

Walter Sparr

„DIE RELIGION ABER IST LEBEN“.

WELCHEN THEOLOGISCHEN GEBRAUCH KANN UND SOLLTE MAN  
VOM „LEBEN ÜBERHAUPT“ MACHEN?

Über das Leben selber etwas zu schreiben, ist nur dem Neuling in den Dingen des Lebens ohne weiteres möglich; je mehr er das Leben kennenlernt, desto weniger sagt er über „das Leben“, sondern vielleicht über sein Leben und das Leben einiger Menschen, die er liebt oder haßt. Wenn es hoch kommt, wird es eine Lebensgeschichte mit näheren oder weiteren Lebenshorizonten, in der er manches erzählen und erklären kann, vieles aber unverstanden oder ungesagt dahinten lassen muß. Im Ausnahmefall vermag er der Ambivalenz von „Leben!“ und „Leben?“ kunstweise die Gestalt der Balance zwischen Entschlüsselung und Verschlüsselung des „Lebens“ zu geben.

Schierer Anfänger im Leben ist der Verfasser dieses Beitrags zwar nicht mehr, aber seine Lebensgeschichte interessiert hier nicht, und Künstler ist er (leider) auch nicht. Schlimmer noch: Der Habitus, den er im Laufe seines Lebens erworben hat, das wissenschaftliche Denken, ist notorisch nicht „das Leben“. Daß vielmehr die Wissenschaften, einschließlich derer vom Leben, dem Leben stets fremd und unverträglich zu werden drohen, das ist längst ein beifallsgewohnter Topos derjenigen, die im Namen des „wirklichen“, des „gelebten“ Lebens sprechen dürfen. Sollte ich als Theologe von dieser Wissenschaftskritik (die sich auf dem Felde religiösen Lebens bekanntlich besonders rabiät äußern kann) nicht betroffen sein?

Angesichts dieser spannungsvollen Verflechtung von Lebens- und Wissenschaftslage erstreckte sich mein Angebot im Herausgeberkreis des MJTh zunächst lediglich auf eine historische Analyse der neueren Versuche nicht weniger Wissenschaftler, das „Leben“ auf neue und dem Leben selbst angemessene Weise zum Thema ihres Nachdenkens zu machen und sich wo möglich gerade darin als Agenten des lebendigen Lebens selbst zu begreifen und betätigen. Eine Analyse der lebensphilosophischen Wendung in den Geisteswissenschaften im frühen 20. Jahrhundert, flankiert von der populären Literatur, aber auch der Dichtung, schien mir lehrreich – gerade weil sie eine aufs ganze mißglückte und jedenfalls theologisch äußerst problematische Verquickung von Wissenschaft und „Weltanschauung“, hier: „*Lebensanschauung*“, darstellte. Die Besprechung eines so gemeinten Exposés, das ein wenig ins Vielerlei geraten war, führte zum Ergebnis, daß noch viel wichtiger als alle diese Analysen die Reflexion darüber sei, ob und wie „Leben“ trotz seiner weltanschaulichen Konterbande ein theologisch klar bestimmbarer und sicher brauchbarer Begriff sein könne. Ein berechtigtes Anliegen, wenn man etwa Medardo Gomez' „Theologie des Lebens“ (1993) nicht bloß als Ethik lesen will. Berechtigt ist der Wunsch einer dogmatischen Klärung des Lebensbegriffes aber auch, wenn man bedenkt, wie vorsichtig selbst derjenige unter den zeit-

genössischen Dogmatikern sich äußert, der den Lebensbegriff am ehesten als fundamentalen Begriff gebraucht und daher in den Prolegomena einführt: Gerhard Ebeling beschränkt sich auf die Kennzeichnung der Aufgabenstellung und auf einige Beobachtungen zum Lebensphänomen, die eher assoziativ und meditativ reflektiert werden; und doch zeigen auch sie schon: „Der Inhalt des Glaubens ist mit dem Thema des Lebens derartig verschmolzen, daß es auf allen Stufen der dogmatischen Entfaltung um eine Darstellung der Beziehung von Glauben und Leben geht“<sup>1</sup>. Traugott Kochs „Besinnung auf den Glauben“ unter dem Titel „Mit Gott leben“ (1989) bestätigt das auf ihre Weise.

Die folgende Skizze versucht, jenem Anliegen Genüge zu tun und die Thematik des „Lebens überhaupt“ als eine begrenzte, endliche zu fassen, ohne doch zu ignorieren oder bloß zu dementieren, daß die Rede von „Leben“ kraft ihrer Einladung zur Metaphorik und ihrer Herausforderung von Emotionen allermeistens einen Sog ins Diffus-Universale erzeugt. Daher möchte ich (I) das alltägliche Sprechen im Wortfeld „Leben“ kennzeichnen und auf die überlieferte christliche Rede von „Leben“ beziehen; (II) wenigstens in wichtigen Aspekten die philosophische und theologische Erblast kennzeichnen, die mit dem neueren Rekurs aus „das Leben“ verbunden ist; (III) eine besonders interessante theologische Verarbeitung der Herausforderung durch das weltanschauliche Reden vom „Leben“ vorstellen; und schließlich (IV) fragen, welche Erfahrungen des christlichen Glaubens solche Lebenserfahrungen sind, die bestimmt zu denken und deutlich zu sagen lehren, was „Leben“ bedeutet<sup>2</sup>.

## I.

1. Selbst wenn man sich im Leben gut auskennt, kann man sich im „Leben“ leicht verirren – um das Nomen wie um das Verbum wuchert ein Wortfeld, das geradezu zum Wortschmelgen werden kann. Es ist in seinen Komposita, seinen Metonymien und seinen Metaphern grenzenlos erweiterbar: Vom Lebensabend und von der Lebensangst, der Lebensart, dem Lebensbedürfnis, der Lebenserwartung, der Lebensform, dem Lebensgesetz über den Lebenskampf und die Lebensordnung bis zum Lebenswandel, dem Lebenswillen, der Lebenswirklichkeit, dem Lebenszeugnis und dem Lebenszyklus findet sich von A bis Z fast immer ein Wort oder mehrere Wörter für die anscheinend unendlich vielen Aspekte des Phänomens „Leben“. Beliebigermaßen groß ist auch die Zahl der Eigenschaften, die das „Leben“ hat oder die man ihm zuschreiben kann: junges und altes Leben, blühendes und kümmerliches, gutes und schlechtes, untadeliges und böses, fleißiges und faules, fröhliches und trauriges, vergangenes und zukünftiges Leben, und so weiter. Ziemlich unbeschränkt läßt sich das „Leben“ auch

<sup>1</sup> Gerhard Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. I, Tübingen 1979, § 5 (79–110); hier: 105.

<sup>2</sup> Der fragmentarische Charakter besonders des Abschnittes IV hängt mit dem Thema selbst zusammen, da er die Lebenserfahrung eines Todes im nächsten Umkreis spiegelt.

bemühen, wenn man Lebensphänomene betont als solche benennen will: das Geistesleben, das Kulturleben, das Sexualleben; es dient wohl sogar der unterscheidenden Zusammenfassung, wenn man etwa „Tierleben“ oder „pflanzliches Leben“ sagt. Aber auch in solchen Fällen verhält sich beim Wortbestandteil „Leben“ der Grad seiner Deutlichkeit umgekehrt proportional zur Häufigkeit seines Gebrauchs. Der einschlägige Artikel in der „Theologischen Realenzyklopädie“ erschreckt seinen Leser denn auch gleich zu Beginn mit der Feststellung: „Das Lebensverständnis ist so vielfältig wie das Leben selbst“<sup>3</sup>.

Bevor man jedoch alle Hoffnung fahren läßt, sollte man den sprachlichen Befund als Verhalten von menschlichen Sprechern lesen. Dann erklärt er sich daraus, daß die Rede von „Leben“ allemal *prädikative* Funktion hat: „Leben“, „leben“ und „lebend(ig)“ charakterisiert das Verhalten von Dingen oder die Eigenart von Sachverhalten in der Welt. In der Tat behauptet niemand, auch nicht die Wissenschaft vom Leben, die Biologie, daß es ein Ding oder einen Sachverhalt, etwa eine Substanz oder eine Kraft gebe, die man „das Leben“ nennen könnte<sup>4</sup>. Der Singular „das Leben“ gehört somit zu der Gruppe von Wörtern, die zwar distinkte Gegenstände, Sachverhalte oder Vorgänge mitbenennen können, denen aber kein distinkter Gegenstand, Sachverhalt oder Vorgang koextensiv zugeordnet werden kann. Darin ist dieses Wort andern Singularen wie „die Welt“, „die Wirklichkeit“ oder „die Zeit“ und „der Raum“ vergleichbar, die ebenfalls weder eigentlich im Plural gebraucht werden noch logisch definiert werden können. Es gibt allerdings einen Unterschied: „Leben“ kommt nicht allem in der Welt zu, viele Dinge sind unbelebt oder tot, nachdem sie einmal lebendig waren. Insofern ist „Leben“ nicht nur ein Horizont, innerhalb dessen Unterscheidungen plausibel werden, sondern auch ein unterscheidendes Wort möglicherweise begrifflichen Ranges. Freilich: Ein Mensch, der einem Ding oder Vorgang „Leben“ prädiziert, unterstellt eo ipso dieses Prädikat auch für sich selbst: Der Beobachter von „Leben“ gehört selbst zum Leben oder, anders gesagt, die Objektivation von „Leben“ durch Erkenntnisobjekte ist nur in bestimmter Hinsicht möglich.

Das menschliche Sprachverhalten läßt noch eine zweite Eigenart erkennen: Die Rede von „Leben“ wird allemal ausgelöst durch die Erfahrung von *Differenz* und sie ist eine Art und Weise, diese Differenz zu verarbeiten. Es handelt sich zum einen um die Erfahrung einer ausschließlichen Verschiedenheit, wie schon angesprochen um den Gegensatz von Lebendigem und Leblosem oder leblos Gewordenem, Totem. Dazu kommt die Erfahrung einer relativen Verschiedenheit, die freilich für das Lebensgefühl und für die Lebensführung nicht weniger wichtig sein kann: die von stärkerem und schwächerem Leben, etwa von Gesundsein und Krankwerden, von Lust und Unlust, von Sieg und Niederlage. Zum dritten handelt es sich um die ebenfalls relative, aber

<sup>3</sup> Jürgen Hübner: Art. Leben, V: Historisch-systematisch. In: TRE 20 (1990), 530–561, hier: 530.

<sup>4</sup> Zur Entwicklung und zum heutigen Stand des biologischen Lebensbegriff vgl. Jürgen Hübner (Anm. 3), 535–539; Richard Toellner: Art. Leben, VI. In: HWP 5 (1980), 97–103; sowie K. Sadegh-Zadeh: Art. Lebenskriterien. In: HWP 5 (1980), 129–132.

nicht weniger wichtige Verschiedenheit zwischen Lebensvollzug und Bewußtsein des Lebens. Diese letztere ist vielleicht sogar die wichtigste Differenzerfahrung im menschlichen Leben; denn zwar ist auch die bewußte Objektivation des eigenen Lebens ein Vollzug dieses eigenen Lebens, aber durch sein Denken kann der Mensch bekanntlich Nachteile der übrigen Lebensausstattung gegenüber anderen Lebewesen ausgleichen und im Lebenskampf sich als stärker erweisen, kann also die relative Differenz zwischen größerer und kleinerer Lebenskraft beeinflussen. Das Denkvermögen kann sogar die exklusive Differenz zwischen Leben und Tod relativieren, wenn der Mensch durch seinen „Geist“ unsterblich zu sein vermeint oder doch der Nachwelt sich in lebendiger Erinnerung gegenwärtig halten zu können glaubt.

Aus dem Erfahrungszusammenhang der Rede von „Leben“ erklärt sich auch, warum sie nicht nur grenzenlos vielfältig, sondern auch vielschichtig, ja abgründig ist. Denn jene Differenzerfahrungen verstärken das Interesse am Leben oder wecken es, falls das überhaupt nötig sein sollte, indem sie *Affekte* des Subjektes dieser Erfahrungen wachrufen. Die Rede von „Leben“ ist unvermeidlich emotional besetzt. Sie verheißt etwas, an dem der Lebende schon irgendwie beteiligt ist, oder sie stellt einen Mangel fest, den der Lebende nicht als solcher für sich wollen kann; sie markiert also die angesprochenen Verschiedenheiten des Lebens positiv oder negativ. Das affektive Interesse, das die Rede vom „Leben“ (auch) mitteilt, vermindert sich nicht etwa aufgrund der Tatsache, daß das sprachliche Verhalten der bewußten, reflexiven Gestalt des menschlichen Lebens zugehört, sondern intensiviert sich dadurch. Denn nur wenn sie jenes Interesse absorbiert, beispielsweise ein Lebensphänomen mehr oder weniger „lebenswert“ einschätzt, kann sie die Funktion einer praktisch wirksamen Leitdifferenz beanspruchen. Aber eben dadurch wiederholt sie in sich das in der Differenzierung Ausgeschiedene: das Interesse am Leben, etwa die Hoffnung auf mehr und stärkeres Leben oder die Angst vor der Schwächung oder dem Ende des Lebens. Die naturwissenschaftliche Objektivation von Leben zum Zwecke seiner Deskription sistiert nur hypothetisch die Teilhabe des Erkenntnis- und Handlungssubjektes an einem Leben, an dem sein Objekt, wie nah oder fern, wie gleich oder verschieden, auch teilhat. Zumal wenn diese Objektivation zur Folge hat, daß lebende Wesen geschädigt oder getötet werden, so bedarf es erheblicher Rationalisierungs- oder Routinierungsstrategien, um den Ausstieg aus dem gemeinsamen Lebenszusammenhang abzublenden.

Die menschliche Rede von „Leben“ prädiziert Eigenschaften von Dingen, Sachverhalten und Vorgängen in der Welt, und dies immer so, daß sie zugleich ein Interesse von Redenden als einzelne Lebewesen zur Geltung bringt; auch der Verzicht auf Wertung stellt ein bestimmtes Interesse am „Leben“ dar. Die Rede von „Leben“ kann grundsätzlich nur darin klar bestimmt sein, daß sie etwas darüber zu verstehen gibt, was es *bedeutet* zu leben.

2. Die semantische Vielschichtigkeit, die praktische Dienstbarkeit und die affektive Abgründigkeit der Rede vom „Leben“ mögen die theologische Aufgabe erschweren, einen theologischen Lebensbegriff zu konturieren, können sie aber nicht gegenstands-

los machen. Denn „Leben“ ist unabweislich Gegenstand theologischen Erkenntnis- und Urteilsvermögens, weil „Leben“ ein *unersetzliches* Wort des christlichen Glaubens war und ist. Dabei handelt es sich nicht nur um eine faktische Unersetzlichkeit. Diese zählt allerdings auch nicht wenig, denn die christliche Sprache bewegt sich, weil sie Lebenserfahrung deutet und Lebensführung anleitet, stets auch im Medium der Rede von „Leben“ (manchmal definiert sie „Leben“ sogar: „... weil Leben heißt: sich regen, weil Leben wandern heißt“<sup>5</sup>); und die christliche Lebenspraxis verdichtet sich am Anfang, am Ende und an den Knotenpunkten des Lebenslaufes ja in besonderer Weise. Aber auch die biblischen Quellen der Sprache des Glaubens weisen in die Rede vom „Leben“ ein – das Wort und seine Verbindungen kommen dort gegen 1.200 Mal vor. Als Wort Gottes gelesen weist die Bibel maßgeblich nicht nur in den Gebrauch des Wortes „Glauben“ ein, sondern auch in den des Wortes „Leben“.

Bei der christlichen Rede von „Leben“ handelt es sich daher um eine *normative* Unersetzlichkeit, resultierend aus ihrer Bedeutung im Glaubensgrund, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der „das Leben“ *ist* (Joh 14, 6). Jesus Christus hat „Worte des ewigen Lebens“ (6, 68) so, daß er sie verkörpert und durch sie Leben mitteilt: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe um des Vaters willen, so wird auch, wer mich ißt, leben um meinetwillen“ (6, 57); „wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben“ (3, 36). Diese johanneischen Zitate sollen nicht den Eindruck erwecken, daß das biblische Evangelium von Jesus Christus ausschließlich im Medium der Rede von „Leben“ formuliert ist; die Figur der Gottesherrschaft oder der Auferweckung von den Toten nehmen eher größeren Raum ein. Doch ist „(ewiges) Leben“ ein Ausdruck, der seinerseits eng mit „Reich Gottes“ und insbesondere mit „Auferstehung“ verknüpft ist<sup>6</sup>. Die Gabe des Lebens in der endzeitlichen Gottesgegenwart wird dementsprechend nicht nur in naturalen Bildern wie „Wasser des Lebens“ oder „Baum des Lebens“, sondern auch in sozialen Bildern wie „Buch des Lebens“, „Krone des Lebens“ oder eben „Worte des Lebens“ vor Augen und andere Sinne gestellt (Apg 2, 10; 3, 5; 5, 16; 22, 2 ff). Nicht zuletzt durch ihre Metaphorik nimmt die endzeitliche Rede von „Leben“ auch die Lebensthematik des Alten Testaments auf: „Buch des Lebens“ (Ps 69, 29), „Baum des Lebens“ (Prov 3, 18 u. ö.), auch „Land der Lebenden“ (Ps 27, 13 u. ö.).

Die Rede von „Leben“ ist denn auch einer der wichtigsten Rückbezüge, mit denen sich das Evangelium dem Jahweglauben des *Alten Testaments* zuordnet. In der johanneischen Christologie wird dies in der Vorstellung der Übergabe des Lebens des Vaters an den Sohn ausdrücklich, auch wenn hier die Lebendigkeit Gottes eher als Lebensmacht verstanden wird, während sie sonst, z. B. in der Missionspredigt oder in der Gerichtserwartung, eher wie im Alten Testament als Gegenwärtigkeit und als eingreifende Richter- oder Rettermacht aufgefaßt ist, wie in der Schwurformel „so wahr

<sup>5</sup> EG 395, 1: „Vertraut den neuen Wegen“ (Klaus P. Hertzsch, 1989).

<sup>6</sup> Vgl. Gerhard Dautzenberg: Art. Leben, IV: Neues Testament. In: TRE 20 (1990), 526–530, hier: 529.

Gott lebt“ oder in der Doxologie „ich weiß, daß mein Erlöser lebt“ (Hi 19,25)<sup>7</sup>. Die Heilsgabe des Lebens wird erst spät als „ewig“ und als Auferweckung von den Toten von Gott erhofft, während sie in der Verkündigung Jesu und in der Christusverkündigung ein wesentliches Hoffnungsgut, in den johanneischen Schriften sogar ein bereits gegenwärtiges Heilsgut bedeutet. Nichtsdestoweniger gilt auch im Neuen Testament unstrittig, daß jegliches Leben eine Segensgabe Gottes und die Wiederherstellung des irdischen Lebens eine Heilserfahrung ist, die bekräftigt, daß allein Gott lebendig machen kann, alles Leben daher ihm bleibend gehört. Auch die Verknüpfung des menschlichen Lebens mit einem den Geboten Gottes folgenden Handeln bleibt erhalten: „Tu das, so wirst du leben“ (Lk 10,28 mit Lev 18,5; bzw. 19,18 und Dtn 6,5; vgl. Dtn 30,15f), auch wenn sie unter endzeitlichen Bedingungen, d.h. wegen der Verknüpfung von Leben und Christusglauben eine andere Begründung und Handhabung erfährt<sup>8</sup>. Schließlich entspricht die neue Rede von „Leben“ der bisherigen auch darin, daß sie den Ehrgeiz eines Lebens, das sich aus dem ihm Verfügbaren meint erhalten und gewinnen zu können, als Leugnung des lebendigen Gottes abweist: „Es steht geschrieben: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht“ (Mt 4,4 mit Dtn 8,3).

Unzweifelhaft bewegt und besonders sich die neutestamentliche Rede vom „(ewigen) Leben“ in der Herkunft aus des alttestamentlichen Redens von „Leben“ und im Umfeld überhaupt des menschlichen, kulturell und im besonderen religiös sich artikulierenden Interesses an Leben. Eindeutig ist aber auch die Unableitbarkeit ihrer *eschatologischen* Perspektive. Einer Sprache, die für „Leben“ nur einen Wortstamm zur Verfügung hat, erwachsen daraus nicht geringe Schwierigkeiten. Die griechische Unterscheidung von [*bios*] und [*zoe*], für den Lebenswandel und den Lebensgang (den „Tagen“ entsprechend) beziehungsweise für die Lebendigkeit als solche, und der Ausdruck [*psyche*] für die vergängliche Lebendigkeit des einzelnen Lebewesens<sup>9</sup> gaben den neutestamentlichen Autoren die Möglichkeit, das endzeitliche „Leben“ deutlich vom irdischen „Leben“ zu unterscheiden, und zwar von diesem nicht nur in seiner äußerlichen und leiblichen Erscheinung, sondern auch in seiner individuellen Besonderheit und Endlichkeit, so daß das Gottesverhältnis des menschlichen Lebens nicht bloß einen Teil des Menschen (oder seine Teile unterschiedlich) betrifft, sondern den ganzen Menschen. So läßt sich die den christlichen Glauben nach Grund und Auswirkungen bestimmende Differenz von „diesem Leben“ im alten Äon oder „im Fleisch“ und dem „Leben im Geist“ oder der dem Leben der „neuen Schöpfung“ als Leitdifferenz aller Lebenserfahrungen sprachlich klar zur Geltung bringen. Die mit dem Leben Christi „in mir“ gegebene Realität des „wahren Lebens“ wird dann zur neuen Norm des Reden von

<sup>7</sup> Ebd. 527f; Horst Seebaß: Art. Leben, III: Altes Testament. In: TRE 20 (1990), 520–524, hier: 523.

<sup>8</sup> Vgl. Gerhard Dautzenberg (Anm. 6), 528.

<sup>9</sup> Zur Wortbedeutung siehe Hans-Joachim Ritz: Art. [*Bios*, *biotikos*]. In: Exegetisches Wörterbuch zum NT 1 (1980), 525f; Luise Schottroff: Art. [*Zo*, *zoe*]. In: Ebd. 2 (1981), 261–271; Alexander Sand: Art. [*psyche*] In: Ebd. 3 (1983), 1197–1204.

„Leben“ überhaupt, und zwar in allen bisherigen Anlässen und Horizonten. Sie relativiert die bisherige Leitdifferenz von Leben und Tod vollständig auf die heilsgeschichtliche Situation der gewissen Hoffnung hin, daß „das Sterbliche verschlungen wird von dem Leben“ (2 Kor 5, 4). Relativ zur selben Situation wertet sie die bisherige Binnendifferenz von stärkerem und schwächerem Leben völlig um, denn Christi Kraft „ist in den Schwachen mächtig“ (2 Kor 12, 9). In gleicher Weise relativiert sie die Überlegenheit des Denkens gegenüber dem Leben, weil die Lebenserfahrung in Jesus Christus die Weisheit der Welt umwertet: „Denn die Torheit Gottes ist weiser, als die Menschen sind, und die Schwachheit Gottes ist stärker, als die Menschen sind“ (1 Kor 1, 25).

Die theologische Aufgabe eines christlich angemessenen Redens vom „Leben“ ist daher in andern kulturellen Kontexten schon sprachlich schwierig. Das hat seinen historisch wohlbekanntem Niederschlag schon früh in der Entwicklung gefunden, welche die Auffassung vom wahren Leben des Einzelnen nahm. Der eschatologische Begriff des Lebens wurde vom anthropologischen Begriff der Seele, verstanden von ihrem rationalen „Teil“ (im Unterschied und abtrennbar von ihren vegetativen und animalischen Teilen, als [*nus*], *mens*), so weit an sich gezogen und angeglichen, daß die heilsgeschichtliche Differenz von „diesem Leben“ und dem „ewigen Leben“ der zeitlosen Differenz (und Analogie) zwischen endlichem und unendlichem „Geist“ ein- und untergeordnet wurde. Nicht die kontingente Teilhabe am Leben Jesu Christi, sondern die ontologisch verbürgte Unsterblichkeit der Seele wurde zum Ort des wahren Lebens oder doch seines Ansatzes in der Gegenwart. Und die soteriologische Problematik dieser Substitution des biblischen durch den griechischen Begriff der Seele als eigentlichem Leben wurde nicht dadurch entschärft, daß an die Stelle der *anima separata* die Figur der *res cogitans*, der neuzeitlichen Subjektivität trat. Im Gegenteil, die Aufgabe wurde noch schwieriger.

Das biblische Reden vom „Leben“ überliefert eine völlig neue Leitdifferenz, unter der das menschliche Leben von Menschen wahrgenommen werden kann. Sie bezieht sich aber stets auch auf das alte menschliche Interesse am Leben und auf die Ausdrucksformen dieses Interesses zumal im theophoren Gebrauch von „Leben“. Daß auch die biblischen Texte zum Thema zu bestimmten Lebensvollzügen gehören, besagt für ihre Auslegung, daß „die Lebensnähe auch für (ihre) Wahrheit das Primäre“ ist<sup>10</sup>. Sofern diese Lebensnähe die des gelebten christlichen Glaubens ist, stellt sich die Frage nach der angemessenen Rede von „Leben“ durchweg unter der Voraussetzung der endzeitlichen Erscheinung des wahren Lebens, in ihrem Rahmen jedoch erst recht und immer neu.

<sup>10</sup> Harmut Gese: Hermeneutische Grundsätze der Exegese. In: Alttestamentliche Studien. Tübingen 1991, 249–165; hier: 251.

## II.

1. Das entwickelte neuzeitliche Denken hat auf seine Weise der Verselbständigung der rationalen Subjektivität gegenüber dem Leben widersprochen und hat die Leitdifferenz von „Geist“ und „Leben“, als antagonistisch und für beide Seiten destruktiv, einzuziehen versucht. Die Rede ist von der sich selbst so nennenden *Lebensphilosophie* und ihrer Theorie des *Erlebens*, repräsentiert durch Philosophen, Historiker und Soziologen wie Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Georg Simmel, Ludwig Klages, Theodor Lessing oder Oswald Spengler<sup>11</sup>. Diese (folgerichtig nicht als Schule, sondern in unterschiedlichen Entwürfen ausgebildete) Lebensphilosophie ist, in der Folge der ubiquitären Nietzsche-Debatte zu Beginn unseres Jahrhunderts, selber zum Gegenstand philosophischer Deutung geworden, etwa durch Max Scheler oder den Dilthey-Schüler Georg Misch, aber auch Gegenstand entschiedener Kritik, vor allem seitens der neukantianisch argumentierenden Wertphilosophie. So hat Heinrich Rickert dieser „Modephilosophie“ vorgeworfen, ihren Verzicht auf das Systemdenken um der Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit des „Lebens“ willen zu bezahlen mit „Intuitionismus“ und „Biologismus“; aber selbst er konzidiert ihr den tieferen Einblick in die Ursprünglichkeit des Lebendigen und das Recht der Kritik am gewöhnlichen philosophischen Rationalismus<sup>12</sup>. Diese Kritik hat sich im nachhinein, angesichts gewisser Affinitäten des Faschismus zum „Irrationalismus“ der Lebensphilosophie, sogar verschärft; so wendet sich Jürgen Habermas gegen den „entdifferenzierenden Sog des lebensphilosophischen Begriffsbreits“<sup>13</sup>. Doch haben nicht wenige dieser Begriffe oder der in humanwissenschaftlichen Disziplinen von ihnen angeregte Begriffsbildungen inzwischen terminologische Festigkeit erreicht und sind Gegenstand seriöser Begriffsgeschichte geworden: „Erleben“, „Erlebnis“, „Lebensbezug“, „Lebenserfahrung“, „Lebensformen“, „Lebensgefühl“, „Lebenskategorien“, „Lebenskreis“, „Lebenslüge“, „Lebensplan“, „Lebensraum“, „Lebensstil“, „Lebenstrieb“, „Lebenswelt“<sup>14</sup>.

Schon Rickert hatte festgestellt, daß die *künstlerischen* und die *religiösen* Zeitströmungen und der lebensphilosophische Rekurs auf die Spontaneität des unergründlich tief hervorströmenden Lebens, auf die Gewalt von „Urerlebnissen“, sich gegenseitig verstärkten. Im Religiösen verweist er besonders auf die Mystik, die gerade geistig vorgeschrittenen Persönlichkeiten attraktiv erscheine: „Hier steht die Religiosität als

<sup>11</sup> Eine begriffsgeschichtliche Darstellung bietet Günther Pflug: Art. Lebensphilosophie. In: HWP 5 (1980), 135–140, sowie Konrad Cramer: Art. Erleben, Erlebnis. In: HWP 2 (1972), 702–711. Eine breite ideengeschichtliche Darstellung gibt Karl Albert: Art. Lebensphilosophie. In TRE 20 (1990), 580–594; die hier angesprochenen Wirkungen lebensphilosophischer Gedanken sind im Blick auf die Jugendbewegung vermutlich, im Blick auf die Theologie (die evangelische Theologie wird gar nicht erwähnt) sicherlich zu gering eingeschätzt, 592.

<sup>12</sup> Heinrich Rickert: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920, bes. 34 ff, 72 ff, 171 ff; vgl. Karl Albert (Anm. 10), 591 f.

<sup>13</sup> Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M. 1985, 171.

<sup>14</sup> Vgl. die Artt. in HWP 2 (1972), 702 ff sowie HWP 5 (1980), 52 ff.



ein unmittelbar jeden Pulsschlag einschließender Lebensprozeß in Frage, ein Sein, nicht ein Haben, ein Frommsein, das, wenn es Gegenstände hat, Glauben heißt, nun aber eine Art ist, wie das Leben selbst sich vollzieht ...“<sup>15</sup>. In der Tat nahm die so sich präsentierende Lebensphilosophie starken Einfluß auf die theologische Rede vom „Leben“ und von „Erlebnis“, oder vielleicht richtiger: sie schien in der Theologie einen gleichsam natürlichen Verbündeten zu haben. Wie bedenklich die damit verbundenen Angebote für die Theologie waren, läßt sich selbst bei Philosophen sehen, deren „Lebensanschauung“ vor allem auf die Erneuerung des „geistigen Lebens“, auf „geistige Lebensinhalte“ und „Lebensordnungen“ zielte, wie bei Rudolf Eucken, dem Mitbegründer des Luther-Bundes (1917)<sup>16</sup>. Die schwierige Wahlverwandtschaft zwischen Lebensphilosophie und Theologie dürfte umso mehr eine Erblast der gegenwärtigen theologischen Aufgabenstellung sein, als die Auseinandersetzung mit dem weltanschaulichen Begriff „Leben“ in jedem Fall, von der emphatischen Bejahung bis zur pauschalen Verdammung, mit den Umformungsanstrengungen der evangelischen Theologie seit der Wende zum 20. Jahrhundert, und das heißt: mit unseren eigenen theologischen Optionen, eng zusammenhängt.

Neu an den lebensphilosophischen Initiativen des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist nicht, daß sie „das Leben“ zum Eideshelfer für die Kritik an einem scholastisch gewordenen Schul- und Wissenschaftsbetrieb aufruft. Seit dem neuzeitlichen Übergang vom Typus des Gelehrten zum Ideal des weltläufigen Gebildeten, also spätestens um 1700, wurde *vitae non scholae* zur selbstverständlichen Verpflichtung auch der Philosophie. Das epistemologische und ethische Interesse der aufklärerischen Philosophie war allerdings nicht folgenreich genug, um ihre akademische Form, die „Kathederphilosophie“, sicher vor dem Verdacht der Lebensferne zu schützen; so verschiedene Philosophen wie Arthur Schopenhauer und Friedrich Schlegel haben zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Universitätsphilosophie gegenüber auf Erfahrungsnähe und Verständlichkeit für lebenserfahrene Menschen abgehoben, letzterer auch schon unter dem kurz zuvor eingeführten Titel einer „Philosophie des Lebens“, verstanden freilich als Wissenschaft der Erfahrungen des inneren geistigen Lebens des Menschen<sup>17</sup>. Im Unterschied hierzu avanciert „Leben überhaupt“ im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zu einer Art Totalität, die den reflexiv vereinzelt und von zivilisatorischer Lebensferne bedrohten Vernunftmenschen wieder beheimaten soll. Dilthey bringt diese weltanschauliche Metamorphose des Lebensbegriffes in einflußreiche, an die zeitgenössische Geistesbildung anschlussfähige Formulierungen: „Leben ist ein Teil des Lebens überhaupt. Dieses aber ist, was im Erleben und Verstehen gegeben ist. Leben in diesem Sinne erstreckt sich somit auf den ganzen Umfang des objektiven Geistes, sofern er durch das Erleben zugänglich ist. Leben ist nun die Grundtatsache, die

<sup>15</sup> Heinrich Rickert (Anm. 11), 8.

<sup>16</sup> Rudolf Eucken: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. Berlin/Leipzig 1895, 4. Aufl. 1921; Ders.: Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig 1907, 4. Aufl. 1914; Ders.: Der Kampf um die Religion in der Gegenwart. Langensalza 1922.

<sup>17</sup> Vgl. Ulrich Dierse, K. Rothe: Art. Leben, V. In: HWP 5 (1980), 71–97, bes. 78ff.

den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen her Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden“. Wenn das Denken stets nur Deutung des Lebens sein kann, dann ist ihm die Verpflichtung auferlegt, „das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen“<sup>18</sup>.

Als die wichtigsten Aspekte der neuen Auffassung der „Lebens“, die auch für die evangelische Theologie von Bedeutung wurden, kann man folgende Überzeugungen hervorheben. Zuerst ist „Leben überhaupt“ nicht bloß Bewegtheit, sondern überströmende Erweiterung und Verstärkung des Lebens; an die Stelle der klassisch neuzeitlichen Figur der Selbsterhaltung (sowie der Schopenhauer'schen Antithese aufgrund der Gleichsetzung von vereinzeltm Leben und Leiden) tritt die Figur der *Lebenssteigerung*<sup>19</sup>. Damit hängt die Annahme zusammen, daß das „Leben überhaupt“ ein amoralisches Phänomen sei und nicht auf einen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck und Sinn hin befragt werden kann: Es ist der Rechtfertigung nicht fähig, aber auch gar nicht bedürftig. Um so mehr gilt „das Leben“ sodann als zwar als jedermann „von innen her bekannt“, zugleich aber, zumal in seinem leiblichen Werden und Vergehen, als abgründiges und nie durchschaubares *Rätsel*: „... das Rätsel des Lebens: der einzige, dunkle, erschreckende Gegenstand aller Philosophie“<sup>20</sup>. Damit hängt schließlich die Zweideutigkeit, ja Widersprüchlichkeit zusammen, daß das einzelne Leben nur im kosmischen „Leben überhaupt“ existieren kann, daß es in seiner Einzelheit von diesem aber auch distanziert wird. Diese schon von Schopenhauer aus dem östlichen Denken übernommene Tragik wird in der Lebensphilosophie als *Antagonismus* von „Kultur“ und „Leben“ vielfältig variiert: „Indem es das Leben ist, braucht es die Form (Leben ist Mehr-als-Leben), und indem es Leben ist, braucht es mehr als die Form (Leben ist Mehr-Leben)“<sup>21</sup>. Dieser Konflikt wird oft, nicht nur von Simmel, auch als der von institutioneller Religion und lebendiger Religiosität namhaft gemacht.

In diesen Aspekten nimmt die Lebensphilosophie Abschied von der parmenideischen zugunsten der heraklitischen Tradition. Im näheren Kontext gilt die Absage dem nachkantischen Idealismus einerseits, dem positivistischen Materialismus andererseits: An die Stelle der mechanischen, toten Weltmaschine soll die „Erlebnismöglichkeit“ des Lebens treten, über die nicht, sondern *in* der auch gedacht werden muß. Die lebensphilosophischen Zauberwörter gehören der Transformation der Philosophie zu,

<sup>18</sup> So auf dem Umschlag des Manuskripts zu „Erleben und Selbstbiographie“ (GW, Leipzig/Stuttgart/Göttingen 1914ff, Bd. VII, 191–251); hier: 359; sowie in der Vorrede zur „Einleitung in die Philosophie des Lebens“: GW V, 3–6, hier: 4.

<sup>19</sup> So schon Friedrich Nietzsche im Zusammenhang seiner Erklärung des Lebens mit der Formel „Wille zur Macht“: KGA VIII/3, 93.

<sup>20</sup> Wilhelm Dilthey: Zusätze zu: Die Typen der Weltanschauung. In: GW, Bd. VIII, 140–156; hier: 140.

<sup>21</sup> Georg Simmel: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München/Leipzig 1918, 22; Ders.: Religion. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1912; die Wendung weg vom Formprinzip wird auch in der gegenwärtigen, mystischen Orientierung der Religiosität festgestellt in: Der Konflikt der modernen Kultur. 3. Aufl. München/Leipzig 1926, 23ff.

die sich im ausgehenden 19. Jahrhundert anbahnte und die an die Stelle der älteren und neueren Metaphysik, aber auch an die Stelle ihrer bloßen Negation die „Weltanschauung“ setzte. Wie die Weltanschauungsphilosophie überhaupt sollte auch die Lebensphilosophie die aus den „Realwissenschaften“ herausgefallenen Wert- und Sinnfragen aufgreifen und die gesellschaftlichen Rationalisierungs- und Bürokratisierungsprozesse ausgleichen, sollte also die durch die „Kulturkrise“ der Zeit erzeugten Orientierungsdefizite beheben. Auch die zeitgenössische Theologie hat sich, sofern sie an kultureller Geltung interessiert war, an dieser Aufgabe engagiert, um im Weltanschauungskampf der Zeit „eine christliche Lebensphilosophie für moderne Menschen“ zu präsentieren<sup>22</sup>.

Die problematische Bedeutung der Lebensphilosophie für die theologische Rede von „Leben“ lag jedoch nicht nur im zustimmungsheischenden Pathos des Lebens, sondern auch in gewissen Unsicherheiten in der psychologischen und philosophischen Reflexion dieses Pathos, je nachdem, ob diese sich primär an den Geisteswissenschaften, vor allem an der historischen Hermeneutik, oder an den Naturwissenschaften, vor allem an der neuen Leitwissenschaft der Biologie, orientierte. Die Unklarheit betraf zum einen den Zusammenhang von *Zeit* und *Leben*. Schon Nietzsches Formel der „Wiederkehr des Gleichen“ und Bergsons Formel der „durée“ waren kaum auszugleichen; man konnte nun, wie Dilthey, die Philosophie des Lebens einer Kritik der historischen Vernunft und damit einer Theorie der historischen Geisteswissenschaften dienstbar machen. Man konnte den Geschichtsverlauf aber auch im Horizont des organologischen Lebensbegriffes mit quasi-naturalen Notwendigkeiten ausstatten, wie das die Kulturmorphologie Oswald Spenglers unternahm; sein äußerst erfolgreiches Buch „Der Untergang des Abendlandes“ (1918/1922) fand gerade wegen seiner Verknüpfung von *Leben* und *Zeit* den Beifall vieler Vertreter der neuen Theologengeneration<sup>23</sup>. Damit zusammen hing eine weitere Unklarheit, die über das Verhältnis von *Denken* und *Leben*. Man konnte, wie wiederum Dilthey oder auch Simmel, gerade im Denken die Selbststeigerung des Lebens als bewußtes, konnte also im Geist das

<sup>22</sup> So der Untertitel von Emil Pfennigsdorf: *Persönlichkeit*. Schwerin 1905, 5. Aufl. 1908. Vgl. Walter Sparn: *Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im Weltanschauungskampf der Moderne*. In: *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft* 5, Moers 1992, 77–105.155–164; sowie Volker Drehsen, Walter Sparn (Hgg.): *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*. Berlin 1996.

<sup>23</sup> Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes* (1918). 6. Aufl. München 1920. „Daß außer der Notwendigkeit von Ursache und Wirkung – ich möchte sie die *Logik des Raumes* nennen – im Leben auch noch die organische Notwendigkeit des *Schicksals* – die *Logik der Zeit* – eine Tatsache von innerster Gewißheit ist, eine Tatsache, welche das gesamte mythologische, religiöse und künstlerische Denken ausfüllt, die das Wesen und den Kern aller Geschichte im Gegensatz zur Natur ausmacht, die aber in der Erkenntnisform, welche die „Kritik der reinen Vernunft“ untersucht, unzugänglich ist ...“, ebd. 9; die Gegenüberstellung von Schicksalsidee und Kausalitätsprinzip als Bezeichnung schöpferischer Lebendigkeit bzw. tödlich endender Zergliederung, ebd. 164ff.

schlechthin Lebendige erblicken<sup>24</sup>. Man konnte aber auch, wie Bergson, für die Wahrnehmung des „*élan vital*“ eine arationale, nicht-diskursive Intuition ansetzen, in der sich der Instinkt seiner selbst bewußt wird und die in das Innere des Lebens selber führt, weil sie sich kraft gleicher Struktur in die komplexe Temporalität der Lebensphänomene hineinversetzen kann. Die Annahme oder doch die Sehnsucht nach der ganzheitlichen, seelischen und künstlerischen Erfassung des Lebens wurde dann die Voraussetzung einer weitverbreiteten anti-intellektualistischen Kulturkritik, die den Geist und seine zweckrationale Willentlichkeit als Feind des Lebens und seines seelischen Ausdrucks diffamierte; auf hohem Niveau etwa Theodor Lessing in seinem Essay über „Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist“ (1921), einflußreich Ludwig Klages im Kontext der Jugendbewegung (1913) und dann in „Der Geist als Widersacher der Seele“ (1929–1932). Auch diese Option wurde, zwar nicht unter pejorativer Verwendung des Geistbegriffes, für den vielmehr das Schlagwort des Intellekts eintrat, aber ebenso mit der Wendung gegen die „westliche“, zweckrationale „Zivilisation“ von nicht wenigen zeitgenössischen Theologen mitvertreten, verbunden mit dem jugendbewegten Pathos des gesteigerten Lebens im Männerbund oder in der Volksgemeinschaft.

2. Man könnte es geradezu als ein besonderes Merkmal der evangelischen Theologie bezeichnen, daß sie das Wortfeld „Leben“ nicht nur positiv, sondern auch *kritisch* gebraucht. Seit ihren reformatorischen Anfängen hat sie beansprucht, dem Leben, und zwar in beiden Regimenten Gottes, besser zu entsprechen als die römischen Theologie. Zwar stand dafür zunächst vor allem der (ebenfalls neue) Begriff der „Erfahrung“; aber auch der Rekurs auf „Leben“ spielte, nicht nur in der elementaren Formel *vita passiva*, eine so bedeutende Rolle, daß man die ebenfalls Luther'sche Formel „den Glauben ins Leben ziehen“ zurecht programmatisch verwendet hat<sup>25</sup>. Der Rekurs auf das „Leben“ in kritischer Absicht dürfte für die evangelische Theologie konstitutiv sein, denn er wurde in der Folgezeit auch gegen sie selbst aufgeboten und dies immer wieder neu. Jede Reform- oder Laienbewegung im evangelischen Christentum mahnte die Lebensferne der jeweils entwickelten Theologie oder Institutionalität an. Der Beispiele ließen sich viele nennen: Johann Arndts Forderung einer Theologie der „lebendigen Erfahrung und Übung“, die puritanischen und pietistischen Forderungen, der „Reformation der Lehre“ die „Reformation des Lebens“ folgen zu lassen, oder die Selbstaufforderung der aufklärerischen, „populären“ Theologie, „die Religion ins alltägliche Leben zu bringen“. In der Zeit übrigens, in der aus der pietistischen Selbstbeobachtung des täglichen Erlebens die methodische Beobachtung des „Seelenlebens“ unter dem Namen „Erfahrungsseelenkunde“ herauswuchs und eine „Philosophie des Lebens“ aufschien (Karl Ph. Moritz), wanderte der hylozoistische Lebensbegriff der hermetisch-pansophischen Tradition (der bei Paracelsus oder Jakob Böhme noch heterodox erschienen war) in die approbierte Theologie ein: In der Verknüpfung dieser

<sup>24</sup> Wilhelm Dilthey: Kunst, Religion und Philosophie als Formen der Welt- und Lebensanschauung. In: GW VIII, 26–42, bes. 31 ff; Georg Simmel: Lebensanschauung (Anm. 21), 7.

<sup>25</sup> Gerta Scharffenorth: Den Glauben ins Leben ziehen ... Studien zu Luthers Theologie. München 1982.

Tradition, der kabbalistischen Sefirot-Vorstellung und des aristotelischen Entelechiebegriffs entfaltet Friedrich Christoph Oetinger „Leben“ als wichtigsten Ordnungsbegriff sowohl der Heiligen Schrift als auch des *sensus communis*, des weisheitlichen Wissens um das Leben: „*Theologia ex idea vitae deducta*“ (1765)<sup>26</sup>.

Beide Entwicklungen, den analytischen und den konstruktiven Gebrauch des Lebensbegriffs, hat die evangelische Theologie in Deutschland dann in ihrer Auseinandersetzung mit der lebensphilosophischen Herausforderung (die ja ihrerseits die weitere Entwicklung der Psychologie einerseits, die Auszeichnung des Lebensbegriffes in der anticartesianischen Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts andererseits voraussetzte) fortgeführt. Der wissenschaftskritische Aspekt jener Herausforderung war zumal für jene theologische Schule nicht allzu befremdlich, die der „Metaphysik“ ohnedies den Abschied gegeben hatte, der Ritschl'schen. So konnte Wilhelm Hermann für den Artikel „Religion“ der dritten Auflage der „*Realencyclopädie*“ den eindrucksvollen Satz formulieren: „Alles was die Wissenschaft affassen kann, ist tot. Es kann Lebensmittel sein, aber nicht Leben. Die Religion aber ist Leben“<sup>27</sup>.

Das *analytische*, kritisch tendierende Interesse an der Phänomenalität von Leben wurde von der sich seinerzeit neu etablierenden Praktischen Theologie verfolgt, unter soziologischer, vor allem aber (und von Systematischen Theologen unterstützt) unter psychologischer Fragestellung. Die neu entstehende Religionspsychologie, die auch eine neuerliche Rezeption der Religionstheorie Schleiermachers spiegelte, verstand sich entschieden als Anwältin des religiösen Fühlens und Erlebens und versuchte, dessen eigenartige Ursprünglichkeit und Innerlichkeit nicht zu beschädigen, sondern wo möglich durch Bewußtmachung zu fördern. Schon früh hat Ernst Troeltsch der Religionspsychologie die Rekonstruktion der „Selbstaussage der Religion“ zugewiesen und hat „Religion“ dabei als inneres Erlebnis unterstellt; dies verstanden als „einfache letzte Tatsache des Seelenlebens“, als „Urphänomen“, dessen gleichwohl wesentliche soziale Vermittlung und Verflechtung Troeltsch mit dem neuen Begriff der „Lebenswelt“ kennzeichnete<sup>28</sup>. Die für das Christentum als einer denkenden Religion unverdächtig erscheinende analytische Absicht führte jedoch weithin zur pastoralen und apologetischen Instrumentalisierung des beobachteten religiösen Lebens. Eine Alternative hierzu war die Ersetzung der trockenen dogmatischen Formeln durch eine „Lebenslehre“ oder „Biopragmatik“ des „frischen Lebens“, aus Wort und Geist geheilt

<sup>26</sup> Wolfgang Schoberth: *Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann*. Neukirchen-Vluyn 1994, 70ff, 107ff.

<sup>27</sup> RE 3. Aufl., Bd. 16 (1905), 589–597; hier: 592. Vgl. Uwe Stenglein-Hektor: *Religion im Bürgerleben. Eine frömmigkeitgeschichtliche Studie zur Rationalitätskrise liberaler Theologie um 1900 am Beispiel Wilhelm Herrmann*. Münster 1996, 144ff.

<sup>28</sup> Ernst Troeltsch: *Die Selbständigkeit der Religion*. In: *ZThK* 5 (1895), 361–436; hier: 5,377; Ders.: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902). München/Hamburg 1969, 97101. Vgl. Georg Pfleiderer: *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*. Tübingen 1992, 48ff; ferner Klaus Held: *Art. Lebenswelt*. In: *TRE* 20 (1990), 594–600.

und mit neuer Energie ausgestattet; so etwa Gustav Vorbrodt in „Psychobiologie und Gefühl“ (1904). Auf Dauer besagte das die therapeutische Anpassung der Religionspsychologie an jenes gesunde Leben, wie das der Freudianer Oskar Pfister („Religionspsychologie am Scheideweg“, 1922) vor Augen führt, oder aber ihre Ablösung von der Theologie in einer phänomenologischen Religionswissenschaft, wie bei Rudolf Otto („Das Heilige“, 1917)<sup>29</sup>. In beiden Fällen waren nur Äußerungen und Gestalten von „Erlebnis“ thematisch, nicht aber das „Leben überhaupt“.

Das *konstruktive*, zu einer neuen, nun eben intuitiven Metaphysik tendierende Interesse an der Lebensthematik hat im Bereich der evangelischen Theologie sehr unterschiedliche Ausprägungen gefunden; sie hängen eng mit der Transformation der Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhundert zusammen. Daß diese Thematik in jedem Fall ein Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung war, läßt sich sogar bei Karl Barth sehen, der den Lebensbegriff später bekanntlich strikt theologisch bzw. christologisch exponiert und ihn im übrigen ausschließlich ethisch verwendet hat, ausdrücklich im Gegensatz zu „Leben“ als „herrschendes Prinzip“<sup>30</sup>: Nicht die Metaphysik, diese Vermischung von „gedachter Wirklichkeit“ und „innerer Wirklichkeit“, sondern das Leben ist die Einheit von Wissenschaft und Leben, hatte Barth in einem Vortrag von 1911 betont. In „Religion und Leben“ (1917) sah er den Fluch der zeitgenössischen Theologie allerdings bereits in der „völlige(n) Lebensfremdheit dessen, was man Religion heißt“, ihres Mangel an „der gesunden Allgemeinheit und Körperlichkeit und Kräftigkeit des Lebens“. Immerhin hoffte er: „... wir werden das Leben sehen und wir werden dann auch einmal vom Leben zeugen dürfen“<sup>31</sup>. Das Gegenüber zum späteren Umgang Barths mit dem Lebensbegriff bildet, unbeschadet der Übernahme der Formel „Ehrfurcht vor dem Leben“, Albert Schweitzers „mystische“ Kulturethik. Sie setzt eben „das Leben in uns und außer uns in seiner Einheit“ als höchste Realität und höchste Norm an<sup>32</sup>, d. h. metaphysisch, jedenfalls ohne Bezug auf Offenbarungstheologie (siehe Wilfried Härles Beitrag in diesem Band).

Zwischen diesen Eckpunkten liegen theologische Ansätze, die den lebensphilosophischen Impuls modifiziert aufnahmen. Die am wenigstens offensichtliche, weil sehr tiefgreifende Verschiebung der Appells „Leben!“ bedeutet die theologisch dann sehr erfolgreiche Kategorie des „Existenziellen“ im Sinne des Heideggerschen Daseinsanalytik; die anthropologische Perspektive brach den allzu großspurigen weltanschaulichen Zumutungen der Lebensphilosophie die Spitze ab. Eine inhaltlich viel weiter gehende Verarbeitung der Lebensphilosophie stellt Paul Tillichs Kulturtheologie der

<sup>29</sup> Vgl. Christian Henning: Phönix aus der Asche. Die Wiedergeburt des Christentums aus dem Geist der Psychoanalyse. In: Volker Drehsen, Walter Sparm (Anm. 22), 131–165; zu Rudolf Otto vgl. Georg Pfeleiderer (Anm. 28), 104 ff.

<sup>30</sup> Karl Barth: KD III/4 (1951), § 55; hier: 367.

<sup>31</sup> Karl Barth: La réapparition de la métaphysique dans la théologie (1911). In: Hans A. Drees, Hinrich Stoevesandt (Hgg.): Karl Barth. Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914. Zürich 1993, 329–360; hier: 360; Ders.: Religion und Leben (1917). In: EvTh 11 (1951/2), 437–451; hier: 449, 451.

<sup>32</sup> So die zutreffende Charakteristik Karl Barths, in: KD III/4, 366.

zwanziger Jahre und insbesondere dann der pneumatologische Teil seines Systematischen Theologie (1963) dar: „Das Leben und der Geist“ sowie, in der zeitlichen Erstreckung, „Die Geschichte und das Reich Gottes“. Allerdings beansprucht Tillichs Lebensbegriff, philosophische und theologische Ansprüche nicht nur zu verknüpfen, sondern auch zu unterscheiden, d.h. er ist weltanschauungskritisch angelegt. Im Rahmen der Korrelationsmethode ist die Totalisierung von „Leben“ schon methodisch ausgeschlossen, da die Analyse der Lebensphänomene die Frage nach dem unzweideutigen Leben nahelegt, sie aber nicht beantworten darf. So ist es kein Zufall, daß Tillich die „philosophische Schule“ der Lebensphilosophie als vergangen einführt. Er bejaht den „universalen“ Lebensbegriff der Lebensphilosophie ausdrücklich und zieht ihn dem des Prozesses vor, wie ihn die amerikanische Prozeßphilosophie gebrauchte; doch unterlegt er ihn mit einem „ontologischen Lebensbegriff“, der an die aristotelischen Kategorien von Akt und Potenz anschließt, und interpretiert diesen zugleich „existentialistisch“, um ihn seiner weltanschaulichen Pseudo-Objektivität zu entkleiden<sup>33</sup>. Tillich berührt sich in seiner Analyse der vieldimensionalen Einheit des Lebens, seiner Funktionen und Polaritäten gleichwohl so oft und so deutlich mit lebensphilosophischen Thesen, daß sich eine genauere Untersuchung lohnen würde.

Nicht unerwähnt darf bleiben, daß die römisch-katholische Theologie im Einflußbereich der Tübinger Schule und überhaupt der scotistischen Auszeichnung des theophoren Lebensbegriffes die lebensphilosophische Herausforderung ebenfalls aufgenommen hat. Dafür ist der sog. Modernismus zu Beginne des 20. Jahrhunderts oder die von Karl Adam entwickelte „Theologie des Lebens“ zu nennen, dann vor allem Teilhard de Chardin. Die schon von Adam gewählte phänomenologische Betrachtungsweise wird neuestens von dem Begründer der „Radikalen Lebensphilosophie“, Michel Henry, einer Philosophie des Christentums dienstbar gemacht. Henry radikalisiert den in der Phänomenologie nach Husserl „originär“ gedachten Lebensbegriff noch einmal, indem er das konkret bestimmte Selbstsein nicht nur als Selbstaffektation des Lebens, sondern diese als unhintergebares Sohnsein erklärt: Die „Wahrheit des Lebens“, d.h. die Lebensselbstgewißheit als Leben, d.h. als Lebensunmittelbarkeit und Lebensselbstzeugung, liegt in einer radikal passiven „transzendentalen Geburt“. Weil jedes Lebendigsein von seinem absolut individuierten Ursprungsprinzip her ein „im Sohn Gottes“ bestimmtes Lebendigsein ist, kann Henry jene Geburt als „Phänomenologie Christi“ darstellen<sup>34</sup>. Dies stellt freilich eine transzendentalphänomenologische Auflösung der historischen Kontingenz der Rede von Jesus Christus als „Sohn Gottes“ dar, die für eine evangelische Theologie kaum nachvollziehbar sein dürfte. Eine Auseinandersetzung mit dieser spezifischen Fortentwicklung des Lebensbegriffes würde sich aber gewiß lohnen.

<sup>33</sup> Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. III (1963). Stuttgart 1966, 21f.

<sup>34</sup> Michel Henry: Radikale Lebensphänomenologie. Freiburg/München 1992; Ders.: C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme. Paris 1996. Vgl. den Bericht von Rolf Kühn: Theologische Wende in der Phänomenologie? Zur Problematik der „absoluten Präsenz“. In: ThR 89 (1993), 275–282.

## III.

1. Welcher Art die theologische Herausforderung, aber auch die theologische Gefährdung durch die Rede vom „Leben überhaupt“ seit ihrer weltanschaulichen Metamorphose war (und noch ist), möchte ich an einem Theologen vor Augen führen, den man in dieser Konstellation vielleicht gar nicht vermutet: am „Lutheranissimus“ *Werner Elert*. Tatsächlich hat Elert (der im Gutem wie im Schlechten meist unterschätzt wird) die Erlanger Erfahrungstheologie, in deren Tradition er an Schleiermachers Frömmigkeitsbegriff anknüpft, im Kontext der „Krise der Moderne“ und ihres Dilemmas von „Kultur und Leben“ reformuliert, um die Entfremdung von christlichem Glaube und modernem Leben besser verstehen und überwinden zu können. Er tat dies durchaus im Zusammenhang mit seiner neuerlichen, den Religionsbegriff Schleiermachers existentiell vertiefenden und dogmatisch korrigierenden Rezeption der Luther'schen Artikulation der Erfahrung des rechtfertigenden Glaubens. Diese lebens-theologische Pointierung steht ferner nicht im Widerspruch zu der Forderung einer „Diastase“ zwischen Christentum und der in diffusem Pluralismus untergehenden europäischen Kultur, die Elert in seinem ersten großen Werk „Der Kampf um das Christentum“ (1921) erhob; im Gegenteil, diese Diastase wäre, wenn sie denn gelingt, Ausdruck einer Lebendigkeit des Christentums, die dann auch die Kraft hat, wieder eine neue Kultur zu erzeugen. Denn das Verhältnis des Christentums zur umgebenden Welt in Zeiten der „Synthese“ versteht Elert als einen Lebensprozeß des Einatmens der „nichtchristlichen Luft“ und eines Ausatmens, welches das umgebende kulturelle Leben reinigt<sup>35</sup>.

Elerts Lebensbegriff liegt allerdings von Anfang an auf der Linie der Verknüpfung religionspsychologischer Fragestellungen mit geschichtstheoretischen Überlegungen, in denen er nicht nur Dilthey, sondern auch Rudolf Rocholl folgt (diesem verdankt er auch seine erste Kenntnis der Rechtfertigungsmystik Philipp Nicolais, der Christosophie Jakob Böhmes und der Lebenstheologie Friedrich Chr. Oetingers). So bezeichnet die theologische Dissertation in apologetischem Interesse das religiöse Leben, insbesondere das „Erlebnis“ der Wiedergeburt als „Erfahrungsbeweis“ des Christentums im Hinblick nicht nur auf die darin liegende Synthese von „Empirischem und Überempirischem“, sondern auch auf die Synthese der individuellen menschlichen „Daseinsgewißheit“ und des „geschichtlichen Lebenszusammenhangs“<sup>36</sup>. Studien über „Die Religiosität des Petrus“ (1911) und über „Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes“ (1913) pointieren diesen Erlebnisbegriff, wie es der Titel der letzteren sagt: Die Evidenz und Intensität dieses Erlebens liegen darin, daß der Mensch in ihm den Anspruch eines unbedingten Willens, d.h. einer „Person“ erfährt und in dieser Erfahrung

<sup>35</sup> Werner Elert: Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel. München 1921, hier bes. 3f.

<sup>36</sup> Werner Elert: Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Studie zur Grundlegung der Apologetik. Leipzig 1911; hier: 99.104.



sich selbst als „Person“ erlebt. Mit dieser Verknüpfung, fast Ineinssetzung von Leben und *Wille* bejaht Elert den zeitgenössischen Nietzscheanismus, einschließlich seiner völkischen Schlagseite (das „deutsche Gemüt“ Böhmes erlebt „alles in jedem Augenblick unmittelbar und gleichsam in tiefster Tiefe“). Doch bekräftigt er noch einmal gegen Böhme, das „das ‚Hangen am Historischen‘, das grundlegende Interesse an geschichtlichen Tatsachen, vor allem am geschichtlichen Christus, zum Wesen jeder lutherischen Frömmigkeit gehört“<sup>37</sup>.

Seine Auffassung des religiösen Lebens hat Elert als eine auch für die lutherische Reformation angemessene gehalten. In seinem Widerspruch gegen die Zuordnung der Reformation zum Mittelalter durch Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch zeigt Elert nicht nur deren weltanschauliche Vorurteile auf, etwa den Fortschrittsglauben oder die normative Voraussetzung von „Kulturfaktoren“, sondern versucht auch, die historischen und psychologische Irreduzibilität der Frömmigkeit darzulegen. Dabei geht er über das Verständnis religiöser Erfahrung als Gefühl oder unmittelbares Selbstbewusstsein darin hinaus, daß er sie als „schöpferische Lebendigkeit“ bestimmt. Eine äußerst prägnante und hoch expressive Formulierung findet diese, Elert zufolge vom „Gegenwartsmenschen“ erwartete, bislang jedoch von Luther am besten verstandene und gelebte Auffassung in der Schrift „Dogma, Ethos, Pathos. Dreierlei Christentum“ (1920). Gegen die kognitive Gängelung des Glaubenslebens in der konfessionalistischen Orthodoxie und gegen seine moralisierende Verharmlosung in der neueren (Ritschl'schen) Theologie beschwört Elert die „Sprecher der Christenheit“ zu sagen, daß Religion „weder Wissen noch Handeln ist, vielmehr eine Form intensiven Erlebens, eine Steigerung des Lebensgefühls, die durch Berührung mit den letzten Quellen des Dasein gewonnen werden soll“<sup>38</sup>.

Elert hat seine lebens theologischen Ansätze nicht nur dogmatisch, sondern folgerichtig auch historisch ausgeführt. Beiden Ausführungen ging eine weitere Pointierung des Lebensbegriffes voraus, die in „Der Kampf um das Christentum“ (1921) ihren Niederschlag gefunden hat. Hier ist der erwähnte Voluntarismus dahingehend verschoben, daß religiöses Erleben als Erschrecken vor der „Übermacht“ des Lebens unter der Maske des „Schicksals“ definiert wird. Elert knüpft hier an Rudolf Ottos neue Interpretationen Böhmes und vor allem Luthers an, verschärft jedoch dessen Charakteristik des *tremendum* und *fascinatum* durch die Betonung der Erfahrung der *Angst* vor dem eifersüchtigen, zornigen Richter gott; was auch zur Folge hat, daß das mystische Erleben nunmehr als nur eine, nämlich christologisch voraussetzungsreiche Form religiösen Erlebens zu stehen kommt. Vor allem aber rezipiert Elert den Begriff des *Schicksals* von Oswald Spengler, dessen Buch er in Rezensionen ausdrücklich empfahl, nicht anders als etwa Karl Heim (Friedrich Gogarten hat es sogar bejubelt). In „Schicksal“ erkennt auch Elert eine Kategorie größter metaphysischer Reichweite, die

<sup>37</sup> Werner Elert: Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes. Eine psychologische Studie. Berlin 1913, ND Aalen 1973, 135f.

<sup>38</sup> Werner Elert: Der Kampf um die Reformation. In: Der alte Glaube 13 (1911/2), 104–108. 123–128; Ders.: Dogma, Ethos, Pathos. Dreierlei Christentum. Leipzig 1920; hier: 8.

eine „wahrhaft historische Weltansicht“ eröffnet und den Ansatz für eine künftige Theologie bilden kann. Denn die Schicksalsfrage bringt den Relativismus in den modernen Weltanschauungen und in den Seelen der Einzelnen nicht nur zu einem Abschluß, sondern, weil sie notwendig auf den Gottesgedanken führt, auch wieder in Bewegung über sich hinaus<sup>39</sup>. Schon seinerzeit ist die Aufnahme des Schicksalsbegriffs als Irrweg angesehen worden, etwa von Emanuel Hirsch. In der Tat steht seinem Nutzen, die Vielfalt geschichtlichen Leben und Erlebens theologisch zu integrieren, eine doppelte Gefährlichkeit gegenüber: Er nötigt zur Anpassung des Gottesbegriffs an die angenommene Kategorialität, und er nötigt zum Verzicht auf den kritischen Blick auf die schicksalhaft geschichtliche Situation. Ersteres liegt in Elerts Fassung des Begriffs des „Gesetzes“ vor, letzteres in seinem Verständnis des Programms der „Diastase“ als Ausdruck bejahenden Erleidens eines Schicksals<sup>40</sup>.

2. Die 57 Paragraphen der „Lehre des Luthertums im Abriß“ (1924, in der etwas erweiterten 2. Aufl. 1926 durchweg mit Luther-Zitaten unterlegt, übrigens die Gleichsetzung des Luthertums mit Deutschtum ausdrücklich „ökumenisch“ zurückweisend) engagieren den Lebensbegriff durchweg und mit Emphase.

Der erste, induktive Teil, „Der Kampf mit Gott“, analysiert zunächst „Die Seele und ihre Verwicklungen“ unter dem Gesichtspunkt der *Lebendigkeit* des Menschen, der wie alles Lebendige toten Stoff dem Willen zum Leben dienstbar macht – worin seine Hoheit und seine Freiheit besteht (§ 1). Der Freiheitswille als Urausdruck menschlicher Lebendigkeit wird allerdings gehemmt durch natürliche, gesellschaftlichen und zeitliche Begrenzungen: „Das Produkt aus allen Faktoren, die unser Leben abgesehen von unserm Freiheitswillen gestalten, ist unser *Schicksal*“ (§ 2). Die demgegenüber erwachenden Leidenschaften (Trotz, Angst, Sehnsucht, Sorge, Zuneigung, Haß) wirken schwächend, erhöhend oder überhaupt gefährdend auf jene Lebendigkeit zurück (§ 3). Nachdem Elert ausgeführt hat, daß das Schicksal innerlich einheitlich, transsubjektiv und vor allem mit jener Hoheit und Freiheit auftritt, „die wir in unserer eigenen Lebendigkeit wahrnehmen und zu steigern wünschen“ (§ 6), tauscht er das Wort „Schicksal“ gegen das Wort „Gott“ aus, eben wegen des Aspektes der Lebendigkeit – „ohne daß im Merkmal der Lebendigkeit an sich ein Moment enthalten wäre, das mit sachlicher Notwendigkeit über den bisher entwickelten Schicksalsglauben hinausginge“. Man muß das Wort „Gott“ nicht unbedingt gebrauchen (daher handelt es sich nicht um einen Gottesbeweis, allenfalls wird die Mangelhaftigkeit einer bloß fatalistischen Interpretation unseres Lebens deutlich), und selbstverständlich enthält der christliche Gottesglaube noch sehr schwerwiegende andere Momente; gleichwohl ist in ihm „der Schicksalsglaube anderer Leute im bisher entwickelten Sinne als bleibendes Moment enthalten“ (1. Aufl. § 7)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Werner Elert: Der Kampf (Anm. 23), 327.

<sup>40</sup> Ebd. 280.

<sup>41</sup> Werner Elert: Die Lehre des Luthertums im Abriß. München 1924, 2. Aufl. 1926; ND Erlangen 1978; in der 2. Aufl. spricht Elert kürzer, auch vorsichtiger von „Schicksalsserlebnis“. Phänomenologisch noch karger fällt die Analyse der fragenden Haltung, der ethischen Haltung und der

Der Kern des Schicksalserlebnisses ist also die Feindschaft des Menschen wider Gott, aber auch die Feindseligkeit Gottes gegen den Menschen; es handelt sich somit um einen objektiven Konflikt (§ 10) mit rätselhafter Verschuldung (§ 11). Beide Möglichkeiten seines Ausgangs, die Verleugnung der Lebendigkeit des Menschen und die Verleugnung der Lebendigkeit Gottes, sind letztendlich selbstmörderisch (§§ 13f). Eine dritte Möglichkeit ist nicht konstruierbar, sondern lediglich aus „dem Bericht über eine Reihe von Geschichtsvorgängen“ zu erheben, in dem vor allem von Gott als entscheidendem Faktor dieser Geschichte die Rede ist: Die biblische Offenbarung identifiziert das eigene Schicksalserlebnis (zu dem für uns auch die biblische Überlieferung selbst gehört) als Erfahrung der „souveränen Gewalt“ und „freie(n), souveräne(n) Lebendigkeit“ Gottes (§ 16). Das biblische „Antlitz Gottes“ ist nun aber auch, wie der deduktive zweite Teil darlegt, das Antlitz des *Versöhnern*: Im Glauben an Jesus Christus, in dem Gott die Welt mit sich versöhnt hat, wird die menschliche Lebendigkeit aus ihrer Konkurrenz mit der göttlichen heraufgeführt, befriedet und durch das gnädige Ja Gottes zu ihr zu sich selbst befreit. Weil Jesus Christus in sich menschliche und göttliche Lebendigkeit verbindet und den Hemmungen menschlichen Freiheitswillen mit der Freiheit und Hoheit Gottes gegenübersteht (§§ 22f), spiegelt sein Antlitz die Züge und Beweggründe Gottes wider (§ 23).

Bemerkenswert ist es, daß Elert im dritten Teil, einer Ethik unter dem Titel „Freiheit“, den ethisch sonst meist als selbstverständliche Voraussetzung gebrauchten Lebensbegriff genau zurückbezieht auf seine Analyse des Schicksalserlebnisses einerseits, des Begnadigungserlebnisses andererseits. Die Begründung hierfür ist eine *pneumatologische*: Wie wir die Stimme Gottes „zuerst aus den transsubjektiven Gewalten des Schicksals und alsdann aus dem Munde Christi vernahmen“, so vernehmen wir sie zum dritten Male im Parakleten. Diese „dritte Form der Subjektivität Gottes trägt die Züge der beiden andern: Lebendigkeit, Hoheit und Freiheit. Der Geist ist ein Ursprung neuer Lebendigkeit für die Christen“ (§ 30). Derart trinitarisch (!) situiert, bedeutet der christliche Glaube daher ein neues, optimistisches Schicksalserlebnis (§§ 39–42) und eine neue Lebendigkeit. Deren Freiheitswille gibt nun dem Frieden mit dem Schöpfer Ausdruck und tötet nicht etwa die Leidenschaften ab, sondern „entfesselt“ sie zur freien Regelung in den Grenzen irdischer und zeitlicher Möglichkeiten: im Liebenkönnen wie Christus, aber auch im Hassenkönnen wie Christus (§ 44, § 46). Da also nicht Liebe, sondern leidenschaftliche Freiheit die primäre Form der neuen Lebendigkeit ist, erhalten in dieser Ethik die „überindividuelle Lebendigkeit“ verkörpernden *Gemeinschaften* starkes Gewicht: Bluts-, Rechts-, Empfindungs-, Erkenntnis-, Betriebsgemeinschaft (§§ 47–51). Elert überspielt nicht, daß institutionelle, auch seelische Spannungen zwischen „Schöpfungsordnung“ und „Gnadenordnung“

Schicksalserfahrung aus in: Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Berlin 1940, §§ 6–16. Das Ergebnis bleibt jedoch dasselbe: Jedes mögliche Selbstverständnis hat es „immer nur mit den vorborgehenen Gott zu tun“, mit einem Gott, den man „nicht lieben kann“, § 16.

andauern. Über deren Unterschied und die daraus folgenden ethischen Grundsätze belehren die biblischen Berichte hinreichend, sie belegen aber auch, daß beide Ordnungen „in der Erhöhung der echten Lebendigkeit in der Welt ein gemeinsames Ziel haben“ (§ 54c). Der Christ erwartet daher die endzeitliche Auflösung dieser Spannungen; sie hebt nicht nur das Abstandsgefühl gegenüber Gott auf – „unsre Lebendigkeit ist mir der seinigen identisch geworden“ (§ 56) – sondern bringt im neuen Himmel und der neuen Erde auch den Stoff sowie in der verklärten Körperlichkeit des Menschen das Mittel, an dem bzw. in dem sich „ewige Lebendigkeit entfalten kann“ (§ 57).

3. Schon in der Vorrede zu seinem „Abriß“ hatte Elert angekündigt, quellenmäßig zu belegen, daß sein Ausgangspunkt bei dem Erlebnis des Schicksals zwar nicht dem Begriff, aber der Sache nach auch dem älteren Luthertum nicht fremd gewesen sei. Seine „Morphologie des Luthertums“ (1931/1932), eine methodisch neuartige Konfessionskunde, liefert diesen Beleg. Sie unterstellt dabei allerdings, daß das Luthertum als ein zusammenhängendes Lebensganzes beschrieben werden kann, als eine in den verschiedenen religiösen und überhaupt kulturellen Äußerungen seiner Glieder über lange Zeit hin erkennbare und wiedererkennbare Lebensform. Diese Behauptung, ihre historische Begründung und deren normativer Anspruch stellen eine Alternative sowohl zu Ernst Troeltsch „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) als auch zu Friedrich Heilers „Das Wesen des Katholizismus“ (1920/1923) dar.

Über die gebrauchten Begriffe äußert sich Elert hier nur sehr kärglich, und man muß ihr Verständnis aus seinem tatsächlichen Gebrauch erschließen. Er begründet auch nicht, warum er für jene Lebensgestalt den Begriff der „Morphe“ verwendet, dessen organologischer Gebrauch durch Johann Wolfgang Goethe und in dessen Gefolge Oswald Spengler keineswegs zusammenstimmt mit dem biologischen, aber weltanschaulich ebenfalls ambitiösen Gebrauch durch den Monisten Ernst Haeckel. Es ist eher der korrelierte Begriff der „Dynamis“, der hier systematisch wirksam wird: die Annahme einer religiösen, von der Reformation Luthers ausgehender Kraft der *Lebensgestaltung*. Diese Gestaltungskraft hält Elert für eine unableitbare Konstante, die als solche unveränderlich, die aber auch mit keiner ihrer geschichtlichen Lebensgestalten identisch ist. Unter dem Titel „Der evangelische Ansatz“ (Ansatz ist übrigens auch ein neues Wort) charakterisiert der erste Abschnitt des Bandes „Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert“ die konfessionell-lutherische Dynamis.

Die angenehme Lebenskraft geht dezidiert nicht von einem Lehrbekenntnis und einer Lebensform aus, sondern von einem Erlebnis. Lehre und Praxis werden vielmehr ihrerseits als Ausdruck bzw. Folge eines Erlebnisses charakterisiert, das den Charakter eines „Urerlebnisses“ hat, welches das einzelne Leben und sein Verhältnis zum Leben überhaupt ein für allemal neu bestimmt. Mit Luther, vor allem dessen Auslegung des 90. Psalms, aber auch mit Sören Kierkegaard, beschreibt Elert hier die grauenvolle Angst, die den sündigen Menschen lähmt und tötet angesichts des Vernichtungswillens, den er im Gesetz und im Schicksal, d. h. unter dem zornigen oder überhaupt un-

erkennbaren Gott ausweglos erfahren muß<sup>42</sup>. Diesem Urerlebnis unter dem „Gesetz“ kontrastiert sich das „Evangelium“ in seiner lebendigen Wirkung der Christusglaube: das dramatische Erlebnis des *conspetus*-Wechsels in der Rechtfertigung um Christi willen, des Bewußtseins der Versöhnung und des Erwähltseins bis hin zur *unio mystica* des Glaubenden mit Jesus Christus. Da Elert die Rechtfertigung strikt forensisch, *contra experientiam*, versteht, ist die „transzendente Geburt des Glaubens“ mehr und anderes als das psychische Erlebnis eigener Gläubigkeit. Aufgrund der Transzendentalität des Ich des Glaubens als eines *punctum mathematicum* kann Elert behaupten, daß Luthers Rechtfertigungslehre, deren Vorläufer in der deutschen Mystik er nicht bestreitet, die Voraussetzungen der späteren kritischen Philosophie schaffe<sup>43</sup>.

Nicht die historische Qualität der „Morphologie“ (die tatsächlich immer noch eine Fundgrube darstellt), wohl aber die Fragestellung und die Anlage, auch die Absage an eine überkonfessionelle „Objektivität“ wurde seinerzeit heftig kritisiert, von Hermann Sasse bis zu Karl Barths Nein zu der „nicht genug zu verdammenden Morphologie“<sup>44</sup>. Elert befindet sich mit seiner Phänomenologie des konstituierenden religiösen Erlebnisses immerhin in der Nachbarschaft der von Karl Holl ausgehenden Luther-Renaissance. Von dieser unterscheidet er sich aber zum einen durch den Rückblick nicht so sehr auf den jungen, als vielmehr auf den reifen Luther, d. h. durch eine spiritualismuskritische Sicht. Zum andern wird die gleichlautende Annahme, daß Luthers Erleben verallgemeinerbar und gerade dem modernen, krisenerschütterten Menschen unmittelbar zugänglich sei, erweitert zu der These, daß die beschriebene Dynamis zwar synchron und diachron an Intensität der Lebensgestaltung abnehme, jedoch (qua „Evangelium“?) zu jeder Kulturgestalt in grundsätzlicher Diastase sich befinde. Damit widerspricht er, wenn auch ohne ausdrücklichen Bezug, der Spenglerschen, schicksalhaften Verbindung der „Seelentum“ und „historische Kultur“, während er ihm, ebenfalls ohne Nennung, darin folgt, daß der „evangelische Ansatz“ nicht durch historische Induktion, sondern nur durch intuitive Analogisierung zu gewinnen sei<sup>45</sup>. Elert hat im Vorwort zur 2. Auflage die Kritik an seiner Verbindung von dogmatischen und historischen Gesichtspunkten nicht akzeptiert. Doch verschmelzen im Erlebnisbegriff seiner „Morphologie“ wirklich analytische und normative Kategorien, deren Entfaltung dann nicht eines gewissen Dezisionismus entbehrt – oder, was ungefähr auf dasselbe hinauskommt, eben „Lebensschicksal“ ist.

<sup>42</sup> Werner Elert: *Morphologie des Luthertums*, Bd. I. München 1931, 3. Aufl. 1965, 15–52; auch hier wendet sich Elert gegen eine „natürliche Theologie“, die das „natürliche“ Erlebnis des geängsteten Gewissen unterläuft, 44ff – während „das Geschlecht des Krieges und des Zusammenbruchs“ (die „große Probe auf die Offenbarung der Güte, Treue und Barmherzigkeit Gottes zu Lande, zu Wasser und in der Luft“) das „Urgrauen“ Luthers wieder verstehen gelernt hat, 52.

<sup>43</sup> Ebd. 53–154; zum Verhältnis Glaube und Psyche 123ff, zur geschichtlichen Bedeutung 69f.

<sup>44</sup> Karl Barth: *KD I/2* (1938), 936.

<sup>45</sup> Oswald Spengler (Anm. 43), 143ff.

## IV.

1. Die Lebensphilosophien der ersten Jahrhunderthälfte und ihre theologischen Verarbeitungen mögen der Vergangenheit angehören. Die theologische Herausforderung und Gefährdung durch den weltanschaulichen, mit allen Nachteilen der früheren Metaphysik behafteten, aber mit kaum einem ihrer begrifflichen Vorzüge ausgestatteten Lebensbegriff dürfte aber noch nicht vorüber sein. Sie begleitet m. E. sowohl das analytische Interesse an den Phänomenen des Lebens als auch das konstruktive Interesse der Orientierung im „Leben überhaupt“. Einschlägige Entwicklungen in den Humanwissenschaften, speziell in der Psychologie, und das überraschend ungehinderte Aufkommen synkretistischer Esoterik bis weit in die Praxis und Theorie von Theolog(inn)en hinein stellen die Aufgabe erneut, den Lebensbegriff christlich „zu Bade zu führen“.

Diese Aufgabe ist nicht nur deshalb unabweislich, weil Leben, in seinem Gegebensein, als Geben von Leben und als Reflexivität Gegenstand der *Lebensführung* mit dem Ziel des „richtigen“ und „guten“ Lebens und der Gestaltung einer „Welt des Lebens“ für andere ist, weil „Leben“ also eine zentrale ethische Thematik darstellt. Diese setzt die dogmatische Orientierung über „Leben“ vielmehr immer schon voraus. Denn schon die Annahme des empfangenen Lebens, erst recht das liebende Geben von Leben als Steigerungsform der Freiheit und vollends die Orientierungsbedürftigkeit in der offenen und unabgeschlossenen Lebensfülle nötigen zur Wahrnehmung des Verhältnisses des *Glaubens* zum „Leben“ diesseits und jenseits menschlichen Handelns<sup>46</sup>. Diese theologische Aufgabe betrifft, wie Gerhard Ebeling ausgeführt hat, nicht nur die Bedeutung des Glaubens fürs Leben, sondern betrifft auch den Glauben als Lebensphänomen mit einem „Ort im Leben“; jedenfalls dann, wenn der christliche Glaube als lebenswichtig und lebensnotwendig angesehen wird, ja als „das eigentliche, wahre Leben“<sup>47</sup>.

Im Unterschied zur Annahme des weltanschaulichen Redens vom „Leben überhaupt“, daß nämlich „das“ Leben weitergeht, während das eigene Leben sterben muß, verdankt sich der theologische Lebensbegriff der Erfahrung neuen Lebens, eines Lebens, dessen Neuheit nicht vergeht, sondern zukommt. Diese Erfahrung absorbiert weder noch dementiert sie das alteigene Leben, sondern distanziert und differenziert dieses in seiner Bedeutung für den Menschen, der sich als Stoff Gottes *ad futurae formae suae vitam*<sup>48</sup> glaubt. Nur diese Bedeutung läßt sich klar angeben, sie aber klar: Das Leben „im Fleisch“, der Weg vom Leben in den Tod, ist für das Leben im (!) Glauben am Vergehen, also auch der Tod selbst. Das Leben „im Geist“ nimmt, solange es noch Leben „in dieser Welt“ ist, an deren Leben in neuer Weise teil. Das Mitleben des Glaubens mit allem Lebendigen erkennt dieses in seiner eigentümlichen Bedeutung für das „wahre Leben“, weil diese Bedeutung ihm, als Glauben eines mensch-

<sup>46</sup> Trutz Rendtorff: Ethik, Bd. I, 2. Aufl. Stuttgart 1990, 13ff, 62ff, 76ff, insbesondere 69ff (Geschöpflichkeit und Sünde), 85ff (Rechtfertigung), 96f (Glauben als Antizipation des Gelingens).

<sup>47</sup> Gerhard Ebeling (Anm. 1), 79f.

<sup>48</sup> Martin Luther: Disputatio de homine, WA 39/I, 177, 3f.

lichen, d.h. leibhaft, kulturell und religiös kommunizierenden Lebewesen gegenwärtig ist. In der damit gegebenen Perspektivität ist die Wahrnehmung des Lebens überhaupt am Ort des geglaubten wahren Lebens identisch mit der Wahrnehmung der „Lebenswelt“ des Glaubens. Als Welt von Bedeutungen ist diese Lebenswelt für die Selbstwahrnehmung dieses Glaubens (der niemals selbstverständlich zum Leben gehört, der aber viele Voraussetzung im Leben hat) eine notwendige Bedingung; aber das darin sich vollziehende Leben wird dem Glaubenden in den unterschiedlichen Horizonten gegenwärtig, in denen er etwa religiös, kulturell und leibhaft lebt. Die Intentionalität seines Bezugs auf die ihm erscheinenden Lebensphänomene ist daher irreduzibel plural<sup>49</sup>.

Mit den Untertiteln von Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ (1606/1610) kann man sagen, daß dem Leben im Glauben seine Lebenshorizonte als Bücher erscheinen, in denen er entziffert, was etwas als „Leben“ bedeutet: im *liber conscientiae*, im *liber vitae Christus*, im *liber Scripturae* und im *liber naturae* (dabei verknüpft das lebendige Christusbuch das Gewissen mit der überlieferten Schrift, diese das Christusbuch, d.h. das Evangelium, mit dem Naturbuch). Das im Leben des Glaubens wirksame Gefälle von „Leseworten“ zu „Lebeworten“ ist hier umgekehrt, weil es sich hier um die präzidierende Sicht des Glaubens auf das Leben handelt; die Buchmetapher ist für die Lebendigkeit des möglicherweise begegnenden Lebens keineswegs unangemessen.

2. Ein theologisch bestimmt verstandener und verlässlich gebrauchter Lebensbegriff ist demnach ein *trinitarischer* Begriff. Er muß dem trinitarischen Bekenntnis des christlichen Glaubens entsprechen, weil dem Leben in diesem Glauben auch das Leben überhaupt in seiner möglichen Wahrheit erscheint, nämlich in seiner Beziehung auf die Nähe des lebendigen Gottes bei ihm als Schöpfer, Erlöser und Heiliger Geist. Die Wahrnehmung dieser Beziehung ergibt einen analogen Lebensbegriff: die Lebendigkeit des eigenen Herzens, die lebendige Gegenwart des erinnerten Bildes Jesu Christi, die Gegenwart des Schöpfers des Lebens in der Welt. Die Analogie dieses Begriffes [*zoe*] ist ihrerseits allerdings eine strikt *pneumatologische*: Nur der lebendigmachende Heilige Geist läßt den Geist wahren geistigen Lebens und den Lebensgeist des Schöpfers im Leben überhaupt erkennen.

„*Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir*“ (Gal 2,20). – Der nächste und insofern wichtigste Horizont eines theologischen Lebensbegriffes ist der christliche Glaube *als* Leben, als *Erlebnis* wahrhaftiger Lebendigkeit. Dieses ‚Glaubensleben‘ hat seine Zeit stets im Jetzt und seinen Ort stets im Hier eines Menschen; sie ist ihm ganz eigen und innerlich. Von außen kann dieses Leben als es selbst nur wahrgenommen werden, wo es sich selbst äußert: im *Bekenntnis* des Glaubens. Insofern ein solches Bekenntnis sich mit religiösem, kulturellem und leibhaftem Verhalten

<sup>49</sup> Hierin unterscheidet sich meine Argumentation von der Wilfried Härles, der „Lebenswelt“ ununterschieden als Verstehens- und Bewährungskontext des Glaubens ansetzt: Dogmatik. Berlin/New York 1995, 168–192, bes. 179f. Vgl. auch Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a. M. 1986, 7–68: Das Lebensweltmaßverständnis.

verbindet, nimmt es an der Doppelbewegung von Internalisierung und Externalisierung teil, in der sich das kulturelle und naturale Leben überhaupt vollzieht<sup>50</sup>. Die Äußerung des Glaubens als Leben hat insofern jedoch einen von anderen menschlichen Lebensäußerungen verschiedenen Charakter, als die Innerlichkeit des Glaubens selbst schon als ein Ineinander von Innen und Außen lebt. Das wahre Leben *in nobis* hat seine Wahrheit kraft des *ab extra* vernehmlichen Zeugnisses des Heiligen Geistes in uns, und es hat seine Lebendigkeit in dessen Perichorese mit unserem Geist. Diese Perichorese ist die Gegenwart des ewigen Lebens in der Zeit und am Ort irdischen Lebens; da der Heilige Geist in ihr die Lebendigkeit Jesu Christi vergegenwärtigt, ist unser Leben „verborgen mit Christus in Gott“ (Kol 3,3).

„*Ich lebe, und ihr sollt auch leben*“ (Joh 14,19). – Der weitere Horizont eines theologischen Lebensbegriffes sind die Phänomene menschlicher Kultur, die Erzeugnisse, Austausch- und Überlieferungsprozesse des *geistigen Lebens*. Denn das Zeugnis des Heiligen Geistes, durch das ein Mensch wahrhaft lebendig wird, indem ein und dasselbe Wehen auch die Erinnerung an Jesus Christus in seiner Lebendigkeit als Sohn des lebendigen Gottes gegenwärtig macht, dieses Zeugnisses bedient sich des Buches, in dem Jesus Christus zunächst als Erinnerung an vergangenes Leben gegenwärtig ist. Es setzt mit diesem Buch auch den näheren und weiteren religiösen und kulturellen Kontext seiner Entstehung, seiner Überlieferung, seines Verstandenwerdenskönnens und seines tatsächlichen Verstanden- oder auch Mißverstandenwerdens in den verschiedenen Medien menschlichen Ausdrucks und Mitteilung voraus und kennzeichnet sie in dieser Voraussetzung als geistvoll und lebendig. Das gleiche gilt von den kulturellen Folgen jenes inneren Zeugnisses. Die „Selbsttranszendenz“ des Lebens in „Lebensformen“ ist in Wahrheit seine Spiritualität, das Erlernen und Gestalten des geistigen Lebens in der Kraft des geistlichen Lebens im Glauben.

„*Bei dir ist die Quelle des Lebens*“ (Ps 36, 10). – Der weiteste Horizont eines theologischen Lebensbegriffes ist das *Leben überhaupt*. Das Recht des christlichen Gebrauchs dieses sonst so verführerischen Begriffs liegt nicht darin, daß sich das Leben ohnehin nur aus dem Leben erklären läßt, sondern darin, daß der im Christusglauben lebende Mensch die Vieldeutigkeiten des Lebens, das ihm sehr unterschiedlich (freundlich und feindlich, gebend und nehmend, sinnvoll und sinnlos) begegnet, in der Eindeutigkeit des schöpferischen und erhaltenden Segens des lebendigen Gottes entschlüsseln kann, ohne sein Geheimnis enträtseln zu müssen. Auch unsere eigene *vita accidentalis et participata*<sup>51</sup> können wir in dieser Perspektive als vom Geist Gottes beseeltes Leben dankbar annehmen, aber auch einverständlich hinnehmen und in einem letzten Glaubensbekenntnis loslassen: „In deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Lk 23,46).

<sup>50</sup> „Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Ausschiheraustreten des Subjekts“, so D. E. Friedrich Schleiermacher anlässlich der Erklärung von „Frömmigkeit“ als „Geliehenes aus der Seelenlehre“, in: *Der christliche Glaube* (1830/1831), § 3,3.

<sup>51</sup> Johann Gerhard: *Loci theologici* (1610/22), loc. II, § 159: *Deus ex se et sua natura vivit, unde vita est Deo essentialis, imo Deus est ipsa vita, reliquorum viventium vita est accidentalis et participata.*



3. Die theologische Reflexion kann die Lebenshorizonte des christlichen Glaubens sowohl von innen nach außen gehend wahrnehmen, seinen Geltungsanspruch bestimmend, als auch von außen nach innen, seine Genese nacherzählend; daher kann man sowohl nach dem Ort des Glaubens im *Leben* als auch nach dem Ort des Lebens im *Glauben* fragen. Doch handelt es sich hierbei nicht um zwei gleichartige und gleichrangige Denkbewegungen, auch nicht um den Gang von der Antwort zu einer Frage oder von einer Fraglichkeit zur Antwort<sup>52</sup>. Vielmehr ist der Weg von innen nach außen die ‚relecture‘ der Lebenserfahrungen des Glaubens in der Perspektive des wahren Lebens, der Weg von außen nach innen die ‚relecture‘ der Glaubenserfahrungen in den Büchern des Selbst, der Hl. Schrift und der Natur. Jener Weg ist der der Vereindeutigung der Lebenserfahrungen als „Geist und Leben“ aus einer Zentralperspektive, des Erlebnisses des Heiligen Geistes. Dieser Weg ist der einer heuristischen und kritischen Wahrnehmung der Lebensphänomene in derselben Zentralperspektive. Diese Wahrnehmung kann eben deshalb mit Phänomenologien anderer Voraussetzungshaftigkeit, wenn diese nur offengelegt wird, in Austausch treten und auch zur Verständigung über manche Lebensgaben und Lebensfragen kommen.

Die Frage, ob ein theologischer Lebensbegriff entweder offenbarungs- oder aber natürlich-theologisch ansetzen solle, ist daher abstrakt; die Frage ist entweder beantwortet oder gegenstandslos. Wohl aber ist der theologische Begriff klar von einem *weltanschaulichen* unterschieden. Dieser überspielt nämlich die für den christlichen Glauben konstitutive Doppelbewegung vom inneren Leben zum äußeren und von äußeren Leben zum inneren. Weil er deren unterschiedliche Logik nicht an sich selbst vollzieht, substituiert er Innen und Außen gegenseitig und schwankt daher zwischen abstraktem Objektivismus des „Lebens überhaupt“ und ebenso abstraktem Subjektivismus des „Willens zum Leben“ hin und her. Dieses Schwanken kann im weltanschaulichen Appell zur Gefolgschaft untergehen und in der moralischen oder politischen Dezision stillgestellt werden. Es kann aber auch religiös beruhigt und, wie wieder aktuell, pantheistisch oder polytheistisch rationalisiert werden. Aber in Wirklichkeit vermag die weltanschauliche Rede vom „Leben überhaupt“ ihre religiöse Funktion nicht zu erfassen, da sie die Differenz von Glauben und Leben, damit von Leben und wahren Leben mystisch oder ethisch bloß dementiert; sie geht damit den fleischlichen Weg vom Leben zum Tod. Der trinitarische Lebensbegriff des christlichen Glaubens verheimlicht dagegen weder seine zentralperspektivische Bedingung noch die externe Konstitution dieser Bedingungen, d.h. die Gnadenhaftigkeit seines Lebens im Glauben und seiner Gewißheit des wahren Lebens. Die christliche Rede vom „wahren Leben“ in „diesem Leben“ ist daher als Äußerung des Glaubens plausibel und als Äußerung des Lebens konkret.

<sup>52</sup> Zurecht stellt Gerhard Ebeling fest, daß in der Perspektive des Glaubens das eigentlich Beunruhigende und Interessante nicht die Frage nach dem Ort des Glaubens im Leben ist, sondern die „nach dem Ort, den das Leben im Glauben erhält, wo überhaupt das Leben letztlich seinen Ort hat, wo es zuhause ist ...“: (Anm. 1), 109.