

Menschsein zwischen Wahrheit und Wirklichkeit

Versuch einer anthropologischen Interpretation der Rechtfertigungslehre

von

DIRK EVERS

Christliche Anthropologie versucht nicht aufgrund allgemeiner anthropologischer Bestimmungen die Passung, Adäquatheit oder gar Unvermeidbarkeit einer christlichen Selbst-, Welt- und Lebensdeutung zu erweisen, sondern sucht den Menschen »aufgrund des zur Gotteserfahrung führenden Ereignisses der Selbstmitteilung Gottes«¹ und damit aus dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens heraus zu verstehen. Die im Glauben realisierte Gotteserfahrung bildet den Zugang zu dem, was im Licht der christlichen Botschaft über den Menschen zu sagen ist. Das kann und darf aber nicht situationsvergessen geschehen. Die Selbstmitteilung Gottes, die in Jesus Christus Person geworden ist, vermittelt sich dem Menschen in, mit und unter den Verhältnissen, in denen er lebt. Was die empirischen Wissenschaften ihrerseits über den Menschen zu sagen in der Lage sind, ist deshalb nicht unerheblich, wenn die christliche Theologie ihr Verständnis des Menschen zu explizieren sucht. In dem vorliegenden Beitrag soll der Versuch gemacht werden, theologische Einsichten und empirische Erkenntnisse der evolutionären Anthropologie in einen dann insgesamt als theologisch zu qualifizierenden Zusammenhang zu bringen. Dies soll in drei Schritten geschehen.

I. Zum Glaubensbegriff

Der christliche Glaube als Ausdruck der Beziehung eines Individuums mit Gott ist etwas, das der Mensch erwirbt. Zum Glauben wird der Mensch gerufen, zu ihm soll er kommen, ihn soll er annehmen. Der Glaube an Gott ist weder eine sich zwangsläufig einstellende Ausbildung einer natür-

¹ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, XII.

lichen Anlage noch ein dem Menschen zustoßendes, ihm fremdes Ereignis. Im Glauben ist der glaubende Mensch als solcher ganz beteiligt, so dass das Zum-Glauben-Kommen alle Bereiche seines Menschseins mit umfasst. Zum christlichen Glauben gehört nach dem Neuen Testament ein Erkenntnismoment, ein kognitiver Akt: Der Mensch glaubt nicht nur, er glaubt an etwas. Das zeigt sich schon darin, dass die griechische Wendung »πιστεύειν εἰς ...« eine Prägung des Urchristentums ist.² Das Erkennen, so hat bekanntlich Rudolf Bultmann festgestellt, »ist also ein Strukturmoment des echten Glaubens«³. Doch insofern der Glaube den ganzen Menschen betrifft, gehören nicht nur kognitive Gehalte, sondern auch emotionale Momente und emotive Gehalte dazu. Der Mensch glaubt mit dem Herzen (Röm 10,9f), und das Herz steht in den biblischen Schriften für das Zentrum der Existenz des Menschen, in dem er mit allen Aspekten seines Wesens, mit Körper, Gefühl und Verstand er selbst ist und sich als menschliches Wesen erfährt. Es ist »das Trauen und Gläuben des Herzens«, mit dem der Glaubende seine Existenz in Gott gründet, so »daß ein Gott haben heißt etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet«.⁴ Die Selbstgewissheit des Glaubens ist dann Resultat derjenigen den ganzen Menschen mit Verstand, Gefühl und Vernunft umgreifenden Lebenssicht, die auch unsere »emotionale Unfähigkeit zum Guten«⁵ beseitigt und kraft dieser Leistung effektiven Einfluss auf unsere Lebensführung nehmen kann. Und so gehören kognitive Gehalte, doxastische Einstellungen, emotionale Dispositionen und bestimmte Verhaltensweisen (Gebet, Bekenntnis) zum Glauben dazu.

Der christliche Glaube ist deshalb nicht im Sinne einer verbreiteten Fehlauflassung als ein nicht weiter begründbares Fürwahrhalten weltlicher und überweltlicher Sachverhalte zu verstehen, sondern als eine Lebensform, als eine Art zu leben und als Mensch zu existieren. Glauben schließt zwar immer auch einen Erkenntnisakt mit ein. Doch ist die Wahrheit, um die es bei der Glaubenserkenntnis geht, mehr als nur ein intellektueller Akt. Glauben und Leben interpretieren sich gegenseitig. Die im Glauben erfahrene und ergriffene Wahrheit schließt eine neue Sicht der Wirklichkeit

² Hatte im klassischen Griechisch der Wortstamm πιστ- »nur eine ganz periphere und unspezifische Verwendung im religiösen Bereich gefunden«, so ist das griechische πιστεύειν εἰς mit Akkusativ als »glauben an« oder wörtlich »glauben in« eine syntaktische Neubildung der neutestamentlichen Schriftsteller, »während vorher nur »jemandem glauben« oder »etwas glauben« oder eine Kombination von beidem begegnet« (G. EBELING, Was heißt Glauben?, in: Wort und Glaube Bd. III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 225–235, 228ff).

³ R. BULTMANN, Art. πιστεύω, ThWNT 6, Stuttgart 1959, 174–230, 229.

⁴ So Luthers Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus (vgl. Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche, 81979, 560 u. 562).

⁵ E. HERMS, Glaube, in: Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 457–483, XIII.

und eine gewandelte Selbsterkenntnis auf. Die Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens *befreit* (Joh 8,32). Und sie äußert sich auch im Lebensgefühl und schenkt »Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte ... « (Gal 5,22). Auch wenn epistemische Überzeugungen wesentlich zum christlichen Glauben dazu gehören, weil nur durch sie der Glaube durch eine Person angeeignet wird und sich wiederum darin als ihr Glaube ausdrückt, so erschöpft er sich doch nicht im kognitiven Erwerb eines Katalogs von doxastischen Einstellungen. Der christliche Glauben existiert als Lebensvollzug und deshalb immer situativ und konkret. Der eigentlich theologische Begriff des Glaubens ist deshalb nach Luther der eines komplexen, konkreten und »inkarnierten« Glaubens.⁶ Kommt der Glaube zu seinem Ziel in Bezug auf das Leben und die Existenz des Glaubenden, so realisiert er sich in einer »schönen Inkarnation«.⁷

Entscheidend aber ist, dass im Glauben die Glaubenden zwar mit ihrer ganzen Existenz beteiligt sind, aber den Glauben nicht als etwas verstehen, was sie sich selbst verdanken. Im Glauben ist der Mensch von außerhalb seiner selbst konstituiert und gewonnen worden. Christlicher Glaube ist deshalb faktisch nur vorhanden als überwundener Unglaube, als zurückgelassene Anfechtung. Doch gerade aus dieser Erfahrung gewinnt der Glaube seine orientierende Kraft in Bezug auf die Wirklichkeit und die ihr zukommenden Möglichkeiten. Von der Erfahrung des Gewonnenseins für den Glauben durch Gott erschließt sich dem Glaubenden seine Welt als die von Gott her zu verstehende erlösungsbedürftige und vollendungsfähige Welt,⁸ erkennt er sich selbst als von Gott geliebtes Geschöpf und seine Mitmenschen als seine potentiellen Nächsten (Lk 10,29–37).

Doch auch über einen zweiten Grundzug des christlichen Glaubens kann ein gewisser Konsens vorausgesetzt werden: das untrennbare Ineinander von Glaubensakt und Glaubensgegenstand. Der christliche Glaube ist darin noch einmal von anderen Haltungen menschlichen Vertrauens und Sichverlassens unterschieden, dass sich im Glauben der Glaubende als durch Gott, an den er glaubt, begründet erfährt. Vom Glauben gilt, was Tillich – mit einem gewissen Recht – für Religion überhaupt geltend gemacht hat: Es handelt sich um »ein Haben [...] in der Form des »Gehabt-werdens«.⁹

⁶ Vgl. M. LUTHER, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius. [1531] 1535, WA 40/I, 415: nicht die *fides absoluta seu abstracta*, sondern die *fides composita, concreta seu incarnata* ist der rechtfertigende Glaube, der dann auch durch die Liebe tätig ist.

⁷ WA 40/I, 426: »pulchra incarnatio«.

⁸ Vgl. I.U. DALFERTH, Inbegriff oder Index. Zur philosophischen Hermeneutik von »Gott«, in: Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende (BThZ.Beih. 1999), hg. v. C. GESTRICH, Berlin 1999, 89–132, 122.

⁹ P. TILlich, Philosophie und Religion, in: DERS., Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, in: Gesammelte Werke, Bd. 5, hg. v. R. ALBRECHT, Stuttgart 1964, 101–110, 101.

Passivität und Empfangen sind wesentliche Grundzüge des christlichen Glaubens, weil der Glaubende eben das glaubt, dass Gott an ihm tätig ist und er sich in allem auf diesen tätigen Gott verlassen kann: »Aber glawb ist eynd gotlich werck ynn vns, das vns wandelt vnd new gepirt aus Gott«¹⁰. Zugleich aber gilt, dass der Glaube immer auch das Werk des Menschen ist, der sich im Glauben als Person neu gewinnt und gerade darin tätig wird, dass er sein Leben im Glauben führt. Zum Glauben kann deshalb gerufen, ja der Glaube kann sogar als mit dem ersten Gebot des Dekalogs geboten angesehen werden: »Das erste und hochste, aller edlist gut werck ist der glawe in Christum«¹¹. Er kann deshalb auch vom Menschen gesucht, geübt und bewährt werden. Er wird nicht vom Menschen hervorgebracht, und dennoch ist der Mensch in ihm so beteiligt, dass er sein Menschsein darin erfährt und vollzieht. Dieses Ineinander von Glaubenskonstitution und Glaubensleben ist denn auch der Formalgrund für ein effektives und nicht nur forensisches Verständnis der Rechtfertigung der Glaubenden.

Weil aber im Glauben der Mensch nicht nur etwas erfährt, sondern auch sich selbst, hat Martin Luther in der Rechtfertigung des Menschen und nicht in einer abstrakten Auflistung von spezifischen Eigenschaften den Kern der theologischen Bestimmung dessen gesehen, was den Menschen überhaupt zum Menschen macht.¹² Im Anschluss an Paulus gibt Luther als theologische Kurzdefinition des Menschen an: »Homo iustificari fide.«¹³ Das Wesen des Menschen als Grund seiner Individualität ist theologisch in seiner Beziehung zu Gott zu sehen, die Ursprung, Bestimmung und Rechtfertigung menschlichen Lebens umfasst.¹⁴ Was ein Mensch ist und was einen Menschen wesentlich ausmacht, wird dann nicht durch eine Menge von phänomenalen Wesensmerkmalen definiert, so dass eine Aussage der Form »x ist ein Mensch, wenn $\varphi(x)$ « keine analytische Wahrheit zum Ausdruck bringt, sondern nur a posteriori entdeckt werden kann. »Wir benötigen deshalb *kein* (immer nur aus einer besonderen Perspektive konstruierbares) *Wesen des Menschen*, sondern wir benötigen Aussagen über die *Situation jedes Menschen vor Gott*«¹⁵.

¹⁰ M. LUTHER, WA.DB 7, 10,6f.

¹¹ M. LUTHER, Von den guten Werken. 1520, WA 6, 205,25f.

¹² Zum folgenden vgl. M. LUTHER, Disputatio de homine. 1536, zitiert nach: G. EBELING, Lutherstudien. Band 2: Disputatio de homine. Teil 1: Text und Traditionshintergrund, Tübingen 1977, 15–24.

¹³ These 32 (Ebd., 22): »Paulus [...] breviter hominis definitionem colligit dicens: hominem iustificari fide«.

¹⁴ Vgl. die Thesen 21–23 (Ebd., 19f).

¹⁵ I.U. DALFERTH, Gott für uns. Die Bedeutung des christologischen Dogmas für die christliche Theologie, in: Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, hg. v. I.U. DALFERTH et al., Tübingen 2004, 51–75, 73.

Es ist deshalb zum dritten eine theologisch wohl begründete, aber auch über die Theologie hinaus plausible Einsicht, dass der Mensch sein Menschsein nicht einfach definitiv feststellt, sondern im Vollzug seiner Existenz als Aufgabe erfährt. Dies geschieht primär im Zusammensein mit anderen Menschen, von denen er als Person und also auf seine Verantwortung für sein Menschsein angesprochen wird. Was ›Mensch‹ im Guten wie im Schlechten bedeuten kann, erfahren wir im Vollzug unseres Menschseins im Verhältnis zu anderen Menschen. Diese Erfahrung ist sowohl eine Differenzenerfahrung, insofern ich auf mich im Unterschied zu anderen und deshalb als diese individuelle, unverwechselbare Person angesprochen werde, als auch eine Erfahrung der Gemeinschaft, insofern ich mich als Mensch unter Menschen entdecke. In dieser relationsontologischen Bestimmung des Menschen kommt deshalb beides zusammen, die unverfügbare, dem direkten manipulierenden menschlichen Zugriff entzogene Individualität der menschlichen Person einerseits und die wesentlich durch Beziehung gekennzeichnete Externitätsstruktur andererseits, der zufolge Menschen ihr Dasein und Sosein nicht selbst machen und herstellen, sondern dem menschlichen Zusammensein verdanken.

Was ein Mensch als Person ist, ist also weder eine normativ-definitivische Festsetzung, die ein Lebewesen genau dann unter den Begriff ›Mensch‹ subsumiert, wenn es der Definition genügt, noch eine transzendentallogische Rekonstruktion dessen, was apriori als Wesen des Menschen bestimmt werden könnte. Keine Logik des Begriffs erreicht, was wir in unserem Umgang mit Menschen praktizieren. Unsere Bestimmung dessen, was den Menschen zum Menschen macht, ist unablässig vom sozialen Vollzug unseres Menschseins.

Das gilt nun auch für den Glauben. Das Medium, in dem sich die Aneignung des Glaubens vollzieht, ist die soziale Struktur des Menschseins. Für den Glauben, so sagten wir, werden Menschen dadurch gewonnen, dass sie von außerhalb ihrer selbst auf sich und ihr Gottesverhältnis angesprochen werden: Also kommt der Glaube aus dem Hören (*ἀρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*), Röm 10,17). Der Glaube wird dem Menschen über soziale und kulturelle Zusammenhänge als Möglichkeit zugespielt. Es ist die Offenheit und exzentrische Struktur des Menschseins, über die Menschen ihr Menschsein als in Gott gegründet und von seiner Gegenwart bestimmt erfahren.

Wenn wir also im Zusammenhang einer theologischen Bestimmung des Menschen in concreto et individuo verstehen wollen, was geschieht, wenn ein Mensch zum Glauben kommt, so gilt es mindestens die folgenden drei Punkte zu beachten:

1. Der Glaube an Gott ist keine dem Menschen aufgrund seiner biologischen Verfasstheit zuzuschreibende natürliche Anlage. Er stellt sich dadurch ein, dass ein Mensch im Zusammenhang seiner Existenz von außerhalb seiner selbst so auf sich selbst angesprochen wird, dass sie oder er sich selbst

neu gewinnt und ihre oder seine Existenz vollzieht in der heilvollen Gegenwart Gottes.

2. Dieses Geschehen hat seine Eigenart darin, dass es sich als ein den ganzen Menschen betreffendes Ineinander von Aktivität und Passivität darstellt: indem Menschen ihre Existenz neu verstehen und empfangen, vollziehen sie sie erst recht als ihre eigene. Ähnlich wie in der zwischenmenschlichen Liebe kommen im Glauben ein den Menschen bezwingendes Müssen und ein ihn befreiendes eigenes Wollen in einer die menschliche Existenz als ganze bestimmenden Weise zusammen.

3. Dass ein Mensch zum Glauben kommt, geschieht durch den Anstoß von außen und damit in, mit und unter den natürlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen, in denen ein Mensch sich befindet.

Damit haben wir drei wesentliche, jeweils auch theologisch gut begründete Charakteristika menschlicher Existenz herausgestellt, die im Folgenden bezogen werden sollen auf empirisch ausweisbare Einsichten über die natürlichen Zusammenhänge, denen wir entscheidende Grundstrukturen unserer menschlichen Existenz verdanken.

II. Einige Grundeinsichten evolutionärer Anthropologie

Jede Bestimmung des Menschen, auch die aus der Sicht einer nur beschreibenden, empirisch orientierten Anthropologie, ist immer auch eine Selbstdeutung des Menschen. Das heißt nicht nur, dass das Moment der interessegesteuerten Perspektive in Rechnung gestellt werden muss, sondern auch, dass solche Bestimmungen sich immer nur vor dem Hintergrund von Kontrastklassen vollziehen lassen. Was der Mensch in seiner eigenen Deutungsperspektive ist, gewinnt seine Konturen nur vor dem Hintergrund dessen, was er nicht ist. Die traditionelle Kontrastklasse für die philosophische Anthropologie war das Tier, mit dem der Mensch seine Biologie teilt, dem gegenüber er aber zugleich durch die ihn wesentlich bestimmenden spezifischen Differenzen abgesetzt war. Diese Fragestellung ist es aber auch, die einen wichtigen und in der Öffentlichkeit besonders wahrgenommenen Bereich der evolutionären wissenschaftlichen Anthropologie bestimmt. Fragt der Mensch in wissenschaftlicher Perspektive nach sich selbst, so scheint die Frage unvermeidlich auf die Frage nach der Sonderstellung des Menschen im Tierreich hinauszulaufen.

Dabei ist eine doppelte Tendenz zu beobachten, die zu einer Art Dilemma führt. Zum einen setzt sich der Mensch gerade durch seine wissenschaftliche Forschung immer stärker von einem unvermittelten Umgang mit seiner Welt, mit der Natur und sich selber ab. Was den Menschen zum

Menschen macht, wird nicht über den Vollzug der menschlichen Existenz herausgefunden, sondern als Ergebnis wissenschaftlicher Selbstaufklärung rekonstruiert, die den Menschen zum Gegenstand empirischer Untersuchungen macht. Wissenschaftliche Anthropologie distanziert den Menschen von sich selbst um seines Selbstverstehens willen. Durch diesen Vorgang wird der Hiatus zwischen Mensch und Natur nicht nur zur aufklärerischen und technisch vermittelten Welterkundung gebraucht, sondern in die Selbsterkundung des Menschen hineingetragen. Sah das Mittelalter den Menschen im Wesentlichen als ein sterbliches Tier unter anderen, als Gottes Ebenbild zwar ausgezeichnet durch Vernunft und Geist, zugleich aber in dieser Auszeichnung durch die Sünde fundamental geschädigt, so versteht sich seit Renaissance und Aufklärung der Mensch zunehmend als das Wesen, das sich selbst bestimmt – in jeder Hinsicht dieser Wendung.

Zum anderen aber führt die wissenschaftliche Anthropologie immer mehr vor Augen, wie wenig den Menschen vom Tier unterscheidet. Für jede als universell behauptete Eigenschaft, die als spezifisch menschlich postuliert wurde, zu jeder anthropologischen Konstante also, scheint es Gegenbeispiele, zumindest aber Vorläufer im Tierreich zu geben.¹⁶ Das begründet sich schon dadurch, dass methodisch eine Eigenschaft des Menschen nur dann einer biologischen Erklärung zugänglich wird, wenn sie eben in Kontinuität mit anderen in der Natur vorfindlichen Eigenschaften und also durch Einordnung in den Gesamtprozess des Lebens auf unserem Planeten verstanden werden kann. In der Perspektive evolutionärer Anthropologie erweist sich die Biologie des Menschen bis hin zu den biologischen Grundlagen seiner Vernunft als kontinuierliche Fortsetzung des Tierreichs, die keine Grundlage für eine kategorische Absetzung des Menschen liefert. Doch zugleich gilt, dass diese durch die Kulturfähigkeit des Menschen erworbene und verstandene Selbsterkenntnis keinem anderen Tier zugänglich wäre als dem Menschen allein und damit bestätigt sich durch die Kulturleistung Wissenschaft andererseits die fundamentale Differenz von Mensch und Tier.

In eben dieser Diskrepanz zwischen Kontinuität und Diskontinuität von Mensch und Tier sieht nun Michael Tomasello, Direktor am Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig, das »Grundrätsel«, vor dem die empirische Anthropologie heute steht. Es besteht darin, dass die »sechs Millionen Jahre, die uns Menschen von anderen Menschenaffen trennen, [...] evolutionär betrachtet, eine sehr kurze Zeitspanne«¹⁷ sind.

¹⁶ Vgl. zu dieser doppelten Entwicklung schon H. PLESSNER, *Mensch und Tier* (1946), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII. *Conditio humana*, hg. v. H. PLESSNER, [Darmstadt] 2003, 52–65.

¹⁷ M. TOMASELLO, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt a.M. 2003, 13.

Das genetische Material, das z.B. Schimpansen und Menschen gemeinsam ist, ist zu einem großen Teil identisch.¹⁸ Die Differenzen im Genom von Schimpansen und Menschen sind jedenfalls geringer als etwa die zwischen Maus und Ratte, obwohl die kulturellen Differenzen offensichtlich sind. Andererseits zeigt der Mensch intraspezifisch eine sehr viel größere Vielfalt im Verhalten, obwohl seine innerartliche genetische Variabilität nur ein Viertel derjenigen bei Schimpansen beträgt.

Damit dürfte ein Doppeltes impliziert sein. Zum einen sind fast »alle Evolutionsmerkmale des Menschen, wie Werkzeugkultur, Kommunikation, Sozialverhalten, Gehirnstruktur und Körperbau [...] in irgendeiner Form schon bei seinen Primaten-Vorgängern angelegt«¹⁹. Innerhalb der biologisch-genetischen Evolution allein dürfte jedenfalls an keiner Stelle der genetische »Sprung« identifiziert werden können, durch den der Mensch sich vom Tierreich absetzte. In seiner genetischen und biologischen Natur ist der Mensch also weit enger mit seinen tierischen Vorfahren verbunden, als dies oft angenommen wurde. Zum anderen aber bedeutet dies, dass im Laufe der phylogenetischen Entwicklung, die den Menschen zum Menschen macht, Eigenschaften entstehen, die zwar auf der genetischen Disposition des Menschen aufruhren, sich aber von der direkten Determinierung durch die Gene ablösen. Die Fähigkeiten, die den Menschen vom Tierreich absetzen, können also allein schon aufgrund der gedrängten Zeitskala nicht allein aus einer Weiterentwicklung seines Genoms erklärt werden, sondern müssen epigenetische, kulturelle und soziale Zusammenhänge ins Kalkül ziehen.

Fossilfunde belegen, dass der aufrechte Gang vor mindestens 4 Millionen Jahren entstand. Eine wichtige Stufe war die Fähigkeit der Werkzeugherstellung durch *Homo rudolfensis* und *Homo habilis* vor etwas über 2 Millionen Jahren²⁰. Eine verstärkte Zunahme des Gehirnvolumens lässt sich dann bei *Homo erectus* feststellen, dessen Körperbau dem des modernen

¹⁸ Eine Quantifizierung dieser Behauptung ist nicht ohne methodische Schwierigkeiten. Tomasello spricht von 99% (ebd.), Wieser von 98% (W. WIESER, Gehirn und Genom. Ein neues Drehbuch für die Evolution, München 2007, 18). Grundlage für solche Berechnungen sind die Ergebnisse des Chimpanzee Sequencing and Analysis Consortium, das von 2003–2005 das Genom von *Pan troglodytes* untersucht hat. Vgl. dazu THE CHIMPANZEE SEQUENCING AND ANALYSIS CONSORTIUM, Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome, in: Nature 437 (2005), 69–87, wo sich detaillierte Analysen finden.

¹⁹ F. SCHRENK, Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens, München 2003, 121.

²⁰ Vgl. ebd., 63ff. Die damit beginnende Gattung Homo ist auch gekennzeichnet durch einen geringer werdenden Dimorphismus zwischen den Geschlechtern, was auf eine veränderte soziale Lebensweise schließen lässt. Möglicherweise sind hier auch die Anfänge der Sprache zu suchen. Ausgüsse von Schädeln des *Homo habilis* zeigen jedenfalls Ansätze einer Ausbildung der Sprachzentren der linken Hirnhälfte.

Menschen schon stark angenähert ist und der vor ca. 1,5 Millionen Jahren allmählich begann, die Steinwerkzeugherstellung zu differenzieren. Aus dieser Zeit stammen auch Hinweise auf die Nutzung des Feuers und gemeinsame Jagd. Vor etwa 700.000 Jahren dürfte dann die Entwicklung zum modernen Menschen begonnen haben. Während aus dem aus Afrika stammenden »archaischen *Homo sapiens*« in Europa der an das kältere Klima angepasste Neandertaler entsteht, entwickelt er sich in Afrika²¹ zum modernen *Homo sapiens*. Beide Arten leben nebeneinander und miteinander, bis sich vor etwa 27.000 Jahren die anatomischen Spuren des europäischen Neandertalers verlieren. Beim Neandertaler lassen sich zum ersten Mal Bestattungsriten nachweisen.

Vor 45.000 bis 35.000 Jahren findet dann in Gesellschaften des modernen *Homo sapiens* verglichen mit den langen Zeiträumen zuvor so etwas wie eine kulturelle Revolution statt, die sich in den bis heute erhaltenen Höhlenmalereien in Frankreich und Spanien niederschlägt, aber auch in den ersten figürlichen Miniaturen und Musikinstrumenten, wie sie in den Höhlen der Schwäbischen Alb gefunden wurden. Jedenfalls genügten einige wenige Jahrzehntausende, nachdem nach gängiger Auffassung die genetische Ausstattung des Menschen längst fixiert war, um die kulturellen Besonderheiten des Menschen entstehen zu lassen, mit denen er sich über den ganzen Globus verbreitete. Eine solche Besiedlung unterschiedlichster Regionen und Klimazonen dürfte ohne flexible kulturelle Anpassung kaum denkbar sein. Bekleidung, Nahrungserwerb, Behausung etc. erlaubten die Loslösung von biologischen Beschränkungen und wurden möglich durch die Entwicklung sozialer und kultureller Strukturen, die Mechanismen der kreativen Entwicklung und Weitergabe von Traditionen und Kulturgütern freisetzen. Wissen konnte kumulativ erweitert und Verhalten über Generationen tradiert, optimiert und variiert werden. Es ist ein besonderes Kennzeichen der soziokulturellen Entwicklung des Menschen, dass sie »auf einer um viele Größenordnungen schnelleren Zeitskala operiert als die Prozesse der organischen Evolution«²².

Vor 10 000 Jahren setzte dann mit der neuen Lebensform der Sesshaftigkeit »die Selbstdomestizierung des Menschen« ein. Er begann seine Umwelt nach seinen Lebensbedürfnissen zu gestalten und »sich immer dichter in den selbstgesponnenen Kokon aus Mythos, Technik und Wissen«²³

²¹ Die Untersuchung der mitochondrialen DNA moderner Menschen, die nur von der Mutter vererbt wird und deshalb nicht durch Rekombination vermischt wurde, legt nahe, dass afrikanische Varianten in größerer Nähe zur Herkunft des Menschen stehen als andere: »Sequenz-Varianten, die außerhalb Afrikas vorkommen, finden sich auch in Afrikanerinnen, während dies umgekehrt nicht der Fall ist« (Ebd., 117).

²² TOMASELLO, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, 13.

²³ G.-C. WENIGER, Projekt Menschwerdung. Streifzüge durch die Entwicklungsgeschichte des Menschen, Heidelberg/Berlin 2003, 69.

einzuspinnen. Damit hatte sich die kulturelle Entwicklung der Menschheit endgültig abgekoppelt von der phylogenetischen Entwicklung, und in den frühen Hochkulturen verschoben sich die Gewichte von quantitativen Kategorien (Zahl der reproduktionsfähigen Nachkommen) hin zu qualitativen Merkmalen: Solidarität und Identität in einer Gemeinschaft, Lust an künstlerischer Darstellung und technischem Fortschritt²⁴ und die Einbettung in Sinnkonzepte durch Erzählungen.

Wenn diese Beobachtungen im Grundsatz richtig sind, dann ist die biologische Entwicklung zum Menschen nicht zu verstehen als eine bloße Akkumulation von intellektuellen, kognitiven Fähigkeiten durch Zunahme eines, vielleicht mit dem Größenwachstum der Großhirnrinde korrelierten generellen Intelligenzfaktors, sondern muss in ihrem Kern als Ausbildung besonderer sozialer Fähigkeiten verstanden werden. Das impliziert aber auch, dass Menschsein nicht einfach eine genetisch codierte Eigenschaft ist, sondern eine soziale Lebensform, in die wir eingewiesen werden müssen.

In eine solche Richtung geht auch die These, für die Michael Tomasello und andere in jüngster Zeit aufgrund eindrucksvoller empirischer Befunde argumentiert haben. Sie nennen sie die »Cultural Intelligence Hypothesis« und setzen sie einer »General Intelligence Hypothesis« entgegen, die die Unterschiede zwischen Menschen und Menschenaffen vor allen Dingen durch die Ausbildung allgemeiner kognitiver Fähigkeiten auf Seiten des Menschen verstehen will²⁵. Vergleichende Untersuchungen mit Menschenaffen und Kleinkindern haben gezeigt, dass die Fähigkeiten in Bezug auf physische Prozesse (Gegenstandswahrnehmung im Raum, Verstehen von Ursache-Wirkungs-Folgen, Abschätzen von Quantitäten) durchaus vergleichbar sind, während in Bezug auf soziales Lernen, Kommunikation und auf andere Agenten bezogene Verstehensprozesse die Unterschiede zwischen Kleinkindern und Menschenaffen signifikant sind.

Mir scheinen die Besonderheiten der menschlichen Kleinkindentwicklung, auf die Tomasello aufmerksam macht, besonders klar und aufschlussreich zu sein. Auch wenn manche Relativierungen und Differenzierungen seiner Thesen durchaus zu erwarten sind, vor allem in der Abgrenzung gegenüber anderen Spezies, scheint mir die Grundthese, dass menschliche Individuen ins Menschsein durch soziale und kulturelle Zusammenhänge eingewiesen werden, ebenso empirisch wohl begründet wie in der Perspektive einer philosophischen Anthropologie plausibel zu sein. Und

²⁴ Vgl. Gen 11,4: »Wohlauf, lasst uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, damit wir uns einen Namen machen«.

²⁵ Vgl. für das Folgende als Überblicksartikel: E. HERRMANN et al., Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition: The Cultural Intelligence Hypothesis, *Science* 317 (2007), 1360–1366. Eine bestimmte Form der »General Intelligence Hypothesis« liegt z.B. Intelligenztests zugrunde, die einen generellen Intelligenzfaktor quantitativ zu erfassen suchen.

die Einzelbeobachtungen, aus denen Tomasello seine Thesen entwickelt, scheinen mir darüber hinaus aufschlussreich zu sein für fundamentale anthropologische Zusammenhänge, die dann auch zur Explikation einer theologischen Anthropologie hilfreich sind. Schauen wir uns deshalb die einzelnen Momente der frühkindlichen Entwicklung nach Tomasello etwas genauer an.

– Schimpansen in Situationen sozialen Lernens kopieren eher Ergebnisse und lernen durch Beobachtung anderer etwas über Gegenstände (EMULATION). Kleinkinder dagegen kopieren eher ganze intentionale Handlungen und lernen dabei auch etwas über die Intentionen des anderen (IMITATION).²⁶ Bei Kleinkindern beobachtet man zudem den Hang, Handlungen allein aus sozialem Interesse unabhängig vom Ergebnis möglichst exakt oder dem Stil nach zu imitieren.

– Mit neun Monaten entwickeln Kleinkinder die *Fähigkeit zu gemeinsamer Aufmerksamkeit* mit Erwachsenen.²⁷ Während sechs Monate alte Säuglinge ihre Aufmerksamkeit nur entweder Gegenständen oder Personen zuwenden und also dyadisch agieren, beginnen sie mit etwa neun Monaten in triadische referentielle Situationen einzutreten. Dieser Komplex sozialer Fähigkeiten wird auch »joint attention« genannt.²⁸ Kleinkinder beginnen die Aufmerksamkeit Erwachsener zu prüfen, ihren Blicken zu folgen, sich mit ihnen gemeinsam mit einem Gegenstand zu beschäftigen und die Aufmerksamkeit der Bezugsperson mit Hilfe deklarativer Gesten zu lenken.²⁹ Umgekehrt beginnen Kinder zu verstehen, wenn Erwachsene versuchen, mit Hilfe von Gesten ihre Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, dem sie sich mit dem Kind gemeinsam zuwenden wollen.

– In solchen Situationen gemeinsamer Aufmerksamkeit finden sich Kleinkinder ein in intersubjektive Kontexte, die *intentional ausgerichtet* sind: Situationen geteilter Aufmerksamkeit sind intentionale Situationen. Sie sind dadurch konstituiert, dass die beteiligten Personen und Gegenstände in einen gemeinsamen zielgerichteten Kontext eingebunden werden. In diesem Kontext werden Symbolisierungsprozesse initiiert, durch die Handlungen, Gesten etc. durch das, was »wir« gemeinsam tun, Bedeutung erhalten. Wenn dann solche Situationen wirklich triadisch werden und von einer Kind-Erwachsener-Relation zur gemeinsamen Aufmerksamkeit auf

²⁶ Vgl. TOMASELLO, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, 41ff.

²⁷ Vgl. Ebd., 78ff. Tomasello nennt dies auch die »Neunmonatsrevolution« (Ebd., 87).

²⁸ Vgl. Joint attention. Its origins and role in development, hg. v. CH. MOORE/PJ. DUNHAM, Hillsdale, NJ 1995.

²⁹ Vgl. auch die detaillierte Auflistung der verschiedenen Fertigkeiten in M. CARPENTER et al., Social cognition, joint attention, and communicative competence from 9 to 15 months of age, Monographs of the Society for Research in Child Development 63 (1998).

einen Gegenstand o. Ä. ausgeweitet werden, erfährt sich das Kind zugleich in derselben Rolle wie der Erwachsene. Beide Agenten handeln, wie Tomasello schreibt, in demselben Format.³⁰ Das Kind lernt nicht nur seine Aufmerksamkeit zwischen Erwachsenem und Gegenstand wandern zu lassen und zu koordinieren, es lernt auch etwas über sich selbst. Es erkennt, dass die Gesten und Worte in einer solchen Situation nicht nur Zeichen für etwas anderes sind, sondern Symbole, die eingebettet sind in eine intentionale Struktur. Das Kind lernt, dass seiner kommunikativen Absicht eine kommunikative Absicht des Erwachsenen entsprechen kann (oder auch nicht) und umgekehrt und beginnt nun Symbole *auf dieselbe Weise* zu gebrauchen wie der Erwachsene und nicht nur als indexikalische Zeichen, die für etwas stehen.³¹

– Diese Flexibilität der Rollenzuschreibung wird dann auch auf Gegenstände übertragen: im Spiel können Schachteln als Autos dienen oder Puppen als Tiere. Es entsteht, was die Entwicklungspsychologen als »*pretend play*« bezeichnen.

– Aus Situationen gemeinsamer Intentionalität entwickelt sich dann auch das, was Tomasello im Anschluss an Daniel Dennett *kollektive Intentionalität* nennt: »from 1 to 4 years of age children go from participating in shared intentionality involving the internalized perspectives of other specific individuals in specific action contexts [...] to those characterized by collective intentionality, in which they appreciate and utilize in all situations the more generalized and abstract set of perspectives and norms«³². Handlungsmuster lösen sich von konkreten Situationen ab und werden zu allgemeinen Verhaltensregeln und Rollenzuschreibungen generalisiert.

– Es dauert allerdings bis zum Alter von vier bis fünf Jahren, dass Kinder tatsächlich beginnen, zwischen einer unabhängigen Realität, jeweils subjektiven Auffassungen und Überzeugungen davon und intersubjektiven Verständigungen darüber zu unterscheiden. Hierbei dürften die Sprachentwicklung (Ausdrücke für propositionale Einstellungen, für Präferenzen

³⁰ TOMASELLO, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, 119.

³¹ Tomasello sieht hier die Grundlagen des Spracherwerbs von Kindern. Das Lernen von Wortbedeutungen steht unter den Schwierigkeiten, die Quine als Unbestimmtheit der Übersetzung (*indeterminacy of translation*, vgl. W. V. QUINE, Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980, 61; 135ff. u. ö.; DERS., Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie, Paderborn 1995, 67–69) bestimmt hat. Nur durch den sozial-pragmatischen Zusammenhang gemeinsamer Aufmerksamkeit und die Möglichkeit wechselseitiger Rollenübernahmen kann das Kind erschließen, ob ein Wort z.B. sich auf einen Gegenstand bezieht, eine Handlung, eine Emotion o. A. ausdrückt.

³² M. TOMASELLO/H. RAKOCZY, What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality, *Mind & Language* 8/2 (2003), 121–147, 132.

und Kontrastive) und der ständig geführte Diskurs mit anderen Personen ausschlaggebend sein. Kinder beginnen, die Überzeugungen, Vermutungen und Erfindungen anderer Personen mit der Realität und mit den eigenen Überzeugungen zu kontrastieren, und es entsteht, was gemeinhin als *Theory of Mind* bezeichnet wird.³³

Auch wenn im Einzelnen diese Sicht der Entwicklung eines menschlichen Individuums noch viele Fragen offen lässt und in der Zukunft gründliche Revisionen erfahren dürfte, scheinen mir doch einige Einsichten nicht nur aus den empirischen Befunden, sondern aus grundsätzlichen Erwägungen heraus plausibel und für die Frage des Menschen nach sich selbst relevant zu sein. Zum einen zeigt sich, dass enge Verbindungen bestehen zwischen der biologischen Entwicklung des Menschen – sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch – und seiner Sozialität. »Menschliche Geselligkeit kommt nicht erst durch einen sozialen Kontrakt, eine kulturelle Leistung zustande, sondern ist biologisch vorgezeichnet und unverzichtbarer Bestandteil unserer Existenz.«³⁴ Doch zugleich gilt, dass diese biologische Anlage zur Geselligkeit nicht einfach in einer im Vergleich mit anderen Primaten zusätzlich vorhandenen, genetisch determinierten Sonderfunktion besteht. Die Ontogenese von Menschen ist nicht einfach eine Wiederholung der Ontogenese von Schimpansen mit einigen Zusatzmodulen am Ende, sondern ein fundamental anderer Prozess, dessen wesentliches Moment in einer Einweisung in intentional gerichtete, über die Teilnehmenden hinausweisende Zusammenhänge besteht, die durch gemeinsame Aufmerksamkeit und geteilte und kollektive Intentionalität geprägt ist. Eben diese Grundstruktur menschlicher Sozialität ist die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Kultur bis hin zu ihren materiellen und symbolischen Artefakten (Kleidung, Kunst, Sprache u.v.a.m.), die im Laufe der Zeit akkumulieren, ohne dass ihre Produkte als solche genetisch codiert wären. Nur so lassen sich die relative genetische Nähe von Menschen zu anderen Primaten und die von der biologischen Entwicklung abgekoppelten Zeitskalen kultureller menschlicher Entwicklung erklären.

Doch noch ein zweites, erkenntnistheoretisches Moment ist mit diesen Einsichten verbunden. Denn alle anthropologischen Theorien verdanken sich späten, historisch akkumulierten Kulturleistungen des Menschen wie der empirisch kontrollierten Biologie und Entwicklungspsychologie und einer historisch orientierten Paläoanthropologie. Dann aber können wir

³³ »In saying that an individual has a theory of mind, we mean that the individual imputes mental states to himself and to others (either to conspecifics or to other species as well)« (D. PREMACK/G. WOODRUFF, Does the chimpanzee have a theory of mind?, Behavioral & Brain Sciences 1/4 (1978), 515–526, 505).

³⁴ WENIGER, Projekt Menschwerdung, 210.

nicht aus den Medium Sprache, Kultur und Geschichte aussteigen, um die Biologie des Menschen kontext- und kulturunabhängig zu bestimmen. Dass wir überhaupt nach dem fragen, was den Menschen zum Menschen macht, und dass wir dies unter anderem dadurch tun, dass wir Biologie treiben und zwischen natürlicher und kultureller Ausstattung des Menschen unterscheiden, ist selbst unlösbar verwickelt in den Prozess des Menschseins selbst. Auch die naturwissenschaftlich-biologische Beschäftigung des Menschen mit sich selbst ist nicht ein bloß findendes Beobachten, sondern ein die eigenen Kategorien erfindendes konstruktives Verfahren.

III. Zur Frage der Rechtfertigung aus Glauben

Zum Glauben kommt und im Glauben lebt der Mensch, so sagten wir, im Vollzug seines Menschseins, das wesentlich dadurch gekennzeichnet ist, dass der Mensch in soziale und kulturelle Zusammenhänge durch die intentionale Ausrichtung menschlicher Sozialität eingewiesen wird. Zu diesem Vorgang gehören in der frühkindlichen Entwicklung elementar wichtige Situationen gemeinsamer Aufmerksamkeit sowie geteilte und kollektive Intentionalität. Unser letzter Abschnitt soll nun versuchen, diese Einsichten im Sinne der reformatorischen Rechtfertigungslehre mit dem eingangs entwickelten Verständnis von Glauben zu verbinden. Es geht dabei um eine zeit- und sachgemäße Interpretation des Sitzes im Leben und der effektiven Kraft dessen, was die reformatorische Theologie als Rechtfertigung aus Glauben beschrieben hat.

Dass die Rechtfertigungslehre für die christliche Theologie und damit auch für eine theologische Anthropologie eine Zentralstellung innehat, dürfte zumindest in der westlichen Theologie einigermaßen unstrittig sein. Erinnert sei nur an die wohl auf Franz Turretini zurückgehende Formel, dass es sich beim Rechtfertigungsartikel um den »articulus stantis et cadentis ecclesiae« handelt³⁵, sowie an Luthers bekannte Äußerung, dass der »Artikel von der Rechtfertigung der Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre ist. Er bewahrt und steuert jede kirchliche Lehre und richtet unsere Gewissen auf vor Gott. Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts als Tod und Finsternis.«³⁶ Aber auch nach der zwischen dem Vatikan und dem Lutherischen Weltbund ausgehandelten

³⁵ Vgl. T. MAHLMANN, Art. *Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae*, RGG⁴ 1, Tübingen 1988, 799–800.

³⁶ »*Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.*« (M. LUTHER, *Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann*. 1537, WA 39/I, 202–257, 205).

Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, die einen »Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« feststellt, soll der Artikel von der Rechtfertigung »als Kriterium [...] die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren«³⁷.

Zu dieser Zentralstellung steht die oft geäußerte Skepsis gegenüber der lebensweltlichen Bedeutung der Rechtfertigung heute in einer eigentümlichen Spannung. So sah sich 1963 die vierte Vollversammlung des Luthertischen Weltbunds zu der Feststellung veranlasst: »Der Mensch von heute fragt nicht mehr: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Er fragt radikaler, elementarer, er fragt nach Gott schlechthin: Wo bist Du, Gott?«³⁸ Darüber hinaus ist der umgangssprachliche Gebrauch von Rechtfertigen weniger mit dem in den biblischen Schriften bestimmenden Gegensatz von Gerechtigkeit und Sünde verbunden,³⁹ als mit dem Kontext von Be- und Entschuldigungen und bezieht sich damit in erster Linie auf Behauptungen, in zweiter Linie auf menschliches Verhalten. Wir müssen deshalb zunächst die Struktur des Vorgangs Rechtfertigung in Alltagssprachlicher und theologischer Hinsicht etwas genauer in den Blick bekommen.

1. Zur Struktur von Rechtfertigung

Gerechtfertigt werden muss, was sich nicht von selbst versteht. Dazu gehören im Kontext unserer Alltagssprache vor allen Dingen Behauptungen, Überzeugungen und Handlungen. Für Behauptungen und Überzeugungen wird dann eine Rechtfertigung verlangt, wenn die ihnen zugrunde liegenden Begründungen nicht von vorn herein einsichtig sind. Und auch die Gründe für ein Verhalten, für das man sich rechtfertigt, liegen für die Instanz, gegenüber der man dies tut, nicht von vorn herein auf der Hand. Auf den ersten Blick erscheint die nicht gerechtfertigte Annahme zweifelhaft, das nicht gerechtfertigte Verhalten unverständlich oder anstößig.

³⁷ So jedenfalls die Nr. 18 in der Fassung vom Juni 1996. In der endgültigen Fassung heißt es nach Einspruch der Glaubenskongregation in der Nr. 18 von der Rechtfertigungslehre nur noch, dass sie »ein unverzichtbares Kriterium« darstellt, und es wurde hinzugefügt, dass Katholiken sich »von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen«. Vgl. zu diesem Vorgang E. JÜNGEL, *Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«*, ZThK 94 (1997), 394–406.

³⁸ Zitiert nach A. PETERS, *Rechtfertigung* (HST 12), Gütersloh 1990, 200.

³⁹ Vom Begriff der Gerechtigkeit Gottes und von ihrem Gegenbegriff, der Sünde des Menschen, her entfaltet z.B. Eberhard Jüngel die reformatorische Rechtfertigungslehre. Vgl. E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1999 und DERS., *Art. Rechtfertigung IV. Dogmatisch*, RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 111–117.

big. Doch indem so die Gründe für Behauptungen, Überzeugungen und Verhalten in Frage stehen, steht auch diejenige Person in Frage, die die Behauptung vertritt oder für das entsprechende Verhalten verantwortlich ist. Denn sollten ihre Überzeugungen oder ihr Verhalten nicht zu rechtfertigen sein, muss sie dafür gerade stehen, dass sie die Gründe dafür nicht ausreichend überdacht und geprüft hat. Mit den Behauptungen und dem Verhalten steht dann auch die Integrität der betreffenden Person auf dem Spiel. Entsprechend folgen bei misslungener Rechtfertigung oft nicht einfach nur Richtigstellungen von Behauptungen oder eine Korrektur von Verhalten, sondern auch soziale Sanktionen, die mit der Anerkennung oder Ablehnung der Person im Zusammenhang sozialer Kommunikation verbunden sind. Umgekehrt führt eine gelungene Rechtfertigung zu einer wechselseitigen Anerkennung der beteiligten Personen.

Damit aber ist die umgangssprachliche Verwendung von Rechtfertigung durchaus anschlussfähig für die theologische Bedeutung von Rechtfertigung im Horizont von Gerechtigkeit, insofern ein solcher Zusammenhang von Behaupten, Verhalten, Gründen, Integrität von Personen und wechselseitiger Anerkennung einem biblischen Begriff von Gerechtigkeit im Sinne von Schalom, von Heil und Ganzheit entspricht. Schon im Alten Testament ist die Gerechtigkeit Gottes ein Verhältnisbegriff, so dass nach Klaus Koch die hebräische Wurzel *šdq* als »gemeinschaftstreu/heilvoll sein« zu übersetzen ist⁴⁰. Im theologischen Begriff der Rechtfertigung geht es um die fundamentale Anerkennung der Existenz eines Menschen im Gegenüber zu Gott. Die Anerkennung, die der Begriff der Rechtfertigung mit umfasst, hat also nichts mit einem bloß abstrakten Begriff von Rechtsverhältnissen zu tun, sondern realisiert sich in der gelebten Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch.

Damit ist dann aber auch die negative Seite der Rechtfertigung angesprochen. Wenn Gott seine Gerechtigkeit, seine Wahrheit, sein Leben durchsetzen will, dann geschieht dies gegen das, was dieser Gerechtigkeit entgegensteht. Deshalb werden Gerechtigkeit Gottes und Zorn Gottes in Röm 1,17f geradezu als auf einander bezogene, antithetische Begriffe verwendet. Die Rechtfertigung durch Gott impliziert die Entlarvung und Ablehnung falscher Rechtfertigungsinstanzen und anderer Rechtfertigungsgründe. Sie ist die effektive Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit gegen die sie hindernden falschen Verhältnisse und dann verkürzt beschrieben, wenn sie rein forensisch als abstraktes Rechtsverhältnis oder rein subjektivitätstheoretisch auf Seiten des Menschen als »*adäquates personales Selbstbewußtsein*«⁴¹ begriffen wird. »Gott will zu seinem Recht kommen

⁴⁰ Vgl. K. KOCH, Art. *שדק* *šdq* gemeinschaftstreu/heilvoll sein, THAT 2, 507–530.

⁴¹ W. HÄRLE/E. HERMS, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens (UTB 1016), Göttingen 1980, 93. Mit der Formel »*Rechtfertigungsglaube*

[...]; so wie er in sich Wahrheit, Gerechtigkeit und Leben ist, will er es auch außerhalb seiner, nämlich in uns werden.«⁴² Damit stellt sich die Frage, wie diese effektive Seite des den Menschen rechtfertigenden Glaubens anthropologisch angemessen expliziert werden kann.

2. Rechtfertigung *propter Christum per fidem*

Der 4. Artikel der Confessio Augustana bietet die folgende Kurzfassung der Rechtfertigungslehre: Es »wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sunde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugtu, sonder daß wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben [*gratis iustificentur propter Christum per fidem*], so wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe und daß uns umb seinen willen die Sunde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird.«⁴³ An dieser Formulierung ist in unserem Zusammenhang ein Doppeltes hervorzuheben. Zum einen vollzieht sich der Vorgang der Rechtfertigung *von Seiten Gottes* dadurch, dass Gott den Glaubenden um Christi willen Vergebung, Gerechtigkeit und Leben schenkt. Zum anderen vollzieht sich der Vorgang der Rechtfertigung *von Seiten der Glaubenden* dadurch, dass sie nicht auf eigene Werke oder Verdienste verweisen, sondern auf Christi Leiden. Dabei gilt, dass die Glaubenden zwar nicht durch ihren Glauben, sondern durch Christus selbst gerettet werden, dass aber der Glaube dasjenige Medium ist, durch das ihnen die Rettung vermittelt wird. Das zwischen Gott und den Menschen sich vollziehende und durch Jesus Christus begründete Geschehen der Rechtfertigung wird nicht als ein rein informativer oder juridischer Austauschprozess zwischen Gott und Mensch verstanden, sondern als effektives, d. h. die Beteiligten bestimmendes Kommunikationsgeschehen, das sich durch den gemeinsamen Bezug von Gott und Menschen auf die Geschichte Jesu Christi vollzieht. Um mit der oben eingeführten entwicklungspsychologischen Begrifflichkeit zu sprechen: Es handelt sich nicht um ein dyadisches Geschehen zwischen Gott und Mensch, sondern um ein triadisches, bei dem Gott und Mensch sich gemeinsam auf die Geschichte Jesu Christi beziehen, für die seit der frühen Christenheit das Kreuz Christi als Symbol steht, in dem die ganze Geschichte Jesu Christi konzentriert versammelt ist.

Dieser gemeinsame Bezug von Gott und Menschen auf das Kreuz Christi als Symbol für die Geschichte Jesu Christi lässt sich als Kommunika-

ist adäquates personales Selbstbewußtsein möchte Härle den anthropologischen Gehalt des Rechtfertigungsglaubens zum Ausdruck bringen.

⁴² H.J. IWAND, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, München ³1959, 11.

⁴³ BSLK 56.

tionsgeschehen im Sinne eines Zusammenhangs gemeinsamer Aufmerksamkeit verstehen. Im Kreuz Christi ist dabei beides versammelt, die auch den glaubenden Menschen mit einbeziehende Aufmerksamkeit Gottes auf das Geschick des Menschen und die Gott auf sein Heil hin anrufende Aufmerksamkeit des Menschen auf das Handeln Gottes zugunsten des Menschen. Die Evangelien haben dies in seiner Komplexität mit den unterschiedlichen Worten Jesu am Kreuz zum Ausdruck gebracht: Dem »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34) in der einen Perspektive entspricht das »Es ist vollbracht!« (Joh 19,30) in der anderen. Das Kreuz Christi als Szene einer von Gott und Mensch geteilten, gemeinsamen Aufmerksamkeit klärt sowohl auf über die Grundsituation des Menschen vor Gott als auch über die Treue Gottes gegenüber dem Menschen.

Für eine theologische Anthropologie ist deshalb nur sekundär von Bedeutung, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet. Seine Sozial- und Kulturfähigkeit sind Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens, nicht aber an sich schon die inhaltlichen Bestimmungen dessen, was den Menschen zum Menschen macht. Es ist vielmehr der Mensch Jesus von Nazareth als gemeinsamer Bezugspunkt göttlicher und menschlicher Aufmerksamkeit, der in theologischer Perspektive das Wesen des Menschen nicht als vollständige Liste seiner artbildenden Unterscheidungsmerkmale (*differentiae specifica*), sondern als Gabe und Aufgabe bestimmbar macht. Und er ist dies als eben dieser Mensch mit seiner in der Gottverlassenheit des Kreuzestodes endenden Geschichte: *Ecce homo* (Joh 19,5). Gerade im entstellten Bild des Gefolterten und Gekreuzigten wird z.B. deutlich, dass das Personsein des Menschen in der Perspektive Gottes nicht dadurch lädiert werden kann, dass ihm das physische Menschsein mit seinen Möglichkeiten beschädigt wird. An ihm wird deutlich, was es heißt, als Mensch in allen Möglichkeiten und Widrigkeiten des Menschseins mit Gott zusammen zu sein. Und nach christlichem Bekenntnis ist er gerade darin auch der Ermöglichungsgrund *unseres* ganz und gar nicht selbstverständlichen Zusammenseins mit Gott, der Grund unserer Rechtfertigung.

Aus einem solchen Verständnis heraus kann die Rechtfertigung des Menschen um Christi willen durch den Glauben anthropologisch auf eine Weise verortet werden, die juristisch-moralische (Sühne durch ein Gott wie dem Menschen äußerlich bleibendes Opfergeschehen) oder heilsgeschichtliche (Schöpfung – Fall – Restitution) Engführungen vermeidet. Im ersten Fall wird ein widersprüchliches Gottesbild befördert, im zweiten eine spätestens seit Darwin unplausibel gewordene große Erzählung konstruiert. Die Geschichte Jesu Christi als Bezugspunkt der gemeinsamen Aufmerksamkeit von Gott und Menschen versteht dagegen den durch die Botschaft vom Kreuz provozierten Glauben als *Einweisung in eine Lebens-*

form, die narrativ und intentional strukturiert ist. Luther hat diesen Zusammenhang so beschrieben:

»Sich, alsoz mustu Christum in dich bilden und sehen, wie in ym got seine barmhertzikeit dir furhelt und anbeuttet an alle deine vorkommende vordinst, unnd ausz solchem bild seiner gnadenn schepffen den glauben unnd zuvorsicht der vorgebung aller deiner sund. [...] In wilchem szo du sichst, das dir got szo hold ist, das er auch seinen sun fur dich gibt, musz dein hertz susz und got widderumb hold werden, und also die zuvorsicht ausz lauter gunst und lieb herwachszen, gottis gegen dir und deiner gegen got.«⁴⁴

Anthropologie und Gotteslehre, Menschenbild und Gottesbild erweisen sich im Kreuz Jesu Christi dadurch auf eigentümliche Weise verschränkt, dass sie sich wechselseitig interpretieren und es »sich also bei dem, was wir die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung nennen, nicht nur um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, sondern zugleich und unumgänglich um die Rechtfertigung Gottes im Menschen«⁴⁵ handelt.

Aus der gemeinsamen Aufmerksamkeit auf das Kreuz Jesu Christi entsteht dann auch eine *kollektive*, Menschen und Gott und die Menschen untereinander verbindende *Intentionalität*. Der durch die Geschichte Jesu Christi in den Glauben als Lebensform eingewiesene Mensch kann nun durch Rollenübernahme auch dem anderen ein Christus werden⁴⁶. Dabei sind nicht abstrakte Regeln und Gebote leitend, sondern die Einübung in die Intentionen Gottes, wie sie aus den Worten Jesu, der Geschichte Christi selbst und aus der biblischen Geschichte Gottes mit den Menschen überhaupt gewonnen werden können.

Das bedeutet aber auch, dass eine christliche Theologie nur allgemeine Strukturmerkmale der Rechtfertigung beschreiben kann. Eine propositional verfasste, aus der Geschichte Jesu Christi und den neutestamentlichen Texten abstrahierte Rechtfertigungslehre, die abseits der Teilnahme an dem kommunikativen Geschehen einer zwischen Gott und Menschen geteilten Aufmerksamkeit gültig wäre, kann nicht formuliert werden. Die Theologie hat die Rechtfertigung allein aus Glauben nicht nur als ihren Gegenstand, sondern auch als Modus ihres eigenen Vollzugs wahrzunehmen⁴⁷. Rechtfertigung betrifft den Menschen auf einer basalen, ihn auf den Grund seines Menschseins ansprechenden Ebene und kann zugleich nur im Kontext

⁴⁴ LUTHER, Von den guten Werken, 244.

⁴⁵ IWAND, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, 11.

⁴⁶ M. LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, WA 7, 20–38, 35: »Unnd gegen meynem nechsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist«.

⁴⁷ Dieses Moment hat die Theologie Karl Barths immer wieder stark gemacht, vgl. z.B. KD II/2, 854: »Wir stehen, indem wir beten, mitten im Vollzug der Entscheidung für die Wahrheit – nicht einer Lehre von der Rechtfertigung, sondern der Rechtfertigung selber.«

gelebten Lebens und auf verschiedenen Ebenen selbstreflexiver Haltungen immer neu in gemeinsamer Aufmerksamkeit auf die Geschichte Jesu Christi expliziert werden⁴⁸. Und insofern wir unser Menschsein überhaupt nur dadurch ausbilden und erlernen, dass wir es in Zusammenhängen geteilter Aufmerksamkeit und kollektiver Intentionalität vollziehen, hat der christliche Glaube als Lebensform einen engen Bezug zum Akt kindlichen Vertrauens. Darin, und nicht etwa in einer anti-intellektualistischen Naivität haben die häufigen Bezugnahmen Jesu auf die Kinder ihren Anhalt. Im rechtfertigenden Glauben realisiert sich in proleptischer Form »etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war«⁴⁹: das ungehinderte Zusammensein von Schöpfer und Geschöpf.

⁴⁸ Vgl. als ein Beispiel M. MOXTER, Rechtfertigung und Anerkennung. Zur kulturellen Bedeutung der Unterscheidung von Person und Werk, in: Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs (Hohenheimer Protokolle 57), hg. v. H. M. DOBER/D. MENSINK, Bad Wimpfen 2002, 20–42.

⁴⁹ E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M. ⁸1982, 1628.