

## Leben III. Theologie

Von Dietmar Mieth

Die Theologie begreift das Leben zunächst als Schöpfung Gottes. Nach biblischer Schöpfungsaussage ist Gott selbst als der Lebendige (vgl. Ps 18,47) und als „Quelle des Lebens“ (Ps 36,10) zu begreifen. Die Bildaussage des Siebentagewerks der Schöpfung enthält auch das Bild Gottes als tätiger und ruhender Grund allen Lebens. Die Selbstaussage Gottes als spendendes Leben (systematisch-theologisch auch als „Gott ist Liebe“ formuliert) und als autarkes, bei sich selbst bleibendes Leben hat dazu geführt, das personale Leben beim Menschen in Analogie zum Personsein Gottes zu begreifen und von daher die Gottebenbildlichkeit menschlichen Lebens zu verstehen (vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* I q 29 a 3 a 4). Leben als reinen Selbstvollzug gibt es darum nur in Gott.

Die Schöpfungsaussage über menschliches Leben wird heute in dreifacher Perspektive gesehen: in der Perspektive (1) der Auszeichnung und Abhängigkeit menschlichen Leben, (2) der Schöpfungsgemeinschaft der Menschen mit allem Leben, (3) der Gestaltungsverantwortung des Menschen für das Leben. Die Schöpfung des Menschen kommt erst in seinem Dasein als Mann und Frau an ihr Ziel. Wenn der Mensch in der biblischen Schöpfungsgeschichte sich erst freuen kann, wenn er unter seinesgleichen ist (vgl. Gen 2,23), dann geht es um mehr als biologische Arterhaltung, es geht um die Gleichheit in der Verschiedenheit als Bedingung der Kommunikation.

Nach biblischer Aussage gehört der Tod zum Leben nicht als Ausdruck der Kontingenz des Geschaffenen, sondern als Folge der Sünde, d. h. geschichtlichen menschlichen Handelns. Bis zur Spätzeit Israels ist „Leben“ im Alten Testament durchaus eine irdische, wenn auch von Gott geschenkte Wirklichkeit und erhoffte Möglichkeit. In der Offenbarungsgeschichte werden erst allmählich eschatologische Lebenshoffnungen im geschichtstranszendenten Sinne deutlich, die in der Hoffnung auf Heil als Befreiung von der Macht der Sünde beruhen.

Die Überwindung der durch die Sündenmacht aufgerichteten Herrschaft des Todes über das Leben gehört zur Reich-Gottes-Verkündigung des synoptischen Jesus. Paulus interpretiert das christliche Leben als gnadenhafte Teilhabe am Leben des Auferstandenen, als Folge der Rechtfertigung und Neuschöpfung durch den eschatologischen „Adam“ Christus (vgl. etwa Gal 2, Röm 5, 1 Kor 15). Die neue Lebenshoffnung existiert bereits als neubegründetes geschöpfliches Sein (vgl. 2 Kor 5,17). Leben wird daher über die erste Schöpfungsaussage hinaus zur Formel für gnadenhaftes Dasein. Bei Johannes, wo der Lebensbegriff eine ganz zentrale Rolle spielt, wird die Selbstaussage des göttlichen Lebens in der Fleischwerdung des Logos und seinem Selbstverständnis als Person aufgezeigt (vgl. Joh 1,4; 11,25; 14,6). Durch die neue Sehweise des Glaubens ist dieses Leben schon erschlossen und präsent (vgl. Joh 5,24; 1 Joh 3,14). Diese Präsenz äußert sich in der Liebe zu den Brüdern, die das Erkennungszeichen für das Bleiben in der göttlichen Liebe (vgl. Joh 15,10) ist und die der Geist gewährleisten soll (vgl. Joh 14,16.17; 15,7ff.). Leben ist in diesem Sinne als pneumatische Christusgemeinschaft zu verstehen.

Bilder der Ohnmacht des geschaffenen Lebens aus sich selbst heraus, wie sie etwa im Buch Kohelet des Alten Testaments bewahrt sind, bleiben in der radikalen Angewiesenheit des geschaffenen Lebens unter den fortdauernden Folgen der geschichtlichen Sündenmacht im Neuen Testament trotz der eschatologischen und apokalyptischen Grundstimmung erhalten. Die bei Johannes und Paulus auf verschiedene Weise erhaltenen dualen Sprachgestalten der Verkündigung erfahren in der verstärkten Hellenisierung des Christentums eine Verschärfung, die heute noch einem ganzheitlichen christlichen Lebensbegriff zu schaffen macht. Dazu gehören

der Leib-Seele-Dualismus ebenso wie die Unterscheidung von innerem und äußerem Leben. In der asketisch-mystischen Lebensspiritualität tauchen solche Unterscheidungen, gebunden an die Unterscheidungen von Lebensstilen auf und müssen immer wieder durch Rückbesinnung auf die biblischen Grundaussagen aufgelöst werden.

Eigentlich menschlich personales Leben wird schon von Thomas v. Aquin als „communicatio cum Deo“ (wenn auch unvollkommen im Diesseits) bestimmt (vgl. *S. th.* 1 q 95 a 1 ad 1). Der Auferstehungsglaube des Spätjudentums und des Neuen Testaments führen zur Unterscheidung zwischen dem provisorischen und dem bleibenden („ewigen“) Leben des Menschen. Die Diskussion um das „ewige Leben“ und die sogenannte „Unsterblichkeit“ im Glauben an die Auferstehung des Leibes bietet mancherlei dogmatische Probleme (vgl. G. Greshake, G. Lohfink), die noch aus der Dichotomie von Leib und Seele herrühren. Unbestritten ist die Grattut und die Ganzheitlichkeit des neuen endgültigen Lebens; von daher erfährt das provisorische Leben der irdischen Wirklichkeit nicht etwa eine Herabminderung, sondern eine neue Treue und Ernsthaftigkeit, weil in ihm diese neue Gestalt des Lebens wirklich beginnen kann.

Dies läßt sich in einem christlichen Ethos der Liebe als Kunst der Verlebendigung entfalten. Schon in vormenschlichen Entwicklungsstufen braucht das Leben fürsorgliches Verhalten, um nicht zu verkümmern. Die von der Vernunft gedeutete Liebe zum Leben schließt die Gerechtigkeit und damit die Verantwortung für die Würde des einzelnen menschlichen Lebens ein. Um leben zu können, braucht der Mensch jedoch mehr als gleiche Achtung und Lebensrecht; er braucht die Vorzugs- und Liebesliebe, die in besonderer Weise und unauswechselbar ihm selbst Leben spendet. Liebe in vollendeter Form als Ausdruck des Lebens Gottes schließt nun die gleiche Gerechtigkeit und die besondere Erwählung bzw. Bevorzugung in sich ein, und dies erscheint, obwohl das Modell der Elternliebe dafür Sinnbild ist, angesichts der menschlichen Möglichkeiten als paradox.

Nur unter der Voraussetzung des Glaubens an einen lebendigen Gott kann daher die Liebe zum Leben vollendet gedacht werden. Gottes Selbstmitteilung lehrt und lebt eine Liebe, die gegenüber dem Leben zugleich universal und jedem einzelnen gegenüber spezifisch ist. Er liebt alle gleich und doch ein jedes nach seiner Art bzw. nach seiner Person. Darum betrachtet die Tradition, vor allem Augustinus (vgl. *De disciplina christiana*), die Gottesliebe (Gen. subj.) als Therapie der Menschenliebe. Will der Mensch ein volles Ja auch zum provisorischen Leben sagen, braucht er das Vertrauen in einen Gott, der um des bleibenden Lebens willen in Liebe aus sich herausgegangen ist (vgl. Phil 2,6-11).

*Lit.:* R. Bultmann u. a., *zao/zoe*, in: Theologisches Wb. zum Neuen Testament. Hg. G. Kittel. Bd. 2 Stuttgart 1935, 833ff. – F. Mußner, *ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*. München 1952. – W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen 1964, <sup>6</sup>1981. – D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*. Regensburg 1969. – G. Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*. München 1975. – G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg i. Br. 1975, <sup>4</sup>1982. – J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg 1977, <sup>5</sup>1978. – E. Jüngel, *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. München 1980, 327 ff. – H. Küng, *Ewiges Leben?* München 1982.

Quelle: *Staatslexikon*, 7. A., Bd. 3 (1987), Sp. 856-857.861f.