

Dieses Leben gibt zu denken : Überlegungen zum dogmatischen Ansatzpunkt

Autor(en): **Schelhas, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **62 (2015)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761288>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JOHANNES SCHELHAS

Dieses Leben gibt zu denken. Überlegungen zum dogmatischen Ansatzpunkt

Die christliche Offenbarungserkenntnis ist aufs Engste mit der Wirklichkeit des Lebens verwoben. Doch die Sache und der Begriff des Lebens stehen in der Dogmatik nicht auf den vorderen Plätzen der Bearbeitung. Leben ist latent ein Thema, aber Leben ist offenkundig eher selten Thema Nummer eins.

In den folgenden Ausführungen geht es um das Leben, das Leben des Menschen. Darin teilt sich im Unterschied zum Tier¹ Leben Gottes mit, ewiges Leben. Ewiges Leben lebt nicht losgelöst vom irdischen Leben. Ewiges Leben beginnt nicht erst nach dem Tod. Das irdische Leben, *dieses* Leben des Menschen, ist Anfang des ewigen Lebens. Bereits hier ist der Mensch „das Säugetier von Gottes Gnaden“².

In der neueren Theologie hat das ewige Leben noch immer in der Zukunft seinen Schwerpunkt. Ein Indiz für den präsentischen Mangel ewigen Lebens ist die Tatsache, dass theologische Lexika bis in die Gegenwart hinein den Begriff des Lebens vernachlässigen oder sich über die Sache des irdischen Lebens in ihrer systematisch-theologischen Dimension, sofern sie die Dogmatik betrifft, in Schweigen hüllen.³ Gewiss: Der *Adventus Domini* stimuliert das Denken. Das Thema in seiner primär anthropologischen Dimension hat jedoch inzwischen eine systematisch-theologische „Aufholj-

¹ Vgl. RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i.Br.: Herder 1976 u.ö. (zit. nach der 6. Aufl. 1991 der Sonderausg. 1984), 58. Nach Rahner ist der Gottesbezug das Unterscheidende, das menschliches und tierisches Leben voneinander trennt.

² So der Buchtitel: LÜKE, Ulrich: *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit*. 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder 2006.

³ Das LMA kennt neben den Lemmata Leben, apostolisches und Leben Christi nur das – hier in Betracht kommende – Lemma Leben, ewiges; vgl. WICKI, N.: *Leben, ewiges*, in: LMA Bd. 5 (1990/91) 178of. Dürftig fällt aus der systematisch-theologische Ertrag in den Art. „Leben“ im RGG³ Bd. 4 (1960) 248f. und im LThK² Bd. 6 (1961) 848–858. Instrukтив: der von einem Autorenkollektiv verfasste Art. „Leben“, in: HWP Bd. 5 (1980) 52–103; HÜBNER, J.: *Leben, V. Historisch/Systematisch*, in: TRE Bd. 20 (1990) 530–561. SCHULTE, R.: *Leben, V. Systematisch-theologisch*, in: LThK³ Bd. 6 (1997) 714–716, vermag jedoch kaum zu überzeugen, da die vorgelegte „systematisch-theologische“ Synthese des Begriffs Leben beim unabdingbaren neutestamentlichen Befund stehenbleibt. Demgegenüber bietet SPARN, W.: *Leben, III. Fundamentaltheologisch und dogmatisch*, in: RGG⁴ Bd. 5 (2002) 137–139, aufschlussreiche systematische Ausführungen zum Begriff. Die spezifisch dogmatischen Nachschlagewerke *Lexikon der katholischen Dogmatik* (1987). 3. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder 1991 und *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg i.Br.: Herder 2012 enthalten keinen Begriffsartikel Leben.

agd“ begonnen.⁴ Auf das irdische Leben wenden mein Auge und mein Verstand ihre Aufmerksamkeit.

Das irdische Leben ist verstreut Thema dogmatischer Theologie: an geradezu klassischen Orten wie in der Sakramenten- und Gnadenlehre. Es verschafft sich in der Eschatologie hinter der Unsterblichkeitsdebatte Aufmerksamkeit. Es stimuliert die Leib-Seele-Diskussion.⁵ Es kommt in der Hirnforschung insofern zur Sprache, als Theologen und Philosophen einerseits und Neurowissenschaftler andererseits das Leben unter dem Aspekt der Realität oder der Illusion von menschlicher Freiheit erweisen.⁶ Das irdische Leben hat überdies die Bio- und Lebensethik erfasst, insoweit sich die Überlegungen auf ein richtiges und gutes Leben in Authentizität und Gerechtigkeit richten.⁷ Werden die genannten Facetten der Lebensthematik vom Thema Leben abgezogen, so bleibt in der Tat wenig übrig. Das irdische Leben stünde dann ziemlich nackt da. An diesem inhaltlich erheblich reduzierten Punkt setzen die folgenden Überlegungen ein. Der dogmatische Ansatzpunkt des irdischen Lebens des Menschen gibt zu denken. Die nachstehenden systematischen Erwägungen zum Verständnis des Lebens nehmen Aspekte und Begriffe der philosophisch-theologischen Anthropologie auf und denken sie weiter.⁸ Sie beginnen mit der Darstellung der Gedanken zweier Theologen über das irdische Leben des Menschen. Einen Vergleich von Meister Eckhart und Walter Kasper am Punkt des irdischen Lebens der Menschen hält der Verfasser insofern für angebracht, als das Thema bei Eckhart (fast) nicht mit dem mystischen Stufenweg von

⁴ Vgl. THEOBALD, Christoph: „Der Herr und Lebensspender“. Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens“, in: Conc(D) 36 (2000) 53–69; MIGGELBRINK, Ralf: *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie* (= QD 235). Freiburg i.Br.: Herder 2009.

⁵ Einen Diskussionsüberblick gibt KLÄDEN, Tobias: *Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem*, in: ThRv 102 (2006) 183–202. Weiterführend GOLLER, Hans: *Erleben, Erinnern, Handeln. Eine Einführung in die Psychologie und ihre philosophischen Grenzfragen*. Stuttgart: Kohlhammer 2009; QUITTERER, Josef: *Lässt sich die Seele naturalisieren?*, in: ZKTh 133 (2011) 303–320.

⁶ Unter philosophisch-theologischer Rücksicht nehmen den Diskus mit der gegenwärtigen neurophysiologischen Hirnforschung u.a. auf: LÜKE, Ulrich: *Neuro-Theologie. Gott und Religion als Produkt neuronaler Erregungsmuster?*, in: ThGl 95 (2005) 423–438; SCHÜSSLER, Werner: *Freiheit als Illusion? Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um die Hirnforschung*, in: TThZ 115 (2006) 85–98; QUITTERER, Josef: *(Erb)sünde aus der Sichtweise von Hirnforschung und Neurophilosophie*, in: HOPING, Helmut/SCHULZ, Michael (Hgg.): *Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde* (= QD 231). Freiburg i.Br.: Herder 2009, 100–119.

⁷ Das irdische Leben des Menschen wird in dogmatisch-ethischer Hinsicht zum Gegenstand der Reflexion bei SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg i.Br. 2009, bes. 23–34. Wird dieser Themenhorizont weit gespannt, so lassen sich hier auch die philosophisch-theologischen Überlegungen zur Lebenskunst ansiedeln; dazu SAUTERMEISTER, Jochen: *Lebenskunst in der Postmoderne. Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos*, in: IKaZ 39 (2010) 520–533, zur dogmatisch-theologischen Relevanz der Lebenskunst bes. 530–532.

⁸ Zum kognitiven Ort der Anthropologie in der Gegenwart: LÜKE: *Das Säugetier von Gottes Gnaden*, 20–24.

Reinigung, Erleuchtung und Einigung verknüpft wird. Eckhart konzipiert Aktion und Kontemplation so, dass sie den Glaubenden zum Gottfinden im Alltag und zum sichtbaren wie verborgenen Leben mit Gott angesichts der Erfahrung der Gottesferne gereichen. Dies ist ebenso der geistige Hintergrund, vor dem der Verfasser Kaspers Überlegungen zum irdischen Leben angestellt sieht.

1. ECKHART VON HOCHHEIM: LEBEN ALS VOLLZUG DER EINHEIT VON GOTT UND MENSCH

Auf der Suche nach einem systematisch-theologischen Begriff des Lebens wende ich mich Eckhart von Hochheim OP (um 1260–1327/28) zu. Meister Eckhart, der „zu den anziehendsten Gestalten der christlichen Überlieferung“⁹ gehört, hat zum einen als Philosoph den Begriff des Lebens eng mit dem Begriff des Seins verbunden. Der Seinsbegriff koinzidiert nicht undifferenziert mit dem Gottesbegriff. Eckhart hat zum anderen das irdische Leben des Menschen immer wieder thematisiert. Er wollte weniger Lehrmeister („lesemeister“) und Theoretiker, dafür umso mehr Praxismeister („lebemeister“) und Begleiter von Menschen im existenziellen Vollzug des Lebens sein.¹⁰ Die konzeptionelle Verbindung von spekulativer Lebenslehre und spirituell-geerdeter Lebenspraxis wurde ihm zum Indiz der Häresie, die postum zur Verurteilung bestimmter Passagen seines Werkes geführt hat¹¹. Demgegenüber hatte Thomas von Aquin OP (1224/25–1274) den Zusammenhang von Leben und Sein in der Anwendung des Denkens auf die Praxis kaum hergestellt.¹²

Bei der Erschließung des Themas gehe ich von ausgewählten Passagen in den Predigten Eckharts aus. Aussagen aus anderen Schriften des Meisters werden ergänzend herangezogen. Der Großteil der überlieferten Meis-

⁹ HAAS, Alois Maria: *Aktualität und Normativität Meister Eckharts*, in: DERS.: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (= stw 1196). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, 336–410, hier 337. Vgl. DERS.: *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?* 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder 2010, 51–59; VANNIER, Marie-Anne: *Die Aktualität von Meister Eckhart*, in: TThZ 119 (2010) 345–361.

¹⁰ Zu den Begriffen vgl. den Kommentar von LARGIER, Niklaus, in: MEW II, 848. Unter dem Gedanken der Einheit führt in das Werk ein: LANGER, Otto: *Meister Eckhart. Die Einheit von Theologie, Philosophie und Spiritualität*, in: KÖPF, Ulrich (Hg.): *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*. Darmstadt: WBG 2002, 149–167. – Die Werke Eckharts werden zitiert nach der Ausgabe: *Meister Eckhart, Werke*, 2 Bde., hg. v. Niklaus Largier. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker 2008 [Sigel: MEW]. Die Belege im laufenden Text beziehen sich hierauf und werden nur mit Angabe von Band, Seite und Zeile nachgewiesen.

¹¹ Dazu die Verurteilungsbulle „In agro dominico“ (27.03.1329) von Papst Johannes XXII., abgedruckt in: DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, [...] hg. v. Peter Hünermann. Freiburg i.Br.: Herder 2005, 40. Auflage [Sigel: DH mit Nr.], hier DH 950–980.

¹² Vgl. VENNEBUSCH, J.: *Leben III*, in: HWP Bd. 5 (1980) 59–62, bes. 61f.

ter Eckhart-Predigten fällt in das Straßburger Jahrzehnt seines Lebens (Sommer 1313 – frühestens 1323, wahrscheinlicher 1324). Mein Anliegen ist es, systematisch-theologische Aspekte des Themas Leben aus der genuinen Orientierung auf die homiletische Anwendung zu Wort kommen zu lassen. Dies geschieht nicht zum Zweck einer systematisierenden Darstellung der Mystik¹³ Meister Eckharts. Seine Aussagen entfalten ihre Anschaulichkeit, Überzeugungskraft und Wirkung gerade in der Einbettung in den spezifischen Kontext der Schriftauslegung des Seelsorgers. Parallele Gedankengänge in verschiedenen Predigten zeigen als retardierende Momente unterschiedliche Facetten des Themas an.

a) Leben als Gabe Gottes

Das irdische Leben des Menschen ist Gabe Gottes schlechthin. In der Predigt Q 2 ‚Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam‘¹⁴ entfaltet Meister Eckhart diese theologische Basisaussage. An Martha aus Bethanien, die Jesus im „Burgstädtchen“ (I, 25,6f.) ihrer Seele aufnimmt, illustriert der Prediger den Begriff des Lebens. Ein erstes Element des Begriffs lautet: Ein Mensch empfängt das irdische Leben von Gott. Es ist Gabe Gottes. Der Mensch muss die Gabe der Selbstmitteilung bzw. Selbstoffenbarung Gottes aktiv annehmen. Erst durch die Annahme in Freiheit (Willensfreiheit) erkennt ein Mensch die Größe der Gabe Gottes. Gott wirkt, begleitet und erhält das irdische Leben des Menschen nicht ohne das Zutun des Menschen. Wenngleich die Aktion des Menschen für sich genommen nicht den Dreh- und Angelpunkt des geschöpflichen Lebens bezeichnet, so ist sie bei Eckhart gegenüber der Kontemplation nicht von minderer Qualität. Eckharts Martha-Auslegung hebt sich von vielen pejorativen Auslegungen dieser neutestamentlichen Menschgestalt in der Geschichte der Theologie deziert ab.

Für Eckhart ist Martha, die Jesus nicht nur gastlich beherbergt und äußerlich aufnimmt, sondern ihn auch innerlich im Herzen empfängt, „Jungfrau, die ein Weib war“ (I, 25,7f.). Um das Leben des Menschen zu charakterisieren, führt er das paradoxe Bild der Jungfrau, die Frau ist, an. Eckhart betrachtet den Menschen in seiner geschöpflichen Gestalt antithetisch. Das Bild ist ontisch-philosophisch zu verstehen. Es evoziert die „Frage nach der Möglichkeit von Freiheit und Unmittelbarkeit jenseits der Institutionen“, mit denen das Leben des Menschen auf Erden verwoben

¹³ Auf die Kontroverse um die Mystik Meister Eckharts, die sich in der neueren Forschung an den Positionen von Kurt Flasch bzw. Burkhard Mojsisch auf der einen Seite und Werner Beierwaltes auf der anderen Seite entzündet hat, gehe ich hier nicht ein.

¹⁴ In: MEW I, 24–37. In der Predigt Q 86 ‚Intravit Jesus in quoddam castellum etc.‘ wendet sich Eckhart ebenfalls der Schriftperikope Lk 10,38–42 zu (in: MEW II, 208–229).

ist.¹⁵ Es nimmt seine vielfältigen Wachstumsmöglichkeiten und Reifungswege in den Blick, ohne einen Gegensatz zwischen Jungfräulichkeit und Ehe sowie zwischen Kontemplation und Aktion auf dem spirituellen Weg zur eschatologischen Vollkommenheit zu insinuieren.

Jungfräulichkeit ist für Meister Eckhart ein anthropologisches Existenzial, das er schöpfungstheologisch bestimmt: Jungfräulich lebt der Mensch, der (1) die Gabe Gottes „frei und ledig“ (I, 25,25) und im Heute Gottes wandelnd, also adäquat, repräsentiert; der (2) seine Vernunft gegenüber dem Irdischen in rechter Weise gebraucht und der (3) seine Vernunft zur Erkenntnis Gottes, zur Erkenntnis des Urbildes des Menschen in Gott – „von allen fremden Bildern ledig“ (I, 25,12) –¹⁶, einsetzt. Eckhart postuliert in dieser (späten) Predigt die „Bildlosigkeit der Vernunft“.¹⁷ In seinem Konzept sind die Vernunft und Autonomie des Menschen mit dem Verzicht auf die letzte Selbstbestimmung des Menschen zugunsten der Autorität Gottes verknüpft.¹⁸ Jungfräulich lebt der Mensch, der (4) in Abgeschiedenheit sein irdisches Leben führt. Eckhart reflektiert andernorts den Gedanken der Jungfräulichkeit auch unter dem konzeptionellen Begriff der Abgeschiedenheit¹⁹. Davon ist noch zu sprechen.

b) *Leben bedeutet: Früchte bringen*

Eckhart lässt es mit dem jungfräulichen Empfang der göttlichen Gabe nicht bewenden. Die Gabe Gottes drängt den Menschen, diese Gabe wie eine Frau fruchtbringend anzuwenden und zu vermehren. Eckhart spricht vom „Fruchtbarwerden der Gabe“ (I, 27,11). Ein zweites Element des Begriffs Leben lautet somit: Frucht bringen, gleichsam als Ratifizierung der Mensch auf seinem Weg eine Kultur des Lebens. Um überhaupt Frucht zu erbringen, darf der Mensch nach Aussage des Meisters nicht Jungfrau bleiben, sondern muss Frau werden:

„Soll er fruchtbar werden, so ist es notwendig, dass er *Weib* sei. ‚Weib‘ ist der edelste Name, den man der Seele zulegen kann, und ist viel edler als ‚Jungfrau‘. Dass der Mensch Gott in sich *empfängt*, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Dass aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser; denn Fruchtbarwerden der Gabe, das allein ist Dankbarkeit für die Gabe, und da ist der Geist Weib in der wiedergebärenden Dankbarkeit, wo er Jesum wiedergebirt in Gottes väterliches Herz“ (I, 27,6–14).

¹⁵ LARGIER, Niklaus: *Kritik und Lebenskunst nach Eckhart von Hochheim, Heinrich Seuse und Margareta Porète*, in: DELGADO Mariano/FUCHS Gotthard (Hgg.): *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung*, Bd. 1: Mittelalter. Fribourg: Academic Press 2004, 141–155, hier 149.

¹⁶ Hierzu siehe den Kommentar von LARGIER, in: MEW I, 761.

¹⁷ LARGIER: *Kritik und Lebenskunst*, 150.

¹⁸ Vgl. LARGIER: *Kritik und Lebenskunst*, 151.

¹⁹ Dazu der Traktat 3 ‚Von abegescheidenheit‘, in: MEW II, 435–459 (mit Kommentar 802–815).

Jungfräulich lebt demzufolge der Mensch, der (5) einwilligt, Frau zu werden.

Jungfräulichkeit, Leerwerden und Kontemplation verflucht Meister Eckhart mit Mutterschaft, Fruchtbarkeit und Aktion (Gottesgeburt²⁰), wodurch er den geistigen Horizont seiner monastischen Zuhörerinnen durchbricht und „in seine eigentlichen Denkbahnen“ eintritt²¹. In dieser wie in jener Trias von Termen geht es in begrifflich nicht mehr fassbarer Weise um die höchste Einung des Menschen mit Gott. Des Menschen Vereinigung mit Gott auf Erden bezeichnet Eckhart im gleichnamigen Traktat als „lautere Abgeschiedenheit“ (II, 455). Indem ein Mensch in solcher Haltung Gott gegenüber verharret, wird die Abgeschiedenheit – sprachlich im Paradox ausgedrückt – „von Erkennen erkenntnislos ... und von Licht finster“ (II, 455) realisiert.

Die Verflechtung der beiden komplementären Begriffsreihen entbehrt nicht der Brisanz. Anthropologisch auf den Begriff des Lebens gewendet bedeutet dies: Eckhart warnt den Menschen, der die Gabe Gottes in seinem Leben nicht fruchtbringend anwendet. Die Gabe Gottes zielt auf die Tat menschlicher Liebe in der aktiven Erfüllung des Doppelgebots. Wer keine irdischen Früchte hervorbringt, erweist sich in der Jetzt-Zeit nicht nur undankbar gegenüber seinem Schöpfer, sondern kann auch künftig das ewige Ziel seines Lebens verfehlen. Die Jungfräulichkeit sei in diesem Fall „zu nichts nütze, denn [der Mensch] ist über seine Jungfräulichkeit hinaus nicht Weib mit voller Fruchtbarkeit. Darin liegt der Schaden“ (I, 27,20–22). Jungfräuliches Leben bezeichnet somit keinen ontischen Zustand im geschöpflichen Leben des Menschen, sondern ist Ausdruck eines physischen Abschnitts innerhalb der geistigen Entwicklung des Menschen. Jungfräulichkeit ist ein Existenzial zur Bezeichnung von Leben. Weil Eckhart den Sinn jungfräulichen Lebens nicht auf der Ebene des *Seins* der Geschöpfe situiert hat, kann die Interpretation Eckharts diesen Sinn dort auch nicht finden.

Das menschliche Leben als Frau oder Mutter ist nach Eckhart ebenso Ausdruck eines physischen Abschnitts innerhalb der geistigen Entwicklung des Menschen. Dieser Abschnitt hat jedoch Ewigkeitsbedeutung. Er erschöpft sich nicht temporär, sondern besagt mehr. Die Termini Frau und Mutter sind ebenso Existenzialien zur Bezeichnung von Leben. Im Blick auf Jesus Christus bestimmt Eckhart den Sinn des Lebens der Frau oder Mutter. Frau oder Mutter bezeichnet nicht „einen Menschen“ in seiner Individualität, sondern „die menschliche Natur“ des Menschen an sich, die Jesus Christus in der Inkarnation real angenommen hat (II, 457). Den Sinn

²⁰ Vgl. ECKERT, Willehad Paul OP: *Meister Eckhart. Spekulative Mystik*, in: SUDBRACK, Josef (Hg.): *Zeugen christlicher Gotteserfahrung*. Mainz: Grünewald 1981, 95–112, hier 102–111.

²¹ RUH, Kurt: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. 2. Auflage. München: Beck 1989, 149. Dazu auch MIETH, Dietmar: *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*. Düsseldorf: Patmos 2004, 11–15; 152–195.

des reifen menschlichen Lebens als Frau oder Mutter situiert Eckhart auf der Ebene des *Seins* der Geschöpfe. Er situiert ihn dort, weil die von der Sünde nicht affizierte menschliche Natur²² in Jesus Christus ontisch beschaffen ist. In Frau bzw. Mutter wird nach Eckharts Deutung von Mensch und Gott gemäß Joh 1,1 der „lebendige Entwurf“ (*conceptio actualis*) des Lebens und Denkens des Menschen konzeptionell verwirklicht (II, 494f.).

Im Leben als Frau oder Mutter setzt ein Mensch die Tugend der Abgeschlossenheit (vgl. II, 441,24–26)²³ um. Abgeschlossenheit ist für Eckhart par excellence realisiertes Leben. Sie führt den Menschen unter „Absehen auf die Kreatur“ (II, 435,16f.) zum Ursprung und Grund seiner selbst. Eckhart lässt sich von der Auffassung leiten, wonach die anderen Geschöpfe den unmittelbaren Weg zum Ursprung und Grund des Menschen erschweren. Abgeschlossenheit ist das eine Notwendige (vgl. Lk 10,42), das – an Martha abgelesen²⁴ – jeder Mensch zu einem glücklichen Leben auf Erden benötigt. Sie speist die vielfältigen Aktionen des Menschen. Sie reguliert die irdischen Tugenden. In Abgeschlossenheit teilt Gott sich selbst dem Menschen mit (vgl. II, 441,35–37). Wir stoßen an dieser Stelle auf des Meisters „Konzept der ... freundschaftlich-gleichwesentlichen Selbstmitteilung Gottes“²⁵. Eckhart erachtet Abgeschlossenheit des Menschen sogar für größer

²² Über die Sünde führt Eckhart, von 1293/1294 bis 1298 Prior des Predigerklosters in Erfurt, in den während dieser Zeit entstandenen ‚Reden der Unterweisung‘ (= Traktat 2), c. 9, aus: „Die Neigung zur Sünde ist nicht Sünde, aber sündigen *wollen*, das ist Sünde, zürnen *wollen*, das ist Sünde“ (MEW II, 357,31f.). Dazu RUH: *Meister Eckhart*, 37–39.

²³ Während Eckhart an dieser Stelle die Abgeschlossenheit als Tugend bezeichnet, nimmt er sie an anderer Stelle innerhalb ein und desselben Traktates von den Tugenden aus (MEW II, 435,15–18).

²⁴ Möglicherweise unter Anspielung auf die Gottesmutter Maria – wie Niklaus Largier meint (vgl. MEW II, 747) –, die nach Eckhart die Reinform der Verwirklichung der Martha ist, führt der Meister in der Predigt Q 86 über Martha und Maria im Licht der lukanischen Evangeliumsparikope Folgendes aus: „<Auch> Maria ist erst <eine solche> Martha gewesen, ehe sie <die reife> Maria werden sollte; denn, als sie <noch> zu Füßen unseres Herrn saß, da war sie <noch> nicht <die wahre> Maria; wohl war sie’s dem Namen nach; sie war’s aber <noch> nicht in ihrem Sein; denn sie saß <noch> im Wohlgefühl und in süßer Empfindung und war erst in die Schule genommen und *lernte leben*. Martha aber stand ganz wesenhaft da, daher sprach sie: ‚Herr, heiß sie aufstehen‘, als hätte sie sagen wollen: ‚Herr, ich möchte gern, dass sie nicht da säße um des Wohlgefühls willen, ich wünschte <vielmehr>, dass sie leben lernte, auf dass sie es <= das Leben> *wesenhaft* zu eigen hätte.“ (MEW II, 227,21–32). – Eckharts Interesse an der Martha-Auslegung hat Dietmar Mieth die These aufstellen lassen: „Eckhart hat hier nicht der Bibel widersprochen, sondern er hat eine Auslegung, wie sie zuletzt bei Albertus Magnus zu beobachten ist, weiter geführt, die den Marthatadel abschwächte und das Lob für Martha ergänzte“ (MIETH, Dietmar: *Predigt 86: ‚Intravit Jesus in quoddam castellum‘*, in: STEER Georg/STURLESE Loris [Hgg.]: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer 2003, 139–175, hier 164).

²⁵ FLASCH, Kurt: *Predigt 6: ‚Iusti vivent in aeternum‘*, in: *Lectura Eckhardi*, Bd. 2, 29–51, hier 51. Was Flasch als „gleichwesentlich“ bezeichnet, bedarf zwingend der Erläuterung. Eckhart kommt gegen Ende der Predigt Q 6 auf den Unterschied von Einheit und Gleichheit zu sprechen: Die Selbstmitteilung des Wesens Gottes an den Menschen eröffnet dem Menschen

als die Liebe, die ein Mensch praktiziert (vgl. II, 435,25f.). Abgeschiedenheit ist Approximativ des Seins, die sich zum Sein verhält wie rötlich zu rot. Was begrifflich mit Abgeschiedenheit bezeichnet wird, lässt sich mit Eckhart positiv indes nur schwer bestimmen: Abgeschiedenheit ist Ausdruck des Stehens, Verweilens und Lebens des Menschen im Sein. Sie ist Ausdruck einer gewissen Gottunmittelbarkeit des Menschen. Sie bedeutet die Schärfung der vernünftigen Urteilskraft des Menschen über Mensch und Dinge in der Ausrichtung auf die göttliche Autorität.²⁶ Sie ist ontische Reinheit, Klarheit und Entschiedenheit in Bezug auf Gott, die im Leben ein entsprechendes ethisches Verhalten mit sich bringt. Sie stimmt grundlegend mit der ignatianischen Indifferenz überein. Sie bezeichnet das geschöpfliche Maß an größtmöglicher Realisierung der irdischen Tugenden. Sie ist das Antonym zu Egoismus und Eigenliebe (nicht: Selbstliebe) und Tod. Abgeschiedenheit faltet alle Lebensvollzüge des Menschen in Gott ein. Sie ist eine Offenbarung der Weisheit Gottes.

c) Gleichheit von leben und geben

Die der substanziellen Form „Leben“ angemessene menschliche Tätigkeit ist das Geben. Leben und geben kann Eckhart geradezu identifizieren und synonym verwenden. Ein drittes Element des Begriffs Leben lässt sich folglich am Zusammenhang von Leben und Geben ablesen. Die Darlegungen des Theologen in der Predigt Q 6 ‚Iusti vivent in aeternum‘ und in der Predigt Q 39 ‚Iustus in perpetuum vivet et apud dominum est merces eius etc.‘²⁷ sollen in Hinsicht auf die aufgestellte These über das Leben erörtert werden.

Leben *haben* und im Leben stehen die Gerechten, wobei im Leben stehen bedeutet: im Leben *sein*. Gerechtigkeit ist eine vorzügliche Tugend des irdischen Lebens. Der Meister macht menschliche Gerechtigkeit am Geben fest. Um gerecht zu sein, muss ein Mensch einem jeden geben, was sein ist: Gott die Ehre, den Engeln und Heiligen im Himmel die Freude, den Verstorbenen im Fegefeuer die Hilfe der Gebete und den auf Erden Le-

– Eckhart zufolge – die wesenhafte Einheit mit Gott. In der geistigen, sakramentalen Wandlung des Menschen in den dreipersonalen Gott hinein wird der Mensch „Eines“ mit Gott: eins mit dem Leben Gottes, eins mit dem Wesen Gottes und eins mit dem Sein Gottes. Der Mensch wird gleichwohl infolge seiner metaphysischen Umformung Gott nicht gleich. Nur die drei Personen Gottes sind in ihrer Einheit auch „Gleiches“ – gleich, d.h. unterschiedslos (vgl. MEW I, 85,11–22; 83,11f.).

²⁶ In den ‚Reden der Unterweisung‘ (= Traktat 2), c. 6, beschreibt Eckhart das Leben in actu folgendermaßen: „Der Mensch soll Gott in *allen* Dingen ergreifen und soll sein Gemüt daran gewöhnen, Gott allzeit gegenwärtig zu haben im Gemüt und im Streben und in der Liebe. Achte darauf, wie du deinem Gott zugekehrt bist, wenn du in der Kirche bist oder in der Zelle: diese selbe Gestimmtheit behalte und trage sie unter die Menge und in die Unruhe und in die Ungleichheit“ (MEW II, 347,18–24).

²⁷ Die Predigt Q 6, in: MEW I, 76–87; die Predigt Q 39, in: MEW I, 420–427.

benden „Förderung und <gutes Beispiel>„ (I, 79,8; vgl. 77,9–12). Über das Ehren Gottes führt Eckhart aus:

Diejenigen ehren Gott, die

„aus sich selbst gänzlich ausgegangen sind und des Ihrigen ganz und gar nichts suchen in irgendwelchen Dingen, was immer es sei, weder Großes noch Kleines; die auf nichts unter sich noch über sich noch neben sich noch an sich sehen; die nicht nach Gut noch Ehre noch Gemach noch Lust noch Nutzen noch Innigkeit noch Heiligkeit noch Lohn noch Himmelreich trachten und sich alles dieses entäußert haben, alles Ihrigen, – von diesen Leute hat Gott Ehre, und die ehren Gott im eigentlichen Sinne und geben ihm, was sein ist“ (I, 77,13–22).

Indem ein Mensch Gott ehrt, realisiert er Leben. An der Weisung zur Verwirklichung des ersten Gebots erschließt Eckhart den Begriff des Lebens. Für den Menschen bedeutet Leben konkret den Vollzug seiner Selbsttranszendenz. Sie gelingt dem Menschen in dem Maß, wie er sich des „eigenen Willens“ entäußert und „alle Dinge von Gott als gleich“ hinnimmt (I, 79,15;10f.). Dies ist der Exodus aus dem Schein-Leben ins Leben. Immer wenn ein Mensch seinen Weg des Lebens sucht und aufbricht und den Weg des Lebens geht, gibt er Gott die Ehre. Eckhart hebt Leben von Besitzenwollen und Habenwollen ab. Willensschwankungen sind ebenfalls dem Leben abträglich. Sie sind auch der Gerechtigkeit fremd, die der Meister als Gleichmut gegenüber Mensch und Dingen bezeichnet (vgl. I, 81,3f.). Selbst Gott darf der Mensch nicht haben, nicht besitzen wollen. Der Wunsch, Gott zu bestimmen und zu besitzen, steht der eckhartschen Abgeschiedenheit diametral entgegen. Leben hingegen bedeutet für ihn: „nichts“ haben, vielmehr (eins mit) Gott „sein“ und um der anderen Menschen willen geben bzw. sich geben. Dass der Mensch im Wesentlichen nicht um seiner selbst willen, sondern vor allem um des anderen Menschen willen gibt und sich gibt, macht Eckhart an den Heiligen fest. Sie, die im Himmel sind, bekommen durch Menschen, die im irdischen Leben stehen, „große Lust“ und „unaussprechliche Freude“ (I, 77,26f.) zum Geben und Leben.

Eckharts ontisch-anthropologische Deutung des Gottehrens liest sich wie eine verdeckte Anspielung auf die kenotischen Schriftaussagen Phil 2,6–8 und 2 Kor 8,9: Urbild von Leben und Geben ist Jesus Christus. Die intentionale Einheit und die intentionale Gleichheit von Leben und Geben ist im Vollzug des menschlichen Lebens latent ablesbar. Dies ist am Leben Jesu offenkundig ablesbar.

d) Die Gotteinheit irdischen Lebens

Der Gedanke der intentionalen Gleichheit von leben und geben wird der Vernunft auf der Grundlage der göttlichen Form des Lebens einsichtig. Eckhart baut das Verständnis der Einheit des irdischen Lebens mit Gott in-

nerhalb der Predigt Q 6 noch aus. Die mit den Gesetzen der Logik gerade nicht verstehbare göttliche Qualität des irdischen Lebens der Menschen erfasst er unter dem gespreizt klingenden Diktum des „ohne Warum“ (I, 87,28). Das irdische Leben ist eine Einübung in das „kein Warum“ (421,26).

Ein Mensch lebt um des Lebens willen; er lebt, ohne zu wissen, warum er lebt; er begehrt das Leben um des Lebens willen (vgl. 81,25-28). Leben strömt „unvermittelt von Gott in die Seele“ ein (81,30f.). Diese Bewegung von Leben Gottes bringt im Menschen den Willen zum Leben hervor (vgl. 81,32). Dies führt den Prediger zu der Spitzenaussage: „Gottes Sein ist mein Leben“ (81,32f.). Hier belegt der Theologe die Einheit des Lebens von Gott und Mensch (vgl. 83,36-85,1). Ein viertes Element des Begriffs Leben soll an der Auffassung Eckharts festgemacht werden, wonach Leben nicht kausal, also nicht nach der Art eines Verursachungsverhältnisses, verstehbar ist.

Der Prediger ermahnt seine Zuhörerinnen: Sie sollen „nicht dienen noch wirken um irgendein Warum“ (I, 87,3f.). Sie sollen vielmehr dienen und wirken, weil sowohl Gott und Mensch als auch Mensch und Mensch „eins“ sind (87,10). Immer ist Einheit die Grundlage der Fruchtbarkeit, in der die Aktion konkret Gestalt annimmt. Ein Warum hingegen – das Denken gemäß Ursache und Wirkung – insinuiert Differenz, Trennung und Zweiheit. Dies ist „unrecht“ (87,13). „Das Wirken und das Werden“ als Termini, die Leben beschreiben, sind „eins“ (87,15). Die jeweils größer gedachte Einheit transzendiert die Differenz, die aus der Unterscheidung von zwei Komponenten wie Ursache und Wirkung herrührt. Dichotomes Denken wird dem Gedanken der Einheit niemals gerecht.²⁸ In bildhaft-anschaulicher Rede führt der Prediger die Einheit betonend aus:

„Wenn der Zimmermann nicht wirkt, wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt, und ich werde. Das Feuer verwandelt in sich, was ihm zugeführt wird, und dies wird zu seiner Natur. Nicht das Holz verwandelt das Feuer in sich, vielmehr verwandelt das Feuer das Holz in sich. So auch werden wir in Gott verwandelt, so dass wir ihn erkennen werden, wie er ist <1 Joh. 3,2>, (87,15-23).

Im Licht der eucharistischen Wandlung hebt Meister Eckhart auf die Wandlung des gesamten Lebens des Menschen ab (vgl. 85,11-20). Letztere reflektiert die Sakramententheologie als Folge der ersteren. Die Wandlung stellt den Menschen auf den Weg, der das Geschöpf in actu zur Einheit mit Gott führt. Solche Einheit findet das Ziel und den Abschluss ihrer Verwirk-

²⁸ Ein Sinnspruch des Dichters Angelus SILESIUS (= Johannes Scheffler) (1624-1677) beschreibt das mit „Ohne warumb“ Gemeinte poetisch folgendermaßen: „Die Ros' ist ohn warumb / sie bluehet weil sie bluehet / Sie achtt nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie sihet“ (DERS.: *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*, hg. v. Louise Gnädinger. Stuttgart 1984/2000 (= Reclam Universal-Bibliothek 8006), hier 1, 289 [Seite 69]).

lichung erst am Jüngsten Tag. Ein Mensch realisiert seine Transfiguration im irdischen Leben immer nur approximativ. Es ermöglicht ihm, göttlich (gottähnlich), aber nicht gottgleich (wie Gott) sich zu sich selbst, zu anderen und zu Gott zu verhalten. Es gibt eine Gott-Mensch-Einheit, in der ein Mensch Gott zu seinem „Eigen“ (87,3) empfängt, jedoch keine Gott-Mensch-Gleichheit: „Wer das Dasein und mit ihm die menschliche Existenz nicht aus sich selbst, sondern einzig aus Gott heraus verstehen will – und das ist wahrlich eines christlichen Denkers würdig –, der rückt Gott und Mensch zusammen.“²⁹

Eine Manifestation der Einheit mit Gott im irdischen Leben ist jene Tugend, in der ein Mensch die Dinge vor Gott als „gleich“ (I, 79,11) resp. „gleich<mütig>“, (81,4) hinnimmt. Wer dies tut, hat die Gerechtigkeit verwirklicht (vgl. 81,3f.; 83,10–23). In Gerechtigkeit – so führt Eckhart in der Predigt Q 39 aus – gebiert der Gerechte Gott (vgl. 421,10), indem ein Mensch die Tugenden und Werke der Gerechtigkeit wirkt.

Kausalität ist für Eckhart kein hermeneutisches Gesetz oder Prinzip zur philosophisch-theologischen Erklärung von Leben. Was kausal erklärt werden kann, nivelliert den metaphysischen Grund des Lebens: die Einheit des irdischen Lebens mit Gott. Das Warum verdirbt das Leben (vgl. 423,1), weil es „außerhalb des Seins“, also „Akzidens“, ist (427,31).³⁰ Es ist Eckhart zufolge nicht möglich, Verursachungsverhältnisse nach Art einer Metabasis auf das Sein und auf Gott zu applizieren. Die denkbare Ähnlichkeit wird in einer stets größeren Unähnlichkeit überstiegen.³¹ Dies schmälert das irdische Leben nicht; im Gegenteil: Die je größere Unähnlichkeit erhöht dessen geistige Qualität und bindet es in paradoxer, eckhart-spezifischer Gleichheit (vgl. I, 83,10–12) und philosophisch-theologischer Einheit in Gott ein. Leben ist unter dieser Rücksicht „Vehikel der Ewigkeit“³². Eckharts kausal nicht erklärbares Verständnis von Einheit des irdischen Le-

²⁹ RUH: *Meister Eckhart*, 148.

³⁰ Diese Aussage Eckharts erschließt die Reflexion von Kurt FLASCH über das „ohne Warum“: „„Leben‘ und ‚Wesen‘ sind Innenbestimmungen. Sie sehen von allem Äußeren ab. ‚Leben‘ und ‚Wesen‘, als solche gedacht, schließen von sich her den Gesichtspunkt aus, sie seien von außen bewirkt und auf ein ihnen äußeres Ziel hingeordnet“ (DERS.: *Predigt 39: ‚Iustus in perpetuum vivet‘*, in: STEER Georg/STURLESE Loris [Hgg.]: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Bd. 3. Stuttgart: Kohlhammer 2008, 33–50, hier 41). FLASCH lässt bei dieser schwergewichtigen Aussage offen, warum dies so ist. Eckhart wendet sich gegen die Aufteilung der Wirklichkeit in Innen und Außen. Der Gedanke der Einheit aller Wirklichkeit in Gott verbietet jegliche Zweiteilung, die Innen- und Außenbestimmungen per definitionem inhäriert.

³¹ Vgl. dazu die Unähnlichkeitsaussage des Vierten Laterankonzils (1215): „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre. ([Q]uia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.)“ (DH 806).

³² HAAS: *Aktualität und Normativität Meister Eckharts*, 343. Dazu VANNIER: *Die Aktualität von Meister Eckhart*, 350–352.

bens mit Gott schließt auch das Denken in den Polen von innen und außen aus. Das relationale Paar besitzt keine durchschlagende heuristische Erkenntniskraft.³³ Dies gilt ferner hinsichtlich der Polarität von geistlich und weltlich. Das Denken der Einheit, anders gewendet: Zusammenhänge des Einen, die Irdisches tangieren, ruhen Eckhart zufolge in Gott. Darin sind – wie in metaphysischen Kausalitätsaussagen – Göttliches und Menschliches als komplexe Realität verknüpft, jedoch nicht physisch oder metaphysisch in der Verkettung von Ursache und Wirkung (die auf Separation hinauslaufen), sondern als organische Einheit. Zusammenhänge des Einen können allenfalls logisch nach der Grund-Folge-Relation erklärt werden. Diesen Aspekt des Denkens von Zusammenhängen bestreitet Meister Eckhart nicht, wenngleich er auch hierbei die „Grund-losigkeit“, die Unmittelbarkeit des menschlichen Lebens aufgrund der Einheit von Gott und Mensch herausstellt.³⁴

Die eckhartschen Aussagen über das irdische Leben lassen sich in der dogmatisch-theologischen Begriffsbestimmung so zusammenfassen: Leben ist der fortwährende Vollzug der Einheit von Gott und Mensch im Sein beziehungsweise in der Existenz. Die Gabe Gottes, die sich als Leben gibt und ihre Empfänger stets überwältigt, wird dem Menschen in einer ebenso kontemplativen wie aktiven Lebenspraxis zur Aufgabe. Ein Mensch realisiert sie in gleichmütiger Haltung und in Gerechtigkeit.

2. WALTER KASPER: LEBEN ALS URBESTIMMUNG DES MENSCHEN IM RUF ZUR TAT

Auf der Suche nach einem systematisch-theologischen Begriff von Leben wende ich mich im zweiten Gang den Schriften Walter Kaspers (geb. 1933) zu. Wenngleich der katholische Tübinger Dogmatiker – der gleichnamigen Schule verpflichtet – über das Leben keine Monografie verfasst hat, ist die Thematik in seinen Publikationen im zweiten Glied allüberall und zu jeder Zeit präsent. Diese Beobachtung kann an den Schriften des späteren Bischofs von Rottenburg-Stuttgart und Kardinals der römischen Weltkirche in der Funktion des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und der religiösen Beziehungen zum Judentum sowie des Emeritus ebenso aufgezeigt werden. Leben ist für Kasper das Grundwort zur Bezeichnung der ersten Eigenschaft von Gott, Welt und Mensch. Es gehört wie Licht zu den Urworten der Sprache. Es bezeichnet gleichwohl mehr als bloß eine Eigenschaft neben anderen Eigenschaften des primären göttlichen Trägers und der sekundären geschöpflichen Träger

³³ Treffend führt PETERSON, Erik: *Fragmente* (1954/55), in: DERS.: *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einf. v. Barbara Nichtweiß (AS 2). Würzburg: Echter 1995, 141–148, hier 143, darüber aus: „Denn was wir ‚Innen‘ nennen, das ist ein ‚Außen‘ für Gott, und was für uns ‚äußerlich‘ ist, das wird ein ‚Innen‘ für Gott.“

³⁴ Vgl. den Kommentar von LARGIER, in: MEW I, 747.

des Lebens. Leben ist Hauptwort zur Bestimmung von Existenz, Sein und Handeln.

a) *Das Urwort Leben*

Walter Kasper hat das als Leben bezeichnete Sein, die als Leben bezeichnete Existenz des Menschen aufs Engste mit dem Zentralbegriff der Verkündigung Jesu von Nazaret, dem Reich Gottes, verbunden. In seiner 1974 unter dem Titel „Jesus der Christus“ veröffentlichten (heils-)geschichtlich ausgerichteten Christologie formuliert er die These: „Jesu Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes muss also verstanden werden im Horizont der Menschheitsfrage nach Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Leben“³⁵. Der Theologe konstatiert einen theozentrischen Urzusammenhang von Reich Gottes und Leben. Die These komprimiert die in den biblischen Schriften breit hervortretende Auffassung, wonach ein Mensch Leben weder aus sich selbst besitzt noch über es verfügen kann. Das Leben wie die anderen genannten Güter des Menschen sind in der Welt infolge der individuellen und sozialen Sünde vielfältig bedroht. Gottes Reich und Herrschaft allein können den Geschöpfen das Leben geben. Einzig durch Gott und aufgrund der Großtaten Jesu Christi kann das Leben der Menschen das Heil Gottes widerspiegeln und das Glück des Menschen voranbringen.

Am Begriff des Lebens, der die Einheit der Wirklichkeit von Gott und Mensch zu erfassen sucht, macht Kasper die Schnittstelle von Christologie und Anthropologie fest, wenn er sagt:

„In Jesus Christus wird [...] das Menschsein insgesamt zur Grammatik der Selbstaussage Gottes. Christologische Aussagen müssen darum immer in anthropologische Aussagen übersetzbar sein, wie umgekehrt von der Anthropologie her ein Vorverständnis dessen möglich sein muss, was sich in Jesus Christus ereignet hat.“³⁶

Ereignis und Lehre sind durch, mit und in Jesus von Nazaret, dem Christus und Sohn Gottes, das Leben. Leben trägt die sakramentliche Signatur Jesu Christi.³⁷ Kasper hebt im Anschluss an K. Rahner SJ (1904–1984) hervor,

³⁵ KASPER, Walter: *Jesus der Christus* (GS 3). Freiburg i.Br.: Herder 2007 (mit einem Vorw. zur Neuausg.) [neue Paginierung], 118; zuvor: Mainz (1974) ¹²1998. – Eine unter den Ausführungen zu W. Kasper erweiterte, insgesamt jedoch um die Bearbeitung der gleichnamigen Thematik bei Meister Eckhart gekürzte Fassung dieses Beitrags findet sich unter dem Titel: „Das irdische Leben – der Anfang des ewigen Lebens“, in: KASPER, Walter/AUGUSTIN, George (Hgg.): *Hoffnung auf das ewige Leben. Kraft zum Handeln heute* (= Theologie im Dialog 15). Freiburg i.Br.: Herder 2015, 105–125.

³⁶ KASPER: *Jesus der Christus*, 84.

³⁷ Die Sakramentalität Christi kommt in folgender Formulierung Kaspers konzis zum Ausdruck: „Als das Ursakrament Gottes ist Jesus Christus zugleich das Ursakrament des Menschen und der Menschheit“ (DERS.: *Die Kirche als universales Sakrament des Heils* [Erstveröff. 1984], in: DERS.: *Theologie und Kirche*, Mainz: Grünewald 1987, 237–254, hier 247).

dass gerade im normalen, profanen Leben des Menschen die Dynamik des Lebens Jesu Christi in aller Deutlichkeit aufscheint.³⁸

Das Leben ist zudem wie Wind, Atem, Helligkeit und wie Feuer, Wasser, Luft und Erde „Urdatum“ der Geschöpfe. Es bezeichnet wie Kosmos einen „Urzustand“. Größe und Elend, Würde und Bürde des Menschen stehen als Leben ineinander. Das Leben gibt der Vernunft zu denken. Am Leben, an seinen Fasern und Materialien, werden die fundamentalen Fragen des Menschen, die das Wissen, das Tun, die Hoffnung und das Menschsein betreffen (Kant), gedacht, gestellt, bearbeitet und einer Lösung zugeführt.³⁹

Licht und Leben sind Urworte der Philosophie und Theologie.⁴⁰ Eindrucksvoll wird der Zusammenhang im Prolog des Johannesevangeliums sprachlich nicht nur synchron dargestellt, sondern wie in einem orchestralem Crescendo entwickelt. Leben und Licht heben sich formal und material von den empirischen Gegenständen ab. Sie sind von eigener Art. Leben bezeichnet Lebendigkeit. Diese ist „Geschehen, Selbstbewegung, Selbstvollzug“.⁴¹ Leben und Lebendigkeit lassen sich am toten Gegenstand nicht erschließen. Leben im Licht des heilsmittlerischen Werkes Jesu Christi ist „immer mehr als das rein Biologische; Leben schließt den Menschen und seine Frage nach dem Leben, nach dem eigentlichen, erfüllten und wahren Leben ein. Leben verlangt nach dem Licht des Lebens, und dieses Licht ist ein Wesensmoment am Leben selbst.“ Die Kohärenz von irdischem und ewigem Leben des Menschen ist in der folgenden Formulierung treffend austariert: „Da das Leben aber ständig vom Verfall und vom Tod bedroht ist, schließt die Frage nach dem wirklichen Leben die Frage nach dem bleibenden, dem ewigen Leben ein.“ Das irdische und das postmortale Leben des Menschen werden auf diese Weise klar unterschieden, jedoch nicht voneinander geschieden. Das sakramentale Moment verbietet von Taufe und Eucharistie her⁴² jegliche Trennung. Kaspers Lebensbegriff steht der

³⁸ Vgl. KASPER: *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, 252.

³⁹ Kasper führt darüber aus: „Weil die Vernunft die Frage nach dem Einen und Ganzen, dem Ersten und Letzten stellt, beansprucht der Glaube an Gott als die alles umgreifende und übergreifende Wirklichkeit den Menschen sogar in ganz besonderer Weise in seiner Vernunft“ (DERS.: *Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie* [Erstveröff. 1989], in: DERS.: *Theologie und Kirche*. Band 2. Mainz: Grünewald 1999, 11–27, hier 16).

⁴⁰ Vgl. KASPER: *Jesus der Christus*, 388.

⁴¹ Hierzu und zum Folgenden: KASPER: *Jesus der Christus*, 389.

⁴² Von der Eucharistie ausgehend, die „die Summe des christlichen Heilsmysteriums“ bezeichnet, entwickelt Kasper „Grundlinien einer eucharistischen Spiritualität“ des Lebens und postuliert: „Eine solche eucharistische Spiritualität müsste die innigste Einheit von Empfangen und Geben, von Kontemplation und Aktion sein. Sie müsste in der Lage sein, die unheilvollen Gegensätze und Konflikte im gegenwärtigen kirchlichen Leben, Konflikte, die nicht zuletzt das Verständnis und die Praxis der Eucharistie selbst bedrohen, zu überwinden. Sie müsste uns befähigen, gottesdienstliche Sammlung und weltliche Sendung als Einheit zu begreifen“ (DERS.: *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen*

Dichotomie von irdischer Lebenszeit und ewigem Leben des Menschen entgegen. Die Überwindung der Dichotomie des Lebens wurde durch die Neubesinnung innerhalb der Eschatologie möglich, angeregt durch die Überlegungen von Hans Urs von Balthasar (1905–1988) in den 1950er-Jahren zur personalen Interpretation der Eschata. Kasper denkt in dieser Spur. Die römisch-katholische Liturgie bringt die Einheit menschlichen Lebens in Gott in einer Messoration treffend zum Ausdruck: „Gütiger Gott, durch das Wirken deiner Gnade schenkst du uns schon auf Erden den Anfang des ewigen Lebens. Stärke dieses Leben, vollende, was du in uns begonnen hast, und führe uns hin zu jenem Licht, in dem du selber wohnst.“⁴³ Das letztlich epikletische Gebet artikuliert den Zusammenhang der anthropologischen Urworte Leben und Licht. Auf die im Denken Kaspers wesentliche Kohärenz von Liturgie und Leben wird später noch eingegangen.

Leben betrifft niemals nur den persönlichen, privaten, individuellen Bereich des Menschen. Kasper wird nicht müde zu betonen, dass dem Leben des Menschen stets eine öffentliche und politische Dimension zukommt, worin sich irdisches Leben jedoch nicht erschöpft. Denn die Freiheit eines Einzelnen ist stets mit der Freiheit des nächsten und der anderen Menschen verflochten. Beide geschöpflichen Freiheiten stehen der Freiheit Gottes dialogisch gegenüber. Der vielfältige Vollzug des menschlichen Lebens geht mit einer Vielzahl sinnvoller Lebensmöglichkeiten einher und setzt eine komplexe Ordnung des Lebens voraus. Den Zusammenhang von Praxis und Ordnung weist Kasper am altorientalischen Hirten- und Königsmotiv auf, das die Frage nach einer vernünftigen Lebensordnung zu klären vorgibt. Diesen Zusammenhang findet der Theologe *mutatis mutandis* im Leben Jesu von Neuem.⁴⁴ In der Welt von heute gelten Subsidiarität und Solidarität als signifikante Kennzeichen einer erfüllten Praxis menschlichen Lebens. Sie heben die „alte Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Bereich, zwischen christlichem Heil und gesellschaftlichem Wohl“⁴⁵ nicht auf, die integral am vollzogenen Leben des Menschen getroffen wird. Beide Kennzeichen erschließen sich dem Theologen, der im Horizont neuzeitlich gedachter Freiheit nach dem „Modell der Korrelation und der Analogie [...] Autonomie als Gleichnis von Theonomie“ integrativ versteht.⁴⁶ Indem ein Mensch im subsidiarischen und

Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie [Erstveröff. 1985], in: DERS.: *Theologie und Kirche*, 300–320, hier 318; 320).

⁴³ *Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe (1975). 2. Auflage Freiburg i.Br.: Herder 1988 (gemäß *Editio typica altera* des *Missale Romanum*, ²1974), 297.

⁴⁴ Vgl. KASPER: *Jesus der Christus*, 392–395.

⁴⁵ Kasper, Walter: *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt* (Erstveröff. 1980), in: DERS.: *Theologie und Kirche*, 149–175, hier 168.

⁴⁶ KASPER: *Autonomie und Theonomie*, 170; vgl. 170–175.

solidarischen Handeln die Chancen und Grenzen sowohl der Natur als auch der Kultur von Mensch und Schöpfung anerkennt, erweist er dem Leben den angemessenen „vernünftigen Gottesdienst“ (Röm 12,1). Zugleich bezeugt der Mensch darin die Hoffnung als den Grund und Sinn des Glaubens (vgl. 1 Petr 3,15), der dem menschlichen Leben ein unauslöschliches Gepräge verleiht.⁴⁷

b) Ein Synonym: das lebendige Evangelium in der Kirche

Wie Reich Gottes ist auch Evangelium eine materiale Bestimmung von Leben. Was Leben der Sache und dem Begriff nach bezeichnet, verlangt Kasper zufolge eine glaubhafte Deutung, die vom Geheimnis des Lebens Jesu her ihre Linien ins Leben von Mensch und Welt zieht. In seinen 2009 unter dem Titel „Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung“ veröffentlichten Überlegungen zur Inkulturation des Evangeliums in der Kirche der Welt dieser Zeit postuliert Kardinal Kasper eine „[c]hristologische Konzentration“ dessen, was die christliche Theologie mit Leben bezeichnet.⁴⁸ Denen, die mit der Glaubensverkündigung befasst sind, rät er, die Gott in Jesus Christus suchenden Menschen nicht so sehr mit Themen des Augenblicks wie Ablass, Engel, Erscheinungen des Heiligen und Wunder von Menschen nebst deren Aufweisen sowie ähnlichen Themen zu befassen, sondern sie insbesondere mit dem christologischen Mittelpunkt und von diesem ausgehend mit den Wegen der Menschen zu diesem hin und neu zum Glauben an den dreieinen Gott heranzuführen. Dies gelingt umso überzeugender, je mehr die Verkündiger nach dem Gesetz der Reduktion der Komplexität die Relevanz der Themen für den Lebensalltag der Menschen aufschließen. Die Gesandten verhelfen damit dem Evangelium Gottes zu seiner heutigen lichtvollen Gestalt im Leben des Menschen. Indem die Verkündiger dem Menschen Leben bewusst machen, deuten und es zur Feier in den Sakramenten des Glaubens und Sakramentalien der Kirche zu Gott heranzuführen⁴⁹, bereiten sie einen Menschen zu dessen zweiter, eschatologischer Geburt vor (vgl. Joh 3,3), evangelisieren sie neu⁵⁰. Die Themen des Augenblicks erlangen ihren ver-

⁴⁷ Zum Zusammenhang der beiden Schriftaussagen: KASPER: *Zustimmung zum Denken*, 15.

⁴⁸ KASPER, Walter: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, in: DERS.: *Das Evangelium Jesu Christi* (GS 5). Freiburg i.Br.: Herder 2009, 245–317, hier 293.

⁴⁹ Die Kohärenz von Leben, Deuten und Feiern wird reflektiert bei SAUER, Ralph: *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben*. München: Kösel 1996.

⁵⁰ In exponierter Weise werden die Zeugen dem Leben gerecht. KASPER führt dazu aus: „So ist Evangelisierung nicht primär eine Sache der Organisation und Administration, sondern des persönlichen Zeugnisses (μαρτυρία), des Zeugnisses des Wortes wie des Zeugnisses des Lebens. Evangelisierung hat eine zeugnishaft, eine martyrologische Gestalt“ (DERS.: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, 264).

nünftigen Glaubensinhalt in der wahrheitsgetreuen Hinordnung auf Jesus Christus, in dem die Fülle aller Schätze des Lebens gründet.

Leben besagt nicht zuerst die Anwendung der Lehre des Evangeliums, die indes nicht im Buchstaben, sondern im Geist des Evangeliums und nicht im Buch, sondern in den Herzen der Menschen ihr Ziel findet. Leben bedeutet vielmehr das Geschehen und Sichereignen der lebendigen Überlieferung Jesu Christi zum Zweck des Aggiornamento als „lebendige Kunde“⁵¹ in Kirche und Welt.⁵² Kasper, dem der eschatologisch unterfasste Zusammenhang von Evangelium und Leben seit seinen frühen Publikationen vor Augen steht⁵³, bezeichnet das Evangelium als „ein nomen actionis“ des Lebens.⁵⁴ Das Evangelium bewirkt Leben. Es fördert das geistige Wachstum des Lebens. Das Evangelium bringt Glaube und Leben im Menschen zur Einheit der Form. Es lässt das Bild Jesu Christi im Menschen in seiner reifen irdischen Gestalt erstehen.

Die Kraft und Macht des göttlichen Lebens transzendiert die irdischen Grenzen der Kirche. Das Leben „als die unverfügbar verfügende Macht über der Kirche“⁵⁵ fungiert in der göttlich und menschlich, heilig und sündig verfassten Kirche als ein Spiegel Gottes. Gott gibt sich dem Menschen, der Kirche, der Welt als Leben. Dieses Leben wäre in Jesus Christus gar nicht endgültig in der Welt angekommen, sondern gleichsam ins Leere gegangen, würde es nicht vom Menschen im Glauben angenommen und bezeugt. Bereits das irdische Leben der Menschen in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, ist somit ein bedeutsames Element des Lebens Gottes selbst. In der Kirche und durch die Kirche kommt Leben, irdisches Leben, zu seiner Bestimmung und auf den Weg an sein Ziel.⁵⁶

Wie das Leben das Herz des Menschen nicht übergeht, so schaltet es auch den Verstand nicht aus. Es kommt auch nicht ohne Einwilligung des Menschen beim Menschen an. Das Leben respektiert die Freiheit des Menschen.⁵⁷ Strahlen des Lebens vermehrt der Urheber des Lebens und

⁵¹ KASPER, Walter: *Dogma unter dem Wort Gottes*. Mainz: Grünewald 1965, 84.

⁵² Zum Zusammenhang von Ereignis und Lehre: KASPER: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, 261–263.

⁵³ Vgl. die 1965 in *Dogma unter dem Wort Gottes*, 84–98 vorgelegte christologisch-pneumatologische Bestimmung irdischen Lebens: Leben ist das lebendige Evangelium in der Kirche.

⁵⁴ KASPER: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, 261. Er fährt in seinem Beitrag aus dem Jahr 2009 fort: Das Evangelium ist etwas, „das geschieht und das sich geschichtlich ereignet. Es ist im Heiligen Geist ergehendes, sich geschichtlich ereignendes, wirksames Wort, welches, das was es bezeichnet, auch bewirkt (Hebr 4,12f.). Sprachphilosophisch könnte man von einer performativen Sprachhandlung sprechen“ (ebd.).

⁵⁵ KASPER: *Dogma unter dem Wort Gottes*, 97f.

⁵⁶ Vgl. KASPER, Walter: *Die Kirche als Ort der Wahrheit* (erstmalig 1987), in: DERS.: *Theologie und Kirche*, 255–271, hier 264.

⁵⁷ Vgl. KASPER: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, 256.

richtet sie auf die Schatten des Todes in der Welt. Die Gabe des Lebens wird dem Menschen zur Aufgabe. Die Aufgabe besteht darin, das Leben weiterzugeben und eine Kultur des Lebens aufzubauen. Dies gebietet bereits der Auftrag an die Menschheit, den der Schöpfer mit der Schöpfung im Anfang gegeben hat; der zivilen bürgerlichen Gesellschaft und dem freiheitlich säkularisiertem Staat obliegt es in der modernen Welt, das Mandat des Menschen zu schützen.⁵⁸

c) *Leben als Matrix der Verbindung von Theorie und Praxis*

Der Aufweis der Vernünftigkeit christlicher Theologie ist für das Denken Kaspers eine Herausforderung, der er sich in seinen Publikationen immer stellt. Am Verhältnis von Theorie und Praxis, das er näher untersucht, befragt der Theologe das irdische Leben der Menschen. Was viele Wissenschaftler als Selbstverständlichkeit erachten, was sie über das oft schwierige Miteinander oder Nebeneinanderher von Theorie und Praxis denken, aber häufig nicht sagen, spricht Kasper so aus: „Im durchschnittlichen Verständnis versteht man das Verhältnis von Theorie und Praxis als Verhältnis zwischen gelebtem Leben und abstrakten Ideen.“⁵⁹ Gleichwohl kommen Leben und Praxis nicht ohne die Theorie aus.⁶⁰ Das Leben ist also das Anwendungsfeld der Ideen im Konkreten. Die Struktur des Lebens partizipiert an der Struktur der Kirche: Das irdische Leben „ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“⁶¹. In der Konkretheit des Lebens können die Ideen verifiziert oder falsifiziert werden. Hier muss die „Schau“ erfolgen – oder es gibt die Idee nicht. Die Forderung ist nur scheinbar naiv. Theorien, die die Wissenschaft erhebt, kommen immer erst nachträglich im Bewusstsein auf und suchen ihre Plausibilitäten. Erst wenn eine bestimmte Praxis zum Problem geworden ist, wenn sie der Unterscheidung bedarf, Klärung sowie Abstützung sucht und nach größerer Einsicht verlangt, werden die Voraussetzungen, Normen und Kriterien dieser Praxis des Lebens reflektiert. Dabei verhält es sich in der Regel so: Bemüht sich eine Praxis um Identität, droht sie ihre Relevanz zu verlieren;

⁵⁸ Vgl. KASPER: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, 308–310.

⁵⁹ KASPER, Walter: *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, in: HFTh² Bd. 4 (2000) 185–214, hier 185 (= ¹1988, 242–277).

⁶⁰ Eine „theorielose Beschwörung der Praxis“ ist nach einem Wort Kaspers aus seiner Tübinger Abschiedsvorlesung vom 06.06.1989 unvernünftig. Sie „trüge [...] das Stigma des Gewalttätigen und des Irrationalen an sich; sie müsste sich den Vorwurf der Aufklärungsscheu gefallen lassen. Ein solcher emotionaler Aufstand nicht nur gegen die neuzeitliche Aufklärung, sondern gegen den Logos der gesamten abendländischen Tradition ist im Zeichen der Postmoderne voll im Gange“ (DERS.: *Zustimmung zum Denken*, 15).

⁶¹ *Lumen gentium* Art. 8,3. Andernorts appliziert Kasper die Aussage über die Struktur der Kirche auf die Struktur des Dogmas (DERS.: *Dogma/Dogmenentwicklung*, in: NHTHG Bd. 1 [1991] 292–309, hier 303).

bemüht sie sich hingegen um Relevanz, droht sie ihre Identität preiszugeben.⁶²

Was für jede Wissenschaft gilt, gilt mutatis mutandis ebenso für die theologische Wissenschaft: Die Realität Leben sucht Deutung und macht Reflexion erforderlich. Die Intelligibilität des Glaubensaktes ist der Grund für das Vermögen des Lebens nach Selbstvergewisserung im theologischen Denken. Das Leben im Glauben bzw. der gelebte Glaube wird mehr in der Praxis des Glaubens als in seinen Lehraussagen dargestellt.⁶³ Der Wert, den die letzteren in sich tragen, wird nirgend anders als im Leben eines Menschen bekannt. Im Leben wird die Lehre gleichsam auf den Leuchter gestellt. Wo sich die Verkündigung der Kirche dem Leben der Glaubenden zuwendet, wird die Lehre in Richtung auf den Mittelpunkt der Offenbarung Gottes und des Glaubens der Menschen ausgerichtet, angewandt und tiefer erkannt. Das irdische Leben des Menschen avanciert damit zum Ort des Nachweises und der Akzeptanz der Lehre. Wenn jedoch das Leben über einen längeren Zeitraum hinweg einer Lehre, sofern sie das Vorletzte des Menschen betrifft, gar nicht mehr Aufmerksamkeit entgegenbringen und keinerlei vernünftige Einsicht mehr gewähren kann, wird die Lehre selbst kritisch geprüft werden müssen. Wenn das Leben des Menschen den Glauben nicht mehr formen, tragen und vermitteln kann, wird dem Glauben der Kirche Schaden zugefügt.⁶⁴ Kasper⁶⁵ verweist in diesem Zusammenhang auf das Zweite Vaticanum, das in *Dei Verbum* Art. 8,1 formuliert: „So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.“ Es ist dem Theologen, Bischof und Kardinal ein schwergewichtiges seelsorgerisches Anliegen, dass der reflektierte Glaube, nicht Machbarkeit noch Anpassung noch Berechnung noch ein schein-eiliger Geist der Ökumene noch das strukturelle Kalkül pastoraler Neugestaltung das Leben der Menschen in der Kirche/Gemeinde sowie die Theologie trägt.⁶⁶

⁶² Vgl. KASPER: *Jesus der Christus*, 37.

⁶³ W. Kasper merkt dazu an: „Das Wort Gottes bewahren heißt vor allem, es in die Tat (action) umsetzen. So sind Dogmen weniger das Ergebnis einer dialektischen Reflexion über Texte als der Ausdruck einer beständigen und im Leben erprobten Wirklichkeit“ (DERS.: *Dogma/Dogmenentwicklung*, 305).

⁶⁴ Dieses Anliegen bestimmt auch die Ausführungen des von der Kongregation für die Glaubenslehre um der Klarheit der Ehelehre willen abschlägig beschiedenen Vorstoßes zum Kommunionempfang der wiederverheirateten Geschiedenen: Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze. Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz [Sayer, Lehmann und Kasper]. Freiburg i.Br. – Mainz – Rottenburg-Stuttgart 1993; ital.: *Accompagnamento pastorale dei divorziati. Vescovi dell' Oberrhein (Germania)*, in: Il Regno. Quindicinale di Attualita e Documenti 38 (1993) Heft 19, 1. November 1993, 613–622.

⁶⁵ KASPER: *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, 185.

⁶⁶ Dazu KASPER: *Dogma unter dem Wort Gottes* (1965), 7–12; DERS.: *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung* (Erstveröff. 1966), in: DERS.: *Glaube und Geschichte*. Mainz: Grünewald 1970, 101–119; DERS.: *Jesus der Christus* (1974), 37–52;

Da – wie bereits aufgezeigt – Leben und Jesus Christus bzw. Leben und Gott, Leben und Reich Gottes koinzidieren, sind Sein und Bedeutung des irdischen Lebens unlösbar miteinander verknüpft. Der Inhalt des Lebens wird folglich im Akt, im Vollzug des Lebens erkannt, die Theorie in der Praxis. Vollzug und Praxis des Lebens werden sinnlos, wenn sie sich nicht auf einen Inhalt, eine Faser von Leben beziehen. Das Dilemma, das sich zwischen einer ontologischen und einer funktionalen Sicht des Lebens auftut, ist deshalb ein Scheinproblem. Es eröffnet eine Alternative, in die sich die Theologie nicht hineinmanövrieren lassen darf.⁶⁷ Theologen werden das irdische Leben in seiner menschlich-freiheitlichen Konkretheit von den geistigen Grundlagen her reflektieren. Sie werden die irdischen „Gestalten“ dieses Lebens an den Heiligen (wie Hans Urs von Balthasar unentwegt gezeigt hat⁶⁸) und am Urbild des Heiligen und am Heil „in einer geschichtlich gewordenen Welt“⁶⁹: an Jesus Christus (wie Walter Kasper demonstriert hat), ausmessen.

Das Leben der Menschen wird nach der von Kasper herangezogenen lehrhaften Aussage des letzten Konzils in der Theologie („Lehre“) und in der Liturgie („Kult“) der Kirche vielfältig zur Auslegung gebracht.⁷⁰ Kult als gefeiertes Leben Gottes und des Menschen sowie Lehre als gedachtes Leben Gottes und des Menschen dienen dazu, das Leben Gottes auf das Leben des Menschen zu applizieren. Beide Elemente fördern pastoral die Darstellung der Einheit des Lebens von Gott und Mensch, die in der Erkenntnisweise des Glaubens Einsicht ermöglicht.⁷¹ Die gedachte theologische Wissenschaft und die mystagogisch⁷² gefeierte Liturgie legen auf je eigene Weise Rechenschaft von der Gottesoffenbarung in Jesus Christus kraft des Heiligen Geistes ab. Das Leben bildet so die Matrix der

DERS.: *Was alles Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christlichen Glauben* (erstmal Freiburg i.Br.: Herder 1987), in: DERS.: *Das Evangelium Jesu Christi* (GS 5). Freiburg i.Br.: Herder 2009, 175–241, hier 175–187; DERS.: *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg i.Br.: Herder 2005, 26–48; DERS.: *Diener der Freude. Priesterliche Existenz – priesterlicher Dienst*. Freiburg i.Br.: Herder 2007, 143–150; DERS.: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung* (2009), 245–253.

⁶⁷ Vgl. KASPER: *Jesus der Christus*, 52.

⁶⁸ W. Kasper (*Jesus der Christus*, 43) weist darauf hin, dass H.U. von Balthasar in seiner programmatischen Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln: Johannes 1963) die Grenzen kosmologisch und anthropologisch orientierter Christologien herausgestellt hat.

⁶⁹ KASPER: *Jesus der Christus*, 94.

⁷⁰ Zum Folgenden: KASPER: *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, 186–188.

⁷¹ „Pastoral“ und „wissenschaftlich“ konvergieren in einer an der Quelle erneuerten Theologie: „Eine recht verstanden pastoral ausgerichtete Theologie darf jedoch nicht weniger wissenschaftlich sein, sie muss eher mehr und tiefer wissenschaftlich sein als eine andere Theologie. Noch genauer müsste man sagen: Der pastorale Charakter der Theologie kann und muss zum Ausgangspunkt einer erneuerten wissenschaftstheoretischen Grundlegung gemacht werden“ (KASPER: *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, 188).

⁷² Zum Verständnis von Mystagogie im Hinblick auf das Leben des Menschen: KASPER: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, 284–287.

Glaubensverkündigung und die Matrix der Liturgie in actu. Die Liturgie in actu als die Liturgie nach der Liturgie, die im Alltag des Lebens realisiert wird, ratifiziert die im Gottesdienst sakramental vollzogene Liturgie.⁷³ Trotzdem darf die Liturgie nicht allein in ihrer horizontalen und anthropologischen Dimension verstanden werden. Das Leben in der Liturgie und ebenfalls das Leben nach der Liturgie sind Verherrlichung Gottes. Die Befähigung zum Dienst am Leben der Menschen erhält der Mensch wie eine Mitgift dazu. Unter Anspielung auf die chaledonische Formel ergänzt Kasper: „Beides darf nicht getrennt werden und nicht auseinanderfallen.“⁷⁴ Als Vollzug von der Kommunikation in Gott eröffnet insbesondere die eucharistische Liturgie dem Menschen die doxologische Dimension seines Lebens. Die Anbetung des dreieinen Gottes in der Liturgie der Kirche stiftet seinem Leben pneumatisch-epikletisch⁷⁵ Sinn. Kasper möchte diese Dimension dem Menschen unserer Zeit mit folgender Reminiszenz neu nahebringen: „Deshalb ist es mehr als eine Floskel, wenn früher (und manchmal auch heute) Theologen ihre Werke mit der Widmung ‚ad maiorem Dei gloriam‘ versehen.“⁷⁶

Das Leben des Menschen ist zudem der theologische Ort, an dem die Lehre des Glaubens prozessorientiert, d.h. den Lebensaltern und -phasen gemäß, ansprechend und gewinnend verkündet wird. Das Leben legt also selbstredend Rechenschaft von der Logoshaftigkeit der Verkündigung in Liturgie und Theologie ab. Indem das Leben dies tut, beweist es den Logos der Verkündigung in Liturgie und Theologie. Der Vollzug des Lebens erschließt der menschlichen Vernunft dialogisch den Logos der Verkündigung. Der Logos berührt und begleitet das konkrete menschliche Leben im Dialog, den er mit dem Menschen eröffnet. Indem der Logos das Leben der Menschen sowohl individuell als auch sozial verändert, bildet das Leben, das substanziell eine gemeinschaftlich oder gesellschaftlich verfasste Personengruppe eint, die Matrix der kirchlichen Gemeinschaft.

Im dreifachen Amt der Kirche, dem Hirten-, Propheten- und Priesteramt, sind Lehre, Leben und Kult sowie, Kasper zufolge, Theorie, Leben und Praxis sowie Person, Leben und Gemeinschaft miteinander verflochten. Stets bildet das Leben – der Prophetie bzw. dem lebendigen Evange-

⁷³ Zur ökumenisch-theologischen Bedeutung der Liturgie des Lebens: KASPER: *Wege der Einheit*, 145–148. Dazu auch die am Werk des russischen orthodoxen Theologen Paul Evdokimov (1901–1970) angestellten Überlegungen zur Interferenz von Liturgie und Leben: SCHELLHAS, Johannes: *Sakrament und Glaube. Eine systematische Verhältnisbestimmung nach P. Evdokimov und R. Schulte im Hinblick auf den theologischen Begriff des Lebens*, in: *LebZeug* 63 (2008) 264–276, hier 264–269.

⁷⁴ KASPER: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, 265.

⁷⁵ Dazu KASPER: *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, 310–313 („Die Eucharistie als Epiklese“).

⁷⁶ KASPER: *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, 187.

lium analog – die Matrix der konkreten Erscheinungen und Orte des Lebens.

d) Durch Nietzsche angefochtenes und herausgefordertes Leben

Mehrfach geht Kasper in seinen Schriften auf die von Blaise Pascal, Jean Paul und Georg Wilhelm Friedrich Hegel ausgehende Rede vom Tod Gottes ein. Sie hat im 20. Jahrhundert hinsichtlich des weltweit auftretenden Phänomens des Atheismus⁷⁷ eine umfassende Bedeutung erlangt. Dies zeigt sich global darin, dass als Resultat der Rede vom Tod Gottes die Negation des Gottes der Philosophen und der Bibel in etlichen Bereichen, die das Leben der Menschen direkt tangieren, und zwar nicht bloß an dessen biologischem Anfang und Ende, einen „tödliche[n] Konflikt“⁷⁸ ausgelöst hat. Das Absehen von Gott wirkt sich substanziell auf das Ethos der menschlichen Gemeinschaft und auf die Normen aus, die in der zivilen Gesellschaft Geltung erlangen.

Der deutsche Philosoph Friedrich Nietzsche (1844–1900) – während seiner gesunden Lebensphase ziemlich unbeachtet geblieben, welche zu Beginn des Jahres 1889 abrupt endete, als er dem Wahnsinn verfiel – hat den Tod Gottes⁷⁹ als „das größte neuere Ereignis“⁸⁰ bezeichnet. Er hat mit seiner These das Leben philosophisch aus den Angeln gehoben.⁸¹ Der Tod Gottes macht uns, so Nietzsche, zu Gottesmördern. Kasper stellt die

⁷⁷ Dazu KERN, Walter/KASPER, Walter: *Atheismus und Gottesverborgenheit*, in: CGG 22. Freiburg i.Br.: Herder 1982, 5–57, hier 32–52 der Beitrag Kaspers u.d.T. „*Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht*“; DERS.: *Der Gott Jesu Christi* (GS 4). Freiburg i.Br.: Herder 2008 (mit einem Vorw. zur Neuausg.) [neue Paginierung], 78–108, darin bes. das Nietzsche-Kapitel 97–106; zuvor: Mainz (1982) ²1983.

⁷⁸ KASPER: *Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht*, 50.

⁷⁹ Vgl. NIETZSCHE, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, III, Nr. 125 (KSA 3, 480–482). Die Werke NIETZSCHES, Friedrich: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [Sigel: KSA]. München 1980; Neuausg. 1999 in mehreren Aufl. (auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967–1977 und ²1988 durchg.).

⁸⁰ NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, V, Nr. 343 (KSA 3, 573).

⁸¹ In der Formulierung KASPERS: „Sein Argument gegen das Christentum ist weniger der Verstand als das Leben“ (DERS.: *Der Gott Jesu Christi*, 97). Er expliziert andernorts: Das vieldeutige Wort Nietzsches vom Tod Gottes „will ja nicht sagen, Gott sei in einem lebensgeschichtlichen Sinn gestorben, was in sich eine unsinnige Aussage wäre. Man will damit auch nicht sagen, dass Gott nicht ‚ist‘, denn die Behauptung der Nichtexistenz Gottes ist streng genommen ebenso wenig beweisbar wie die entgegengesetzte Behauptung seiner Existenz. Gemeint ist mit der Rede vom Tod Gottes vielmehr, dass Gott insofern tot ist, als vom Glauben an ihn keine Impulse ausgehen, welche das Leben und die Geschichte bestimmen, dass er nicht mehr lebendig in unserem Leben gegenwärtig ist und dass die Aussagen des Glaubens nicht mehr die wirklichen Probleme und Erfahrungen der Menschen treffen“ (DERS.: *Einführung in den Glauben* [erstmalig Mainz 1972], in: DERS.: *Das Evangelium Jesu Christi* [GS 5]. Freiburg i.Br.: Herder 2009, 15–172, hier 18). – Im Fokus meiner Ausführungen in diesem Unterpunkt stehen ausgewählte Aspekte der Nietzsche-Interpretation Kaspers, die auf ein tieferes Verständnis des Lebens abheben.

Bedeutung heraus, die Nietzsche der Vorstellung vom Tod Gottes – als heitere (!) Feststellung formuliert⁸² – für das irdische Leben des Menschen beimisst, wenn er Nietzsches Zarathustra mit folgenden Worten zitiert: „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern? – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfte der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.“⁸³ Der letzte Mensch Nietzsches hat für die großen Fragen der Menschheit nur noch ein Blinzeln übrig. Ohne Gott ist der Mensch von Grund auf deformiert; die Fähigkeit zu sehen degeneriert zum Blinzeln; theologisch gewendet: Das Antlitz des Menschen wird durch körperliche Spannungen und durch die Laster entstellt. Die natürliche Schönheit vergeht infolge der Ursünde des Menschen. Dessen Schicksal schildert Zarathustra folgendermaßen: „Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.“⁸⁴ Unmissverständlich kündigt Nietzsche den Niedergang des Menschen und mit ihm des Lebens an.⁸⁵

Dass der letzte Mensch dennoch für die Frage des Menschen nach Gott etwas übrig hat, macht Kasper als Anknüpfungspunkt von unten für die Frage nach Gott und ihrer Beantwortung von oben als die im Glauben gestellte und beantwortete Sinnfrage des Menschen geltend. Der letzte Mensch ist gleichwohl der Offenbarung nach der neue Mensch. Die Tür zum neuen Menschen voll des Lebens scheint im Denken Nietzsches in der rhetorischen Figur des Gegensatzes einen Spalt weit offenzustehen.⁸⁶ Im Lob auf die schenkende Tugend gibt Nietzsche in der Rede Zarathustras⁸⁷ seinem neuen Daseins- und Lebensentwurf des Menschen fröhliche und fanatische, eben ambivalente Konturen. Der Theologe wird sie Kasper zufolge kritisch aufgreifen.⁸⁸

Ferner zeigen Nietzsches Ausführungen zu Beginn des 1887 veröffentlichten fünften Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*, dass das Wort vom Tod Gottes kein Kampfprogramm und keineswegs bloß Zerstörung besagt. Nietzsche scheint dunkel, provokatorisch („heiter“) und vage durchaus an einer Erneuerung des christlichen Glaubens gelegen sein, wenn er kon-

⁸² Vgl. NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, V, Nr. 343: Die Überschrift lautet: „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“ (KSA 3, 573).

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra I*, Vorrede Nr. 5 (KSA 4, 19); vgl. KASPER: *Jesus der Christus*, 399; DERS.: *Der Gott Jesu Christi*, 69.

⁸⁴ NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra I*, Vorrede Nr. 5 (KSA 4, 20); vgl. KASPER: *Der Gott Jesu Christi*, 69.

⁸⁵ Vgl. KASPER: *Der Gott Jesu Christi*, 69.

⁸⁶ Vgl. die bereits im Buchtitel enthaltene These von BISER, Eugen: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* 2. Auflage. Darmstadt: WBG 2008.

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra I*, *Von der schenkenden Tugend* (KSA 4, 97–102).

⁸⁸ Vgl. KASPER: *Der Gott Jesu Christi*, 105f.

statiert, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“ (und damit unter der Hand eine neue Glaubwürdigkeit postuliert wird). Seinen quasitheologischen Standpunkt beschreibt Nietzsche so: dass deshalb „wir Philosophen und ‚freien Geister‘ [...] uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt [fühlen]“. Und Nietzsche fügt hinzu: „[E]ndlich erscheint uns der Horizont wieder frei, ... jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt; ... unser [Hervorhebung im Orig.] Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offnes Meer‘“. ⁸⁹

Mit den Überlegungen zur Frage nach Gott im 20. und 21. Jahrhundert erkundet Kasper die seines Erachtens mit Gewissheit nicht reine Morgenluft, die Nietzsche für sich und die Philosophen nach dem Tod des alten Gottes erspürt hat. Nietzsche erweckt mit seinen Worten eine evidente Sehnsucht nach dem Kommenden. Das Leben wird für ihn mit anderem als einem alten Gott weitergehen. Das Kommende macht nach Kasper den Raum des Lebens des Menschen weit und füllt ihn im Gott Jesu Christi göttlich-menschlich aus. Dieses Leben ist Frucht des Glaubens. Seine Quelle versiegt trotz aller schädlichen Einwirkungen von außen nicht, die im neuen Leben Nietzsches nach dem Tod des alten Gottes ihre Wirkung zeitigen sollten. Das pneumatische Leben Jesu Christi steht nach Kasper im Dienst der Mission und Inkulturation des Glaubens: „Aufgabe und Sendung des Gottesglaubens ist es, in einer Situation progressiver Hoffnungslosigkeit“ angesichts des Atheismus (und inzwischen angesichts des sogenannten Neuen Atheismus⁹⁰) ebenso wie in einer Situation aufkeimender Hoffnung, die Nietzsche nur andeutet, „stellvertretend für alle die je größere Hoffnung wachzuhalten und durch Wort und Tat zu bezeugen“⁹¹.

Um vernünftige Erkenntnis über die Polyperspektivität des von Gott durchwirkten irdischen Lebens des Menschen zu gewinnen und geistige Erfahrung in es zu erwerben, bedürfen Christen keineswegs unabdingbar der Gedanken und Provokationen Nietzsches, um sich selbst als Glaubende zu vollziehen. Auch diesen Aspekt hat Walter Kasper ungeachtet der immer Fragment bleibenden Antworten auf die von Nietzsche aufgeworfenen Grundsatzfragen in seinen verstreuten Reminiszenzen an ihn glaubhaft dargelegt. Der Nietzsche-Rezeption innerhalb der wissenschaftlichen Theologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts hat er überdies ge-

⁸⁹ NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, V, Nr. 343 (KSA 3, 573; 574).

⁹⁰ Weiterführend HONNEFELDER, Ludger: *Phänomen „Neuer Atheismus“*, in: zur debatte 38 (2008) Heft 5, 21f.; SCHRÖDER, Richard: *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*. Freiburg i.Br.: Herder 2008; STRIET, Magnus (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*. Freiburg i.Br.: Herder 2008.

⁹¹ KASPER: *Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht* (1982), 52; vgl. DERS.: *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung* (2009), 250f.

zeigt, dass „trotz aller unüberbrückbaren Distanz in eine[m] offenen Dialog mit Nietzsche“⁹² heuristisch positionell ein Erkenntnisfortschritt eröffnet ist.

Im Resümee zu Kasper bleibt als dogmatisch-theologische Bestimmung des Begriffs irdisches Leben festzuhalten: Leben ist der praktische Vollzug der vom Gott Jesu Christi gestifteten und begleiteten Berufung des Menschen. Urmodell des Lebens ist Jesus Christus in seinem Dasein für Gott und für die Menschen. Die Bestimmung zum Leben realisiert der Mensch inmitten von Kirche und Welt in Tat und Wort, wobei er sich durch vielfältige Formen des Ohne-Gott herausgefordert sieht.

3. DER GRUND DES LEBENS

Wenn Eckhart von Hochheim vom „ohne Warum“ des irdischen Lebens des Menschen spricht, so klingt dies wie eine Infragestellung oder gar Negation der Kausalität. Um den mittelalterlichen Philosophen und Prediger, den Kenner und Freund des Lebens, in seinem Denken nicht mit dem Verdikt der Unwissenschaftlichkeit zu belegen, soll mehr skizzenhaft und vorläufig als von allen Seiten beleuchtet und episch zu Ende gedacht sein philosophisch-theologisches Verständnis von Kausalität noch weiter herausgeschält werden. Es ist dann ansatzweise auf das mehrschichtige Verstehen von Kausalität in der jüngeren Geschichte und Gegenwart hin zu befragen, wobei sich zeigen wird, was Eckhart nach einem geschichtlich und semantisch zu differenzierenden Verständnis von Kausalität mit der Rede vom ohne Warum nach moderner Manier meint.

a) *Marginalien zu Eckharts „ohne Warum“ des Lebens*

Bei den christlichen Philosophen des Mittelalters wird der Gedanke der Kausalität zu einem zentralen Bestandteil der Metaphysik. Die Metaphysik ihrerseits ist weitreichend vom Schöpfungs- und Gottesgedanken bestimmt. Dies zeigt Thomas von Aquin. Dies zeigt ebenfalls Meister Eckhart. Für Letzteren wird der später als Kausal(itäts)prinzip bezeichnete differenzierte effikale (lat.: *efficax* – die exzeptionelle Wortschöpfung ist zur Bezeichnung der Wirkursächlichkeit von „effiziente“ abzuheben –) Konnex nicht bedeutungslos, auch wenn er dessen unbedingten Geltungsanspruch der unterscheidenden Kritik unterstellt. Eckhart hebt vom physisch bzw. physikalisch erklärbaren Verursachungsverhältnis, dem Ur-

⁹² KASPER: *Der Gott Jesu Christi*, 98. Als Vertreter solcher Nietzsche-Interpretation sieht Kasper Bernhard Welte und Eugen Biser an. Weiterführend WELTE, Bernhard: *Religionsphilosophie* (erstmalig 1978). 5. Auflage, (überarb. und erw.), hg. v. Bernhard Casper und Klaus Kienzler. Frankfurt a.M.: Knecht 1997, 215–218; BISER: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, 25–56.

sache-Wirkung-Zusammenhang, seine metaphysisch verstandene Rede vom ohne Warum ab. Dies muss erläutert werden.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, ist ihm daran gelegen, das Verursachungsverhältnis von der logischen Relation zwischen Grund und Folge abzukoppeln. Die Grund-Folge-Relation macht die Einheit von Gott und Mensch ungeachtet der naturhaften Differenz beider – unter dem Gedanken: Die Totalität Gottes inkludiert den Menschen in die eine Sphäre Gottes – vernünftig denkbar. Die Grund-Folge-Relation denkt Eckhart also nicht im Schema von Verursachung. Zwischen Grund (als Gegenstück von Ziel) und Folge besteht weder ein mechanischer noch ein pragmatisch-heuristischer noch ein metaphysischer Kausalzusammenhang, der Grund und Folge wie Ereignisse ursächlich verknüpfen könnte. Grund und Folge sind „ohne Warum“. Die Kategorie der Freiheit tritt bei Eckhart auf den Plan, womit die Grund-Folge-Relation des Lebens des Menschen in Gott als Zusammenhang metaphysisch verstehbar ist. Mitnichten bestreitet er, dass es im Leben des Menschen Verursachungsverhältnisse gibt. Er bestreitet jenen Aspekt des Kausalprinzips nicht, der besagt, dass jede Wirkung eine Ursache hat.

Für Eckhart gibt das physisch bzw. physikalisch, aber auch das metaphysisch erklärbare Verursachungsverhältnis keine Antwort auf die philosophisch-theologisch zu erörternde Warum-Frage des menschlichen Lebens, welches in Gott gründet. Seine Auffassung nimmt Positionen neuzeitlicher Philosophie und Wissenschaft unüberhörbar vorweg. Solche erachten Kausalität als zentrales Problem. Kausalität bezeichnet bei diesen zunächst – wie bei Eckhart – das Prinzip, wonach jede Wirkung eine Ursache hat. Fragen, die hernach gestellt werden, sind umstritten.⁹³ Sie lassen sich an Eckhart antizipatorisch nicht exemplifizieren. Die geistigen Kontexte des 13./14. und des 19./20./21. Jahrhunderts sind erheblich different. Hier herrscht in weiten Teilen Äquivokation.

Der Gedanke der Gotteinheit des irdischen Lebens verbietet es für Eckhart, das metaphysisch zu denkende Verhältnis von Gott und Mensch unter die Kategorie der Verursachung zu stellen. In der basalen Unterscheidung von Ursache und Wirkung, die zurzeit Eckharts auf Metaphysisches angewandt worden ist, haftet dem Verursachungsverhältnis eine Dichotomie an, die das metaphysische Denken des Einen desavouieren würde. Hinzu kommt, dass für Eckhart Einheit kein *Attribut* oder Vermögen Gottes ist. Der Meister ist vielmehr der Auffassung: Gott *ist* die

⁹³ Einen Überblick verschaffen und eine Einführung in das Verständnis von Kausalität geben die Lexikonartikel: SCHEIBE, E.: *Kausalgesetz*. In: HWP Bd. 4 (1976) 789–798; DERS.: *Kausalität*, in: HWP Bd. 4 (1976) 798–801; ARNDT, H.W.: *Kausalitätsprinzip*. In: HWP Bd. 4 (1976) 803–806; GABRIEL, G./MAINZER, K./JANICH, P.: *Kausalität*, in: EPhW Bd. 2 (1984) 372–376; RUNGGALDIER, E./IRRGANG, B.: *Kausalität*, in: LThK³ Bd. 5 (1996) 1378–1381; SCHÜTT, H.-P./RUSSELL, R.J./STEIGER, J.A./HUXEL, K.: *Kausalität*, in: RGG⁴ Bd. 4 (2001) 907–913.

Einheit; Gott *ist* ohne Warum; Gott *ist* die Freiheit.⁹⁴ Es besteht Identität und Univozität.

Für ein tieferes Verständnis des ohne Warum bietet Eckharts Predigt Q 1 ‚Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes‘ einen gewichtigen Anhaltspunkt: Die „Kaufleute“, die Jesus aus dem Tempel hinausgeworfen hat, leben und handeln nach dem Kalkül von Ursache und Wirkung. Ihr Lebensgesetz ist das Warum: Ethisch verhalten sie sich anständig, religiös gegenüber der Ehre Gottes tadellos. Von Gott, den sie unentwegt suchen, erwarten sie für ihr Handeln Liebe und Geschenke. Den Weg, die Wahrheit und das Leben Gottes erkennen die Kaufleute hingegen nicht. Sie stehen Eckhart zufolge den Menschen, die mit Gott vereint sind, fern und sind unempfänglich für das ohne Warum.⁹⁵ In seinem Kommentar zu dieser Stelle erschließt Niklaus Largier den Sinn des ohne Warum und erhellt den Hintergrund dieses volkssprachlich im 13. Jahrhundert aufgekommenen Ausdrucks:

„Primär zielt Eckhart in seiner Kritik an den ‚Kaufleuten‘ auf das *warumbe*, auf das intentionale Handeln des Menschen, in dem dieser sich in einer Struktur der Entfremdung verliert, die charakterisiert ist durch Mittelbarkeit. Diese Mittelbarkeit, die *grop* durch das *warumbe* charakterisiert ist, wird im Lauf der vorliegenden Predigt präziser gefasst als räumliche und als zeitliche Ordnungsstruktur, in denen der Mensch sein Dasein als Vermitteltes begreift. Dieser Entfremdung des Menschen steht der Ausdruck ‚ohne Warum‘ entgegen. [...] Das ‚ohne Warum‘ meint [...] die Hingabe in vollkommener Freiheit, in der der Mensch nicht gebunden ist an ein Ziel seines Handelns, sondern unmittelbar – grundlos – zu lieben, zu sein, zu handeln vermag und in dieser freien Spontaneität unmittelbar aus dem Grunde Gottes heraus wirkt. [...] Allein das vernunftbegabte Geschöpf vermag sich von dieser Mittelbarkeit zu befreien, indem es sich kraft der obersten Vernunft von aller Vermittlung löst, dadurch leer und so der gnadenhaften Überformung durch Gott in Christus offen wird. Eckhart zielt denn auch in seinem ganzen Werk auf diese Befreiung [...], die er mit den Begriffen Gelassenheit und Abgeschiedenheit [...] charakterisiert. Sie bilden den Gegenpol zur Ordnung des ‚Warum‘.“⁹⁶

Das ohne Warum des Menschen erschließt sich bei Eckhart im Horizont menschlicher Freiheit. Handelt ein Mensch ohne Verursachung und „ohne Grund“ („grundlos“) aus seiner Einheit mit und in Gott heraus, so ist er auch „nichtkausal“ (eben „ohne Warum“) an ein Ziel seines Handelns gebunden. Wenn der Mensch auf diese Weise nichtintentional handelt, handelt er dennoch nicht ohne einen vernünftigen Grund, nicht ohne das

⁹⁴ Vgl. HAAS, Alois Maria: *Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus*, in: DERS.: *Mystik als Aussage*, 154–188, hier 179.

⁹⁵ In: MEW I, 10–23; hierzu vgl. 10–15.

⁹⁶ LARGIER: *Kommentar*, in: MEW I, 746f.

Motiv der Liebe, in dem die Gabe Gottes im Leben des Menschen ankommt.

b) Der Grund gibt immer zu denken

(1) Die Rede vom ohne Warum entbindet den Theologen nicht vom Denken. Auch wenn das in Gott gründende Denken des Menschen nach Eckhart grundlos ist, hat es doch seinen Grund und sein Fundament, von dem aus es denkt und den es in der Reflexion nachträglich sucht. Bernhard Welte (1906–1983), der Freiburger Religionsphilosoph, spricht „in diesem Zusammenhang mit Bedacht nicht von einem Kausalsatz, wohl aber von dem in der Erfahrung ausgewiesenen Recht der Grund- (bzw. Kausal-) Voraussetzung“.⁹⁷ Daraus leitet er die Verpflichtung des Denkens ab, das als ohne Warum Bezeichnete nach der Maßgabe des Menschen mit Engagement zu suchen. Dabei ist die Anstrengung des Verstandes unverzichtbar.

(2) Friedrich Nietzsche kommt überraschenderweise mit Meister Eckhart in der Auffassung überein, die die Textinterpretation als eine Sachparallele anzeigt: Die Dualität von Ursache und Wirkung, die ein Kausalverhältnis von Ereignissen bezeichnet, versagt bei der Erklärung der fundamentalen Fragen des Menschen. Gleichwohl haben beide Denker den Grund für den Verzicht auf die Ursache-Wirkung-Relation im nichtkausal verstehbaren Grund selbst gesucht. Das ohne Warum Eckharts und anderer sowie die Beschreibung desselben bei Nietzsche müssen also mittels des Denkens erschlossen werden.

Die neue „fröhliche“ Wissenschaft, so ist Nietzsche im dritten Buch der gleichnamigen 1882 publizierten (und 1887 um ein fünftes Buch ergänzten) aphoristischen Schrift überzeugt, werde das „Zweierlei“ von Ursache und Wirkung hinter sich zurücklassen.⁹⁸ Seine wissenschaftliche (bei Nietzsche synonym zu: philosophische) „Beschreibung“ des Lebens, die „uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet“, vernimmt anstelle des Zweierlei „ein vielfaches Nacheinander“. Das Phänomen des Nacheinander deutet auf „das Bild“ hin, welches bei Nietzsche das endlose Werden in der Gestalt der ewigen Wiederkunft des Gleichen beschreibt. Verursachung führe den tollen Menschen nicht zum Begreifen. Qualität könne im Schema von Ursache und Wirkung nicht hinreichend beschrieben werden. Sie erscheine in der sinnlichen Erfahrung stets als Wunder. Sie stelle „ein continuum vor uns“. Mit „jede[r] Fortbewegung“ verhalte es sich ebenso. Alles, was dann die Wissenschaft beschreibt und was ein

⁹⁷ WELTE: *Religionsphilosophie*, 121.

⁹⁸ NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, III, Nr. 112 (KSA 3, 472f.). Die folgenden Zitate ebd. Zur näheren Differenzierung in zwei Arten Ursache, DERS.: *Die fröhliche Wissenschaft*, V, Nr. 360 (KSA 3, 607f.).

Weiser überhaupt erforschen kann, dient dazu, dass „wir lernen immer genauer uns selber [zu] beschreiben“. Aufgabe der Wissenschaft sei es folglich, die „möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten“, die „wir [...] wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sondern erschließen“. Die intelligible Erkenntnis steht für Nietzsche unter eidetischem Vorbehalt.

Im Ziel, das Nietzsche mit dem anthropozentrischen, teils sogar egomanen Kriterium von Wissenschaft anvisiert, klafft indessen ein großer Gegensatz zu Meister Eckhart auf. Dieser betrifft das philosophisch-theologische Verständnis des Menschen und wird terminologisch folgendermaßen bestimmt: bei Nietzsche: der Mensch als Gott; bei Eckhart: der Mensch in Gott. Indem Nietzsche Ursache und Wirkung „als continuum“ nichtkausal verbunden ansieht und Ursache und Wirkung „als willkürliches Zertheilt- und Zerstücktsein“ kausal nicht betrachtet sowie Eckhart die metaphysische Einheit von Gott und Mensch herausstellt, kommen beide darin überein, dass sie „den Begriff Ursache und Wirkung verwerfen und alle Bedingtheit leugnen“,⁹⁹ um den Grund des Lebens und Denkens denken zu können.¹⁰⁰ Anders gewendet: Die beiden in ihren Gedanken so überaus unterschiedlichen Philosophen entwickeln die Urfragen des Menschen nicht auf der Basis von Verursachungsverhältnissen, die als Ursache und Wirkung eine Dichotomie aufweisen. Sie lehnen eine solche entschieden ab. Was das Leben des Menschen hervorbringt und trägt, muss vielmehr von seinem vorausgesetzten Grund her nach Nietzsche als selbstbewegliches Kontinuum, nach Eckhart als universelle mystische Einheit gedacht werden. Doch bei der konzeptionellen Durchführung des zu denkenden Grundes liegen – wie an der Destination des Menschen abzulesen ist – Nietzsche und Eckhart Welten voneinander entfernt.

c) *Der Grund als Stimulus der Praxis*

Eckhart und Kasper betrachten ungeachtet des unterschiedlichen Kontextes, in dem ihre Überlegungen zum irdischen Leben stehen, den Grund bzw. das Fundament des Lebens, Gott, übereinstimmend als Quelle der Lebenspraxis des Menschen. Die Gabe wird dem Menschen zur Aufgabe, das „Urdatum“ Leben zum Stimulus konkreten Lebens in authentischer Lebenspraxis; der Same soll reiche Frucht hervorbringen. Die Erkenntnis im Glauben evoziert die Tat des Glaubens. Menschliches Leben erhält

⁹⁹ NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, III, Nr. 112 (KSA 3, 473) (sämtliche Zitate).

¹⁰⁰ Angesichts der Bedeutung, die Nietzsche dem Begriffspaar Ursache und Wirkung beimisst, überrascht es, dass in dem 2009 bei der deutschen Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt verlegten, von C. Niemeyer herausgegebenen *Nietzsche-Lexikon* unter dem Lemma Kausalität die in den Aphorismen Nr. 112 und 360 aufgeworfene metaphysische Problematik des Verursachungsverhältnisses, die in der Dichotomie beider Faktoren zu suchen ist, nicht angeschnitten wird (vgl. SKOWRON, M.: *Kausalität*, in: aaO., 179f.).

darin geistig-leiblichen Ausdruck, seine individuelle Form und eine soziale Gestalt.

Die prinzipielle Gegebenheit des Lebens stellt die biblische Perikope von der Begegnung der samaritanischen Frau mit Jesus am Jakobsbrunnen (vgl. Joh 4,1–30) anschaulich heraus. In der Bitte der Frau um „dieses Wasser“ (4,15), das nicht wieder durstig macht, avanciert das Wasser zur ursprünglichen Lebensgabe Gottes. Es entfacht Leben schlechthin. Das stoffliche Exempel Wasser ist der sichtbare „Ort“, an dem das menschliche Bewusstsein ein performatives Zeichen (theologisch: Sakrament) von Leben kognitiv erkennt. Man erfasst die Bedeutung dieser biblischen Szene, die eine modellhafte Hinführung des Menschen zum Grund des Glaubens arrangiert, nicht mit der physisch erklärbaren Ursache-Wirkungs-Relation von trinken und keinen Durst mehr verspüren. Das Erhalten bzw. Annehmen der Gabe initiiert in der Szene die weitere Handlung: Die Frau holt den Mann und weitere Menschen herbei, damit sie alle im Messias Jesus Christus die göttliche Lebensquelle entdecken (4,30). Der Grund (*causa*), welcher die konkrete Praxis der Frau hervorbringt, ist das Wissen der Frau aufgrund des Grundes (*principium*); der Grund (*causa*) ist das Wissen um den Grund (*principium*) und aus dem Grund des Lebens. Für die Kohärenz von Grund und Praxis ist entscheidend, dass sich das reflektierende Denken nicht beim Subjekt der Handlung noch in der Subjektivität seines Erlebens verfängt. An der Praxis des Subjekts findet der Grund (*principium*) seine Plausibilität, seinen Grund (*causa*); nicht am Subjekt, sondern am gegenläufigen Objekt, hier: an der Praxis entwickelt sich die wissenschaftliche Reflexion: „Gründe gewinnen handlungsmotivierende Kraft nur dadurch, dass sie in praktischen Abwägungsprozessen für eine entscheidungsreife Handlungsalternative den Ausschlag geben.“¹⁰¹ Das Handeln erfolgt – nach der Analyse des Philosophen Jürgen Habermas (geb. 1929) – nicht ausschließlich aus Kausalität, sondern auch aus der Kenntnis von Gründen. Ebenso strukturiert ist die Praxis menschlichen Lebens: Die Kenntnis der Gründe, dieses im Leben zu tun und jenes im Leben nicht zu tun, leitet wie der Konnex des Kausalen das Denken des Menschen zu konkretem Handeln an. „[W]as man durch sein gutes Leben erlangt, ist für alle das gleiche und wird nicht weniger, wenn viele es haben.“¹⁰² Hinter diesem Wort Augustins (354–430) über das Handeln der

¹⁰¹ HABERMAS, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 197. Habermas fügt hinzu: „Soweit sie [die Gründe; J.S.] dadurch die Rolle von Motiven übernehmen, erlangen sie ihre ursächliche Wirksamkeit nicht nach Gesetzen der Natur, sondern nach grammatischen Regeln. Die logisch-semantische Verknüpfung einer Aussage mit einer vorangehenden ist nicht von derselben Art wie die nomologische Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorangehenden“ (ebd.).

¹⁰² AUGUSTIN: *De vera religione / Über die wahre Religion*, Lat./Dt., Übers. und Anmerkungen v. Wilhelm Thimme, Nachw. v. Kurt Flasch. Stuttgart 2006 (= Reclam Universal-Bibliothek 7971), hier 47,90,253 (152f.).

Menschen während des Lebens steht die metaphysische Erkenntnis des Vermögens, welches vom Leben als der Gabe Gottes ausgeht.

Der Formulierung der Überschrift hängt ein doppelter Sinn von Grund an: Grund und Grund sind nicht identisch. Die Deutung der biblischen Perikope hat die Ambiguität bereits aufgezeigt. An Meister Eckharts Rede vom Grund wird dies ferner sichtbar. Unterscheidend wäre besser von göttlichem Urgrund und von logischen Gründen zu sprechen. Eckharts Rede vom ohne Warum, die im Denken um der Einheit von Gott und Mensch willen die Dichotomie von Ursache und Wirkung im Metaphysischen vermeiden muss, ist ein früher Vorbote der Rede vom „Raum der Gründe“. In einem Raum von Gründen „strukturiert sich das bewusste Urteilen und Handeln, das für das performativ mitlaufende Freiheitsbewusstsein konstitutiv ist“.¹⁰³

Kasper zufolge erhebt die Praxis einen metaphysisch fundierten Anspruch, dem sich das Denken stellen muss.¹⁰⁴ Den Anspruch denkt die Theologie aus der Offenbarung heraus. Der Grund qua göttlicher Urgrund erhebt seinen unbedingten Sinn. Da die Praxis des Menschen dem Grund des Menschen zu handeln nicht äußerlich verbleibt, muss mutatis mutandis gegenüber Eckhart auch Kasper, ungeachtet aller Unterscheidung im Einzelfall, eine Einheit denken, in der das Leben von Gott und Mensch und die gedachte, gelehrte und gefeierte Praxis des Menschen verbunden sind. Die Kohärenz von Grund und Praxis denkt Kasper ebenfalls nicht nach dem klassischen Verursachungsverhältnis. Grund und Praxis sind im theologischen Denken nichtkausal verflochten. Beide geben Auskunft über das Leben. Jürgen Habermas erfasst den Zusammenhang von Grund, bewusstem Leben und Praxis philosophisch folgendermaßen:

„Während des Handelns wissen wir uns trivialerweise abhängig von einem Körper, mit dem wir uns als Leib identifizieren. Aber weil wir selbst dieser Leib *sind*, erfahren wir den autoregulativen Organismus als ein Ensemble von ermöglichenden Bedingungen. Handelnkönnen geht mit dem Leibbewusstsein zusammen. Leib, Charakter, Lebensgeschichte werden so lange nicht als kausale Determinanten wahrgenommen werden, wie sie als eigener Leib, eigener Charakter und eigene Lebensgeschichte das ‚Selbst‘ definieren, das Handlungen zu unseren Handlungen macht.“¹⁰⁵

¹⁰³ HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 182.

¹⁰⁴ Vgl. KASPER: *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, 188–190.

¹⁰⁵ HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 183. Zur Fortentwicklung der kausalistischen Naturalismusproblematik auf Technik und Gesellschaft als Lebensfeldern des Menschen unter dem Stichwort der Folgenüberlegungen bzw. des Folgenwissens, in: GRUNWALD, Armin: *Orientierungsbedarf, Zukunftswissen und Naturalismus. Das Beispiel der „technischen Verbesserung“ des Menschen*, in: *DZPh* 55/6 (2007) 949–965. Zum Handeln des Menschen, welches auch aus Gründen geschieht in: DERS.: *Handeln und Planen*. München: Fink 2000, bes. 26–46.

Theologischer Rationalität ist damit der Versuch aufgetragen, die Kohärenz von Grund und Praxis „als eine solche Einheit zu denken, die es erlaubt, jenen Anspruch des Sittlichen zur Geltung zu bringen“¹⁰⁶, den die Rationalität der Praxis in der Neuzeit formuliert hat (Kant). Theologen tun dies mit dem Gedanken transzendental gestifteter Intersubjektivität.¹⁰⁷

Der Gott Jesu Christi hat dem Menschen die Würde des Grundes gegeben. Der Grund des Lebens ist als Gabe seiner selbst in der Offenbarung von Gott gesetzt. Die Würde soll dem Menschen jedoch nicht im Übermaß zur Bürde werden. Der Grund entfacht seine Größe und Würde sowie ein erträgliches Maß an Bürde darin, dass er dem Menschen zu denken gibt und sein Handeln zum Leben anleitet. Anders als einst Blaise Pascal (1623–1662), der die Verursachung von Mensch und Dingen als Würde bezeichnen konnte,¹⁰⁸ muss sich das philosophisch-theologische Denken in der Gegenwart mit der Bürde von Verursachung und Begründung befassen. Es muss sich ferner mit der hinreichenden Differenzierung der Sachen und Begriffe und neuer angemessener Denkfiguren befassen. Ziel des Lebens, Ziel des ewigen Lebens ist gleichwohl das Erwerben der „Fülle des Lebens“ (vgl. Joh 10,10), deren Anfang im irdischen Leben des Menschen täglich anhebt. Die dogmatisch-theologische Reflexion versteht sich als Zweck auf das ewige Ziel hin, das während des irdischen Lebens zu verifizieren ansteht.

4. DIE RELEVANZ DES IRDISCHEN LEBENS IN DER THEOLOGISCHEN SYSTEMATIK

Vor dem Hintergrund der Ausführungen Meister Eckharts und Walter Kaspers über das irdische Leben des Menschen werden im Folgenden einige systematisch-theologische Aspekte in Thesenform klarer gefasst. Dies geschieht gedanklich vom dogmatischen Ansatzpunkt her. Die christliche Theologie muss diese Aspekte in ihrer Rede vom Leben stärker berücksichtigen:

These 1: Wie das Leben Gottes in der Welt hinreichend nicht ohne das irdische Leben des Menschen erfasst wird, so versteht man ebenso das Leben des Menschen in der Welt hinreichend nicht ohne das Leben Gottes, der im Leben des Menschen unaufhörlich wirkt.

¹⁰⁶ HONNEFELDER, Ludger: *Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld*. Berlin: University Press 2007, 138f.; vgl. 126f.

¹⁰⁷ Vgl. KASPER: *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, 190f.; HENRICI, Peter: *Für eine christliche Philosophie der Praxis*, in: DERS.: *Aufbrüche christlichen Denkens*. Einsiedeln: Johannes 1978, 59–77.

¹⁰⁸ Vgl. PASCAL, Blaise: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen* [Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets], hg. v. Jean-Robert Armogathe. Stuttgart 1997 (= Reclam Universal-Bibliothek Nr.1622) (Leipzig 1987), n. 930 (ed. Lafuma) / n. 513 (ed. Brunschvicg).

These 2: Der systematisch-theologische Begriff des Lebens erschließt sich auf dem Grund der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, in die der Heilige Geist bis zum Ende der Weltzeit unentwegt einführt. Im biblisch grundgelegten Theologumenon vom Heute Gottes tritt das Leben Gottes mit unbedingtem Maß in das Leben des Menschen ein.

These 3: Leben ist seiner aus der göttlichen Mitteilung hervorgehenden inneren Struktur nach Gabe. Diese ist unverfügbar. Sie wird jedem Menschen – gewöhnlich auf dem Weg des Glaubens – zuteil. Die Gabe wird dem Menschen im Leben zur Aufgabe. Letztere besteht darin, die Gabe in authentischer Aktion weiterzugeben: in der Gabe seiner selbst die Gabe Gottes zu geben und als Gabe Gottes an andere, an Menschen und an Gott, proexistent zu handeln.

These 4: Weil das Leben Gabe ist, bleibt es dem Menschen versagt, über Leben zu verfügen. Der Struktur dieser Gabe widerspricht zudem jede ungerechte Verteilung von Lebensqualität in der Welt. Eine solche zeigt aber die soziale Klassifizierung von Arm und Reich an.

These 5: Theologen werden die Rede von der göttlichen Lebensfülle des irdischen (wie auch des postmortalen) Lebens sparsam im Mund führen und im Diskurs klug einsetzen. Ihre erste Aufgabe besteht darin, die Matrix von Leben zu erschließen und die theologischen Dimensionen irdischen Lebens auszumessen. Dies ist heuristisch unverzichtbar, weil die Fülle des Lebens Gottes das Irdische und alles an ihm rational und intuitiv Bestimmbare aus den Angeln hebt. Während dieses Lebens auf Erden anfänglich führt Gott das Leben seinem transzendenten Platz im ewigen Leben entgegen.

These 6: In der Praxis wird Leben konkret. Für die theologische Wissenschaft bedeutet dies: Die gedachte, gelehrte und gefeierte Praxis des Menschen ist systematisch relevant. Deshalb werden die Praxis der Lehre, die Seelsorge, Liturgie und Diakonie sowie die humanen Wissenschaften, die ebenfalls das Leben reflektieren, nicht als Nebensache der Theologie betrachtet.

These 7: Manifestationen irdischen Lebens, wie sie sich in Liebe und Hass, Hoffnung und Angst, Glück und Schmerz von Menschen zeigen, müssen noch stärker in die wissenschaftliche Reflexion einbezogen werden. In ihnen wird offenbar, was das irdische Leben im Einzelnen trägt, was seinen Fortschritt fördert und hemmt. Die theologische Erkenntnislehre verwickelt und entwickelt die Regungen des Lebens am locus theologicus Praxis.

These 8: Der Mensch handelt auch aus Gründen. Ebenso formt sich das Leben eines Menschen aus Gründen, welche die wissenschaftliche Theologie mit ihrem Instrumentarium sorgfältig erforscht. In der Praxis menschlichen Lebens vermittelt sich ein unbedingter Anspruch, dessen Struktur Theologen reflektieren und dessen Grund und Grundlage sie in der Offenbarung einzusehen suchen.

Zusammenfassung

Anhand ausgewählter Predigten Meister Eckharts und etlicher Schriften Walter Kaspers wird das anthropologische Vermögen des irdischen Lebens herausgestellt. Beide Autoren heben den Bezug auf Gott hervor. Sie entwickeln dabei eigene theologische Konzeptionen. Diese wurden bislang noch nicht systematisch bearbeitet. Die Relevanz des irdischen Lebens wird im Licht philosophischer Überlegungen späterer Zeiten beziehungsweise der Gegenwart reflektiert (F. Nietzsche, J. Habermas, B. Waldenfels). Die Kraft des irdischen Lebens kann so vor dem Hintergrund nicht des mechanistischen Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs, sondern des nicht deterministischen Grund-Folge-Verhältnisses lebenspraktisch durchdrungen werden. In solchem Leben findet das ewige Leben der Menschen seinen Anfang.

Abstract

The anthropological value of earthly life is here discussed on the basis of selected sermons of Meister Eckhart and several writings of Walter Kasper. Both authors emphasize relatedness to God while developing particular theological concepts. So far these concepts have not been put under scrutiny in a systematic manner. The relevance of earthly life in Eckhart and Kasper is here reflected in the light of later and current philosophical thoughts (F. Nietzsche, J. Habermas, B. Waldenfels). Thus, the power of earthly life and how to live it can be fathomed – not on the background of a mechanistic ‘cause and effect’ connection, but in a non-deterministic relationship of event and result (successive events). The eternal life of human beings has its beginning in such a life.