diesen Fragen ist der Mensch

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 804f. – B 832f. – Vgl. auch in der Einleitung zur Logikvorlesung die Hinzufügung der vierten Frage: „Was ist der Mensch?“, in: WW, Bd. 8, S. 343.

immer schon angegangen. Er ist sich selbst die Frage. Ob er sich dessen bewußt ist oder nicht, das macht keinen Unterschied. Denn: die Frage des Menschen nach sich selbst ist nicht nur dort vorhanden, wo man sich dessen bewußt ist. Sie ist so alt wie der Mensch selbst.

Es ist jedenfalls für den aufmerksamen Zeitgenossen offensichtlich, daß die Frage, was der Mensch ist, in unserer Zeit dringlicher geworden ist, als je zuvor. Es ist *die* dringliche Frage der Gegenwart. Und man wird wohl dem Philosophen Martin Heidegger zustimmen müssen, der bereits vor über zwei Jahrzehnten konstatierte: „Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hatte bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch ist, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen“².

Der Mensch, der die großartigen Entdeckungen in Wissenschaft und Technik gemacht hat, der Mensch, der um die Dinge der Welt, der Natur und der Gesellschaft in eminentem Maße Bescheid weiß, ist seiner selbst unsicher geworden. Er ist in die Krisis gekommen. Er ist sich selbst problematisch geworden. Diese Unsicherheit in Fragen dessen, was der Mensch sei, stellt ein weltweites Phänomen dar.

Die Krise, in der sich die Menschheit heute befindet, ist eine Krise des Menschen. Ist dem Menschen weithin nicht die Humanität, die Menschlichkeit, verlorengegangen? Und wenn in unseren Tagen soviel von der Humanität die Rede ist – wer führt eigentlich dieses Wort nicht im Munde? – so ist das ja nur ein deutlicher Beleg für die angeschnittene Problematik, denn geredet, gesprochen und diskutiert wird über eine Sache ja in aller Regel dann, wenn sie problematisch geworden ist. Der Mensch unserer Tage ist sich selbst verborgen, er ist sich selbst entzogen, er ist sich selbst ein Rätsel. Die Fülle der Bilder und Deutungen dessen, was die Humanität des Menschen ausmachen soll, ist Legion. Die große Zahl der Deutungen macht es schwer, die leitenden Gesichtspunkte zu formulieren, Antwort zu finden und Auskunft zu erteilen auf das Fragen nach dem, was der Mensch ist, wer wir sind.

Wir müssen bei unseren Überlegungen den geschichtlichen Ort unseres Fragens im Auge behalten, der nicht zuletzt durch die Aufklärung und ihre Konsequenzen positiver und problematischer Art bestimmt ist. Dazu gehört, daß der Mensch als autonomes Wesen gesehen wird, das sich selbst Gesetz ist. Die Autonomie ist es, die dem Menschen Würde verleiht. Dazu gehört, daß der Mensch als in sich ruhende endliche Persönlichkeit verstanden wird, wo es nur Immanenz, Innerweltlichkeit des Menschen gibt. Das Problem dieser Bestimmungen liegt darin, daß sie zu einer Atomisierung des Menschen führen. Machen wir nicht alle die Erfahrung, daß der Mensch in seine einzelnen Rollen und Funktionen zerfällt? Machen wir nicht die Erfahrung, daß es immer schwerer wird, als Mensch zu leben und anzugeben, was das Mensch-Sein des Menschen ausmacht?

² M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1951, S. 189.

II. Der Ansatz einer theologischen Anthropologie

An dieser Stelle unseres Gedankenganges wollen wir diese Frage an die christliche Tradition weitergeben und sehen, ob und welche Antwort sie anzubieten hat. Wir wenden uns dabei der Reformation zu, um herauszufinden, welche Konsequenzen die Wiederentdeckung des Evangeliums für das Verständnis des Menschen gebracht hat. Das leitende Interesse bei der Rückfrage nach dem reformatorischen Verständnis des Menschen ist dabei nicht das der historischen Rekonstruktion, sondern die Frage, ob die Tradition etwas für unser heutiges Leben Gültiges zu sagen hat. Denn nur das kann letztlich der Sinn von Wissenschaft sein, daß sie hilft, die Frage zu lösen, wie der Mensch der Gegenwart und der Zukunft mächtig werden und hier bestehen kann. Unsere Frage führt uns zugleich in das Zentrum reformatorischer Theologie überhaupt. Denn die Entscheidung darüber, ob Theologie wirklich Theologie ist und bleibt, fällt nach reformatorischem Verständnis nicht allein bei der Lehre von Gott, sondern in gleichem Maße bei der Lehre vom Menschen³.

Der Genfer Reformator Johannes Calvin beginnt sein großes Werk „Unterricht in der christlichen Religion“ mit dem folgenden Satz: „All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei, die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. Diese beiden aber hängen vielfältig zusammen, und darum ist es nun doch nicht so einfach zu sagen, welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus bewirkt“⁴. Die zentrale Aussage des Textes geht darauf, daß die Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis des Menschen unabdingbar zusammengehören. Trotz Differenzierung im einzelnen sind sich in diesem Grundansatz die Reformatoren Calvin, Zwingli und Luther einig. Selbsterkenntnis geschieht im Zuge der Gotteserkenntnis. Und es gibt keine Gotteserkenntnis ohne Selbsterkenntnis. Bei Zwingli findet sich am Anfang des „Kommentars über die wahre und falsche Religion“⁵ von 1525 ebenfalls die Struktur jener zweifachen Erkenntnis wieder.

Der Wittenberger Reformator Martin Luther hat in seiner Auslegung des 51. Psalms dies so formuliert, daß er als die Sache der Theologie den Menschen bezeichnete, der der Sünde angeklagt ist, und den Gott, der rechtfertigt und rettet⁶. Das, was hier als Sache der Theologie angegeben wird, nämlich die Gottes- und Menschenkenntnis im Sinne der Konzentration auf den rechtfertigenden Gott und den sündigen Menschen hat nach reformatorischem Verständnis die Bedeutung eines Kriteriums für alle Aussagen in der Theologie. Mit der Frage nach der reformatorischen Anthropologie steht damit die Frage nach der Grundlegung der Theologie überhaupt zur Debatte. Es geht um das, was der Theologie „als Wissenschaft zu-

³ Vgl. zu diesem Abschnitt H.-J. Iwand, „*Sed originale per hominem unum*“, EvTh 6 (1946) 26 ff.

⁴ J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, übers. v. O. Weber, 1955, S. 1.

⁵ H. Zwingli, *Sämtliche Werke*, Bd. III (CR, Bd. 90), 1914, S. 640 im Abschnitt „*Inter quos constat religio*“.

⁶ WA 40/II, S. 327, 11 ff.: „*Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subjectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator.*“ – Zur Frage der Einheit und Differenz der theologischen Ansätze der drei genannten Reformatoren siehe G. Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, in: *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe H. Rückert* (AKG, Bd. 38), 1966, S. 271–322.

grunde liegt und gleichzeitig als zu ergründender Gegenstand gegeben ist“⁷. So wenig man hinter den Gott des Evangeliums zurückgehen kann zu einem „Gott an sich“, genauso wenig kann man hinter den Menschen in seiner Situation zu einem „Menschen an sich“ zurückgehen. „Diese gleichzeitige Beziehung von Gott und Mensch aufeinander in der Wirklichkeit von Sünde und Gerechtigkeit ist die eigentliche Begründung der Theologie“⁸.

Für reformatorische Anthropologie folgt daraus, daß das Geheimnis seines Mensch-Seins dem Menschen durch das Evangelium erschlossen wird. Das Mensch-Sein des Menschen wird an der Wirklichkeit Gottes in Christus gewonnen. Das Evangelium als glaubensbegründende Aktion ist die Weise der Präsenz dieser Wirklichkeit in unserer Welt. Anders gewendet: der Mensch wird damit von den Möglichkeiten christlicher Freiheit her gesehen, weil das Evangelium ja unaufgebbare Sätze christlicher Freiheit meint, die für christlichen Glauben konstitutiv sind. Das heißt aber, daß die Frage nach der reformatorischen Anthropologie hinführt zu dem christologischen Fundament dieser Anthropologie. Was dies für die reformatorische Sicht des Menschen konkret bedeutet, wollen wir ansatzweise an jener eindrucksvollen Disputation Luthers aus dem Jahre 1536 herausarbeiten, die unter dem Titel „De homine“⁹ überliefert ist. Es kann sich dabei im folgenden nicht um eine umfassende Auslegung handeln, sondern um ein Herausstellen einiger wesentlicher Gesichtspunkte.

III. Luthers Disputation „Vom Menschen“

In These 1 setzt die Disputation mit der Bestimmung des Menschen als einem Wesen, das mit Vernunft, Sinnen und Leib ausgestattet ist, ein.

a) Der Mensch im Horizont der Selbstausslegung

„Die Philosophie, als menschliche Weisheit, definiert: der Mensch ist ein vernünftiges, empfindendes, körperliches Lebewesen“ (These 1). Luther setzt hier mit der Definition des Menschen durch die Philosophie ein. Er greift dabei auf eine Definition des Menschen zurück, die diesen in einer Dreiteilung sieht. Diese trichotomische Anschauung des Menschen findet sich in der philosophischen Tradition, die von den Griechen herkommt, in der Alten Kirche rezipiert wurde und Schule gemacht hat bis hin zu den anthropologischen Aussagen führender Theologen des Mittelalters, wie zum Beispiel Thomas von Aquin und Gabriel Biel. Das Moment der ratio, der Vernunft, ist in dieser Tradition *das* entscheidende Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier, das entscheidende Kriterium, welches das Mensch-Sein des Menschen konstituiert.

Luther steckt in seiner dritten These („aber dies muß man wissen, daß diese Definition auf den sterblichen Menschen dieses Lebens abzielt“) den Bereich ab, auf

⁷ H.-J. Iwand, aaO, S. 29.

⁸ H.-J. Iwand, ebd. – Zur Sache vgl. auch G. Ebeling, aaO, S. 316.

⁹ WA 39/I, S. 175 ff. Die folgenden Angaben zu den Thesen beziehen sich jeweils auf diesen Text. Die Wiedergabe erfolgt in eigener Übersetzung. – Zur Frage der reformatorischen Anthropologie siehe auch E. Wolf, *Peregrinatio*, Bd. II, 1965, S. 119 ff.

den sich diese Definition bezieht: die Wirklichkeit, wie sie vor Augen liegt, in ihrer empirisch faßbaren Form. Luther steht nicht an, die Vernunft als das „Haupt“ aller Dinge zu bezeichnen und ihr einen Vorrang vor allen Dingen dieses Lebens einzuräumen, wenn er sagt: „Und es ist in der Tat wahr, daß die Vernunft von allen Sachen die Hauptsache und vor den übrigen Dingen dieses Lebens das beste und etwas Göttliches ist“ (These 4). Sie ist leitend für die Wissenschaften. Sie ist verantwortlich für die großen Errungenschaften und Leistungen des menschlichen Lebens. Ja, die Thesen gehen noch weiter und stellen heraus, daß selbst die Heilige Schrift die Vernunft eingesetzt habe als eine Herrin über die gesamte Schöpfung: „Diese (sc. Vernunft) hat auch die Heilige Schrift als eine solche Herrin bestimmt über die Erde, die Vögel, die Fische, das Vieh, indem sie spricht: Herrschet über ... (1. Mose 1, 28).“

Im weiteren Verlauf des Gedankenganges führen die Thesen den Ansatz, der bei der Vernunft gewählt ist, weiter und zeigen die Schwierigkeiten auf, in welche der Mensch gerät, wenn er den Weg der Vernunft konsequent zu Ende geht. Die Thesen stellen heraus, daß die Analyse der menschlichen Rationalität den Menschen vor die Frage nach dem Sinn seines Lebens und Handelns führt und daß hier die Möglichkeit besteht, entweder in Vermessenheit (Glaube an sich selbst) oder Verzweiflung (es hat alles keinen Sinn) zu verfallen.

Daß die Thesen so hoch von der Leistung der Vernunft, von der Fähigkeit des Menschen reden können und alle Erkenntnisse der Vernunft aufzunehmen vermögen, liegt im Verständnis von Gott und Mensch, die im reformatorischen Ansatz so eng beieinander gehalten werden. Von daher ist die starke Durchdringung von menschlicher Erfahrung und christlicher Gotteserkenntnis möglich.

b) Der Mensch im Horizont des christlichen Glaubens

Die Thesen schreiten voran zur Definition des Menschen durch die Theologie. Der Mensch wird zunächst definiert als *creatura Dei*, als Geschöpf Gottes:

„Die *Theologie* hingegen definiert aus der Fülle ihrer Weisheit den Menschen ganz und vollkommen. Nämlich, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, das aus Fleisch und einer lebendigen Seele besteht, von Anfang an zum Ebenbilde Gottes geschaffen, ohne Sünde, damit es gebäre und über die Dinge herrsche und niemals sterbe“ (These 20 u. 21).

Von allen Geschöpfen ist der Mensch als einziges zum *Ebenbilde Gottes* geschaffen worden. Dadurch wird ein Vorrecht des Menschen proklamiert vor aller sonstigen Schöpfung. Diese herausgehobene Position des Menschen zielt nicht darauf ab, daß der Mensch aussieht wie Gott selbst, sondern: daß er in seinem Handeln, in seiner Stellung Gott entspricht. Denn so wie Gott alles in allem ist, so soll der Mensch über die Schöpfung herrschen. Hier wird also keine philosophische Wesensdefinition des Menschen gegeben, sondern der Mensch unter einen Auftrag gestellt. Es wäre von hier aus viel zu sagen über die Konsequenzen, die sich von daher ergeben im Blick auf den Umgang des Menschen mit der Welt, im Blick auf den Umgang mit den wissenschaftlichen Erfindungen, im Blick auf den Umgang mit der Technik.

Freilich ergibt sich von daher zugleich die Erkenntnis von der *Menschwerdung*

als Einsicht in die eigenen Grenzen. Die anthropologische Grundvoraussetzung, von der die gesamte Tradition des Humanismus seit Aristoteles ausgeht und die ja etwa auch in der marxistischen Anthropologie geteilt wird, besagt ja: die Menschwerdung ist eine Tätigkeit des Menschen selbst. Der Mensch ist eben das, was er aus sich macht. Sofern er handelt, ist er gerecht. Hingegen formuliert These 22, daß der Mensch „nach dem Fall Adams aber, der Gewalt des Teufels, der Sünde und dem Tode, einem zweifachen, für seine Kräfte unüberwindlichen und ewigen Übel unterworfen ist.“

Hier wird darauf abgehoben, daß der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, sein Mensch-Sein zu verwirklichen. Es wird damit im theologischen Bereich die optimistische Vorgabe einer humanistischen Anthropologie abgewehrt. Die Rede von der Sünde geht in diesem Zusammenhang nicht auf die Erscheinungen des moralisch Bösen, sie ist nicht moralistisch mißzuverstehen. Sie geht vielmehr auf die Grundbefindlichkeit des Menschen. Wir würden uns den Zugang zu dem, was in dieser These intendiert ist, verstellen, wenn wir die Sünde als eine individuelle Bestimmtheit des Menschen ansehen würden, als eine Eigenschaft am Menschen. So wenig wie der Glaube eine individuelle Leistung darstellt, so wenig ist die Sünde ein individuelles Versagen. Sünde ist „keine Eigenschaft, sondern eine Gefangenschaft“¹⁰. In unserem Zusammenhang geht die Rede von der Sünde darauf, daß der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, die Menschwerdung des Menschen aus eigenen Kräften zu vollziehen.

Die Negation der These 22 führt hinüber zur Position in These 23, dem *christologischen Fundament der Anthropologie*: „Durch nichts außer dem Sohn Gottes, Jesus Christus, kann er (sc. der Mensch) davon befreit, (wenn er an ihn glaubt), und mit der Ewigkeit des Lebens beschenkt werden.“

Es gilt: Gott hat sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben. Darum ist für christliche Theologie klar, daß vom Menschen nicht abgesehen von Gottes Zuwendung, nicht abgesehen von Jesus Christus gesprochen werden kann. „Darum gibt ein Wort Pascals das Kernproblem und die zentrale Aufgabe theologischer Anthropologie an: ‚Nicht allein erkennen wir Gott durch Jesus Christus, sondern wir erkennen auch uns selbst nur durch ihn. Ohne Jesus Christus wissen wir nicht, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott, noch was wir selbst sind‘“¹¹.

Dies ist der fundamentale Zusammenhang von Christologie und Anthropologie. Die Christologie bildet das notwendige Fundament der Anthropologie. Die Voraussetzung der Rechtfertigung, d. h. der Menschwerdung des Menschen ist die Inkarnation, d. h. die Menschwerdung Gottes. In ihr liegt die Annahme des Daseins und die Erfüllung der menschlichen Bestimmung. Gott wurde Mensch, d. h. Gott wurde *der* Mensch, der *neue* Mensch, der zweite *Adam*. Er wurde das „Zentral-Individuum“ der neuen Menschheit. Die Bestimmung des Menschen durch Gott ist Ewigkeit des Lebens. Von hier aus fällt noch einmal ein besonderes Licht auf die bisherigen Überlegungen. Der natürliche Mensch ist nicht frei, er ist nicht schon mit seiner Bestimmung als Mensch identisch. Vielmehr wird er erst durch den Akt der Befreiung, der

¹⁰ Im Anschluß an G. Wingren formuliert so G. Gloege, *Aller Tage Tag*, 1960, S. 170.

¹¹ G. Gollwitzer, *Das Bild des Menschen im theologischen Denken der Gegenwart*, ZdZ 14 (1960) 252.

durch das Evangelium des Christus geschieht, zu seinem wahren Mensch-Sein geführt.

c) Ergebnis: Kurzformel der Anthropologie

Die bisherigen Ausführungen und der bisherige Gedankengang werden von Luther noch einmal in These 32 zusammengefaßt: „Paulus faßt in Römer 3 (28) ‚so halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne (des Gesetzes) Werke‘ in Kürze die Definition des Menschen zusammen, indem er sagt: der Mensch werde durch den Glauben gerechtfertigt.“

Hier wird ausdrücklich die Aussage, daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben als die „Definition des Menschen“ bezeichnet. Es wird hier nicht von dem Geschöpf, das Vernunft hat, gesprochen, sondern von Sünde und neuer Schöpfung. In dieser theologischen Definition des Menschen, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde, ist für die Reformation das Evangelium und das ganze wiederentdeckte Christusverständnis zusammengefaßt.

Das Ziel dieses Vorganges ist das erneuerte und vollkommene Ebenbild Gottes: „So ist auch der Mensch in diesem Leben auf seine künftige Gestalt hin, wenn er das erneuerte und vollkommene Ebenbild Gottes sein wird“ (These 38). Freilich bedeutet dies nicht, daß nun alles in eine zukünftige Zeit hinausgeschoben wird, sondern im christlichen Glauben entdeckt der Mensch inmitten der Zwänge dieser Welt, daß er bereits geliebt *ist*. Daß er trotz seiner Verfehlungen zur Gottesebenbildlichkeit gerufen ist. Daß er aus allen Völkern und Rassen in die Gemeinschaft des Reiches genommen wird. Der Mensch kann sich annehmen trotz aller seiner Unannehmlichkeiten, weil er schon von Gott zuvor angenommen ist (P. Tillich). Der Mensch braucht sich nicht die Liebe und die Anerkennung zu verdienen, sondern kann aus einem akzeptierten, geliebten Dasein heraus leben.

Damit ist deutlich, daß der spezifische Ansatz reformatorischer Anthropologie darin zu sehen ist, daß der Mensch sich nicht selbst definiert, sondern definiert wird. Er wird definiert als Du, als Geschöpf Gottes. Damit wird er auch von der Sorge, sich selbst definieren zu müssen, entlastet. Er wird so von der Notwendigkeit, etwas aus sich zu machen, etwa ein Ich oder eine große Persönlichkeit oder sonst etwas anderes, befreit. Genau darum geht es, wenn hier von Rechtfertigung in der These 32 gesprochen wird. Denn Leben aus der Rechtfertigung heißt: Leben als Menschen, die durch das Evangelium bejaht und angenommen sind.

IV. Perspektiven

In diesem Ansatz reformatorischer Anthropologie dürfte auch für unsere Zeit Gültiges für eine evangelische Anthropologie formuliert sein. In unseren Tagen hat sich gezeigt, daß auf die Proklamation des toten Gottes die Proklamation des toten Menschen folgt. Die Auferweckung des toten Gottessohnes und die Proklamation seines Evangeliums begründen die Wirklichkeit des neuen Menschen. Die Rede vom eschatologisch neuen Menschen geht über die Selbsterfahrung des Menschen hinaus und macht deutlich, daß es zum menschlichen Ich gehört, sein Selbst aus einer Begegnung,

von einem Gegenüber zu empfangen. Im menschlichen Leben korrespondiert dem ja die Grunderfahrung, daß man der Bejahung und Akzeptierung bedarf. Am Beispiel des kleinen Kindes können wir sehen, daß es dann, wenn es nicht akzeptiert und bejaht wird, ein Mensch wird, der nicht zur vollen Entfaltung seiner Möglichkeiten kommt. Rechtfertigung durch den Glauben heißt: „Angenommen-sein und Bestätigt-leben-dürfen, unabhängig von dem Urteil der Menschen und der Selbstbeurteilung, unabhängig von der steigenden und sinkenden Lebensleistung, d.h. bejaht leben zu können, selbst dann, wenn wir uns selbst verneinen müssen“¹².

Diesen Vorgang der Annahme können wir noch einmal bedenken, indem wir die Menschwerdung als Personwerdung reflektieren. Denn wenn das Verständnis des Mensch-Seins des Menschen nicht von der Betrachtung des Einzelnen her gewonnen wird, sondern von dem Phänomen der Annahme, so ist damit impliziert: der andere, das Du, das annimmt. Der Vorgang der Annahme setzt immer den voraus, der annimmt. Ich werde erst Du, ich werde erst Person dadurch, daß sich jemand mir zuwendet. Gogarten hat das einmal so formuliert: „Person-sein ist dasjenige Sein, das ich empfangen, im Hören des Wortes, indem sich mir ein anderer verspricht“¹³.

Damit ist dieses Person-Sein des Christen nicht eine Bestimmung der charakterlichen Eigenschaften, die jemand hat, sondern eine Beziehung, in der sich der Mensch als Person vom andern her empfängt, versteht. Damit ist das Kontinuum der christlichen Existenz nicht eine Eigenschaft im einzelnen Menschen, sondern die Wahrheit des Evangeliums, die Treue Gottes. Die Unvertretbarkeit und Unersetzlichkeit des Einzelnen wird nicht durch seine Individualität garantiert, durch seine Einmaligkeit als solche, „sondern daß er unersetzlich und unvertretbar ist *für* einen anderen, der zu ihm in eine solche Beziehung des Für-Seins tritt“¹⁴.

*

Was ist der Mensch? Bei dieser Frage setzten wir ein. Es gibt auch in unseren Tagen viele Entwürfe zum Verständnis des Menschen. So wird z.B. die Menschlichkeit des Menschen von seiner Endlichkeit und Schwäche sowie seinem Bestreben, diese zu transzendieren, gedeutet oder als entscheidendes Kriterium für die Menschlichkeit des Menschen seine Begabung mit der Vernunft gesehen, oder er wird als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse interpretiert. Evangelische Erkenntnis macht geltend, daß das Mensch-Sein des Menschen da zu finden ist, wo das Evangelium dem Menschen begegnet und der Mensch unter dieser Begegnung zur Person wird und der Mensch darum Zukunft und Hoffnung hat und ein Leben in der Versöhnung findet inmitten allen Leides, aller Unmenschlichkeit dieser Welt. Es handelt sich also nicht um eine weitere Beschreibung des Aussehens des Menschen, sondern um die Aussichten, die ihm vom Evangelium eröffnet werden. Es geht darum, daß der Mensch unabhängig von seinen Leistungen oder Mißerfolgen ernstgenommen wird, daß er als Mensch Gottes akzeptiert wird. „Im Hinweis auf diese nicht in immanenter Seinsanalyse zu gewinnende, wohl aber im Glauben angesichts der Tat

¹² W. Joest, *Die Rechtfertigungslehre Luthers in ihrer Bedeutung für den modernen Menschen*, in: *Reformation heute*, hg. von H. Foerster, 1967, S. 53.

¹³ F. Gogarten, *Kirche in der Welt*, 1946, S. 105.

¹⁴ G. Gollwitzer, aaO, S. 251.

Gottes zu ergreifende Wirklichkeit des Menschen liegt der Beitrag der Theologie zum Gespräch über den Menschen“¹⁵. Daß damit freilich nicht impliziert ist, daß dieses Verständnis des Menschen der Aussage, Person-Sein heiße ein vernünftiges Wesen sein, widerstreitet, kann man von Luthers positiver Aufnahme der philosophischen Definition des Menschen lernen¹⁶.

Von der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen kann sich heute niemand mehr dispensieren. Daß in dieses Gespräch über den Menschen in unserer Zeit christliche Theologie und christliche Gemeinde ihre eigene Antwort einbringen, die von Luther im Anschluß an Paulus auf jene klassische anthropologische Kurzformel „der Mensch werde durch den Glauben gerechtfertigt“ (*Hominem iustificari fide*) gebracht wurde, dazu besteht freilich aller Anlaß. Wenn einst Feuerbach die Anthropologie als das Geheimnis der Theologie bezeichnet hat, so müssen wir abschließend die Theologie als das Geheimnis der Anthropologie bezeichnen. Der Mensch ist nicht Thema der Theologie, *obwohl* Gott das Thema der Theologie ist, sondern der Mensch ist Thema der Theologie, *gerade weil* Gott das Thema der Theologie ist.

¹⁵ W. Zimmerli, *Was ist der Mensch?*, 1964, S. 21.

¹⁶ Vgl. zu dieser Frage auch die Überlegungen von W. Pannenberg, *Das christologische Fundament christlicher Anthropologie*, *Concilium* 9 (1973) 434.