

Schulkin, Forschungsprofessor für Physiologie und Biophysik an der Georgetown University, A.K. Ahrned, Deputy Director of Health, Environment, and Development am World Resources Institute; J. Early, Chemieprofessor an der Georgetown University, Ch. Birch, Emeritus für Biologie, Universität von Sydney; G.C. Henry und R.J. Valenza, beide Professoren für Mathematik am Claremont McKenna College.

⁶ Ch. Birch, aaO. 281.

⁷ W. Ebeling/R. Feistel, Chaos und Kosmos. Prinzipien der Evolution, Berlin 1994, 35.

⁸ D. Griffin, Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts, New York 2000 (Erscheinen für dieses Jahr vorgesehen).

⁹ D. Griffin, aaO.

¹⁰ Ausführlicher entwickelt bei Ch. Birch, On Purpose, aaO.

¹¹ Es gibt eine Reihe von Buchveröffentlichungen über die Prozesstheologie einer evolutionären Schöpfung. Vgl. zum Beispiel: R. Overman, Evolution and the Christian Doctrine of Creation: A Whiteheadian Interpretation, Philadelphia 1967; Ch. Birch/J.B. Cobb Jr., The Liberation of Life: From Cell to the Community, Denton 1990; J. Korsmeyer, Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science, New Jersey 1998 und D.R. Griffins in Kürze erscheinendes Buch: Religion and Scientific Naturalism, aaO.

¹² D.R. Griffin, aaO.

¹³ Diese Begriffe habe ich in drei Büchern weiter ausgeführt: God - Christ - Church: A Practical Guide to Process Theology, New York 1989; The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context, Albany 1988, und: The Fall of Violence: Original Sin in Relational Theology, New York 1994.

¹⁴ Vgl. zum Beispiel die vielen Schriften von S. Gould, so etwa Life's Grandeur, London 1996.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„Der Herr und Lebensspender“

Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens“

Christoph Theobald

Ein rascher Blick auf das Nikäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis zeigt, dass sich hier der Begriff „Leben“ an zwei verschiedenen Stellen findet: einmal dort, wo das schöpferische Wirken des Heiligen Geistes, des „Lebensspenders“ (*zoopoiós*), zur Sprache kommt; das andere Mal dort, wo das Credo vom gläubigen Erwarten der „Auferstehung der Toten und dem Leben (*zoé*) der künftigen Welt“ redet. In der theologischen Tradition ist das zweite Verständnis so vorherrschend geworden, dass es den erstgenannten Sinn geradezu verdrängt hat. Erst in den sechziger Jahren finden sich neben den traditionellen Lexikon-

artikeln über das „ewige Leben“ andere, die ganz einfach vom „Leben“ handeln.¹ Vielleicht hatte man zu vorschnell das Wirken des „lebenschaffenden Geistes (*zoopoios*)“ mit dem des „Schöpfers (*poietès*)“ des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge“, zusammengebracht, von dem im ersten Glaubensartikel die Rede ist. Wir ermesen heute wohl besser die Folgen eines solchen Mangels, den sich die Schöpfungstheologie durch diese monotheistische Einschränkung und die damit parallel laufende Durchsetzung des Kausalmodells auf die gesamte Schöpfungswirklichkeit hat zuschulden kommen lassen.

Der biblischen *oikonomia* entsprechend ist es jedoch absolut entscheidend, vom „Leben“ auszugehen und es nie von seiner eschatologischen Ausrichtung zu trennen, auch wenn diese auf verschiedene Weisen zur Aussage kommt. Von der *Genesis* bis zur *Offenbarung* erweist sich Gott selbst als „der Lebendige“ in Person; er schenkt den Zugang zum Baum des Lebens, ja sogar zur Quelle lebendigen Wassers. Nicht nur der Tod widersetzt sich dem Leben – eine übrigens recht banale Feststellung –, sondern der Tod *und* die Lüge, die beide unauflöslich ineinander verflochten sind. Tatsächlich verhält es sich so, als erlange der Tod seine Macht über das Leben nur dadurch, dass er dem Menschen einflüstert, es bestehe zwischen den Grenzen, die seinem Leben eigen sind, und einem unterschweligen Neid ein geheimes Einvernehmen, was dann beim Menschen eine Reaktion der Verteidigung weckt, wenn nicht gar einen verbissenen Kampf ums Leben, oft zum Schaden der Mitmenschen. Nur „der Lebendige“ selbst kann mit dieser in der Menschheit so tief verankerten Lüge fertig werden. Nur er kann in uns das Vertrauen in ihn als gnadenhafte Überfülle von „Leben“ verwurzeln – „Leben“ in seinen äußersten Grenzen.

Doch wie, wenn dieser Glaube selbst ein Schwindel wäre? Wenn er die listige Tragik eines „Lebens“, das auf allen Seiten über uns hinauswogt und unerbittlich begrenzte Individuen für seine eigene endlose Weiterverbreitung „benützt“, vertuschen würde? Lehrt uns das nicht schon der simple Verstand, ganz zu schweigen von den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung? Der Begriff „Leben“ war zu allen Zeiten einer Kontroverse ausgesetzt, angefangen von den Weisheitslehrern der Bibel über die Wiederaufnahme der hellenistischen Philosophie durch die Kirchenväter bis hin zu den heutigen Diskussionen zwischen Theologen und Biologen. Dabei ging es schließlich um das Verständnis und das Erfassen des Todes selbst. Es genügt hier, auf die maßgebende Arbeit eines Gregor von Nyssa hinzuweisen. Zur Abfassungszeit des Glaubensbekenntnisses und in den Spuren Platons und Plotins identifizierte Gregor „Leben“ und „Verlangen“ (*epithymia*), wobei er mit der biblischen Tradition auf das Unterschiedene der göttlichen Natur als den paradoxen Grund für das Verlangen nach Leben abhob. In seinem *Leben des Mose* kommentiert Gregor die berühmte Stelle aus dem Exodus vom Verlangen, Gott zu sehen (Ex 33,18.20):

„Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ Die Schrift sagt uns das nicht in dem Sinn, als könne dieses Sehen Todesursache für die sein, denen es gewährt wird. Wie könnte denn das Angesicht des Lebens jemals Ursache des Todes für die sein, die sich ihm

nahen? Da aber das göttliche Sein wesenhaft lebenspendend (*zoopoión*) ist und andererseits das Unterschiedene der göttlichen Natur jedes Bestimmte übertrifft, darum wird jeder, der meint, Gott sei etwas Bestimmtes, an dem vorbeigehen, der wesenhaft Sein ist. Er wird dann nur das erfassen, was das subjektive Wirken des menschlichen Geistes für das Sein hält und nicht das wahre Leben hat. Denn das wahre Leben ist der, der es von Wesen ist. Dieses Sein aber ist dem menschlichen Erkennen unzugänglich [...]. Was Mose ersehnt – das Angesicht des wesenhaften Lebens zu sehen –, erfüllt sich für ihn eben dadurch, dass sein Verlangen ungestillt bleibt.“²

Diese Erfahrung eines nie gestillten Verlangens nach Leben durchzieht mit bemerkenswerter Beharrlichkeit alles Geschaffene, um sich über die Grenzen des Todes hinaus im „Lebendigen“ selbst zu verwurzeln. Sie ist jedoch in einer Weltsicht, die von der gegenwärtigen Biologie und ihrem „säkularisierten“, auf die radikale Kontingenz gegründeten Lebensbegriff geprägt ist, nicht mehr unmittelbar zugänglich. Wir müssen deshalb die Arbeit eines Gregor von Nyssa und einer langen Tradition wieder aufnehmen. Es sollen zunächst die epistemologischen Bedingungen einer kritischen Verbindung zwischen dem biologischen und dem theologischen Verständnis kurz bedacht werden; sodann seien ein paar Gedanken über den Begriff „Leben“ und seine irdische und eschatologische Seite vorgelegt; schließlich sind noch einige Elemente zu einer „Spiritualität“ des Lebens anzuführen.

I. Plädoyer für ein Modell kritischer Verbindung von Wissenschaft und Theologie

1. Wissenschaft und Mythos

Zunächst sei daran erinnert, dass die klassische Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Mythos in den letzten Jahren erneut beweglich geworden ist. Gewiss mussten die Wissenschaften des Lebens das ganze 19. Jahrhundert hindurch gegen den Anthropomorphismus ankämpfen, um als Wissenschaften anerkannt zu werden. Warum sollte man sich nicht einfach der Finalität, die so viele menschliche Tätigkeiten kennzeichnet, als eines Universalmodells bedienen, um alles, was in der Natur auf ein Ziel hin gerichtet scheint, zu erklären und aus der offensichtlichen Nützlichkeit aller Organe eines Lebewesens auf den Plan eines Schöpfers zu schließen? Nun hat aber Darwin aufgewiesen, wie sich der Anschein eines im voraus aufgestellten Plans durch die Kombination von drei einfachen Bedingungen erklärt: Es genügt, dass die Grundstrukturen des Lebens variieren, dass sie vererbbar sind und dass die Reproduktion gewisser Varianten durch das Milieu begünstigt wird. Damit tritt die *natürliche Auslese* an die erste Stelle. Sie verleiht der Veränderung sozusagen eine Richtung und steuert das Spiel der durch Zufall entstandenen Variationen, indem sie immer komplexere, während Jahrmillionen in Antwort auf die Herausforderungen der Umwelt entstandene Gefüge aufeinander wirken lässt.³ Schon Darwin musste sich gegen das Wieder-

„Der Herr und
Lebens-
spender“

erwachen des Anthropomorphismus wehren, der aus der Auslese ein Vermögen der Natur machen wollte. Und ein Stephen J. Gould stellte sich neuestens gegen eine „adaptionistische“ Interpretation der Evolutionstheorie, die der natürlichen Auslese eine Macht zu bestmöglicher Wirkung zuschreibt und eine ganze Reihe von Zwängen – zum Beispiel morphologischen – vernachlässigt, die keineswegs von der Anpassung an das Milieu abhängen. Wenn man die lebenden Organismen lediglich auf ihre unterscheidenden Merkmale oder auf Strukturen reduziert, von denen jede eine Funktion aufs beste erfülle, dann rekonstruiert man letztendlich das, was Gould ein Universum „à la Panglosse“ nennt. So hieß nämlich der berühmte Lehrer bei Voltaire, der seinem Schüler Candide erklärt, es sei unmöglich, dass die Dinge nicht da seien, wo sie sind, „denn alles ist gut“.

Bei allem unablässigen Kampf gegen den Anthropomorphismus muss die Biologie (übrigens zusammen mit der Mikrophysik) heute doch anerkennen, dass sie sich nicht außerhalb der Beziehungen zwischen Beobachtetem und Beobachter stellen kann. Bereits ihre Grundbegriffe wie etwa der vom „genetischen Programm“ sind Metaphern. Sie haben sicher einen bedeutenden heuristischen und operationellen Wert, den sie aber verlieren, wenn man vergisst, dass es sich eben um Metaphern handelt zur Bezeichnung von Abläufen, die wir nicht kennen.⁴ Versucht man darüber hinaus, die enorme Menge von Gegebenheiten in einer Art „Naturgeschichte“ zu sammeln, muss man notgedrungen seine Zuflucht zum filmischen Drehbuchbegriff nehmen. Hierzu schreibt F. Jacob:

„Es ist nicht sicher, ob man jemals wird wissen können, wie aus einem leblosen Universum lebende Wesen entstanden sind, noch ob man je die Entwicklung des Gehirns und das Erscheinen jenes Gesamts von Eigentümlichkeiten verstehen wird, das sich so schwer definieren lässt und das wir das Denken nennen. Alle Versuche, die Entwicklung des Gehirns und des Geistes zu beschreiben, können also nichts anderes sein als eine Geschichte, ein Filmszenarium.“⁵

Tatsächlich ist der *Evolutionstheorie*, die heute in ihrer Gesamtheit von niemandem mehr bestritten wird, ein besonderes Ordnungsgefüge eigen. Weniger deshalb, weil sie Mechanismen umfasst, die wir noch nicht kennen, oder weil sie Grund zu unterschiedlichen Interpretationen gibt (wie oben angedeutet), sondern vor allem deswegen, weil dieses ihr globales Ordnungsgefüge sie dem Mythos annähert. Diente sie nicht und noch immer recht oft – zum Beispiel im Rahmen der Sozialbiologie – als Erklärung der gesamten kosmologischen, biologischen, kulturellen, ja sogar moralischen Veränderungen unserer Welt? Selbst wenn man solche missbräuchlichen Ausweitungen ablehnt, kann man doch nicht bestreiten, dass die Evolutionstheorie das Eingreifen des Beobachters, sein Bedürfnis nach Zusammenhang und sein Verlangen, seinem eigenen Dasein im Universum Sinn zu verleihen, mit einschließt.

Gerade hier zeigt sich nun die Besonderheit der derzeitigen Biologie. Sie widersteht jeder Idee eines im voraus festgelegten Plans oder eines Arguments, das von der Wirkung auf die Ursache schließt. Sie stützt sich auf die radikale Kontingenz der Variationen in Struktur und Lebensform, die sein können oder auch nicht oder einfach anders sein können; eine Kontingenz, die nicht nur die

Erscheinung des Lebens in allen seinen Stufen und zu jeder Zeit betrifft, sondern auch den Beobachter selbst und seine Sicht. Der vom Forscher aufgestellte erklärende Zusammenhang kann sich nie frei machen von dieser Verkettung an die „geschichtlichen“ Kontingenzen, die ihm, sozusagen im Rückblick, Richtung geben; seine Erklärungsversuche können geändert werden müssen, und zwar jedesmal, wenn sich seine Beobachterperspektive ändert. Dieses erklärende Vorgehen geschieht nach dem „reduktionistischen Paradigma“, da die Wissenschaften nicht darauf verzichten können, die scheinbare Zielgerichtetheit auf ein Minimum von Grundmechanismen zurückzuschrauben; sie wissen aber auch, dass sie den Mythos von der Macht der natürlichen Auslese nur dann vermeiden, wenn sie sich durch die Komplexität der Systeme und der Beobachtungs- und Verständnisstufen in Frage stellen lassen.

2. Das Modell einer kritischen Verbindung von Wissenschaft und Theologie

Es liegt ganz im Interesse des Theologen, sich der epistemologischen Bedingungen der Evolutionstheorie zu vergewissern und sich auf dem Weg seines eigenen Denkgang zum „Leben“ kritisch darauf zu beziehen. Die Biologie des 19. Jahrhunderts wollte ganz einfach ihre eigene Evolutionstheorie an die Stelle der kreationistischen Interpretation setzen. Das provozierte auf Seiten der Christen *entweder* eine Reaktion der Ablehnung (*Konfliktmodell* oder Verweigerung der Verbindung) *oder*, vor allem in protestantischer Theologie, einen erneuten Nachdruck auf den Unterschied der Perspektive in Wissenschaft und Glauben (*Unabhängigkeitsmodell*). Nunmehr weckt die neue Sensibilität der Wissenschaften für das besondere, quasi-mythische Statut der Entwicklungstheorie zahlreiche Versuche einer Synthese zwischen dem wissenschaftlichen Denkgang und der „spirituellen“ Interpretation der Geschichte der Natur und des „Lebens“ (*Konvergenzmodell*).⁶ Das Werk Teilhard de Chardins, aber auch die von Whitehead inspirierte *Prozesstheologie* oder auch *Gott*

in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre (1985) von J. Moltmann (München 1985) lassen sich von diesem Integrationsmodell inspirieren (das der Tübinger Theologie übrigens perichoretisches Modell nennt). Auf wissenschaftlicher Seite zeigt sich in der Gnosis von Princeton (1969), bei Publizisten wie P. Davies, F.

„Der Herr und Lebens-spender“

Der Autor

Christoph Theobald wurde 1946 in Köln geboren. Er trat 1978 in die französische Jesuitenprovinz ein und wurde 1982 zum Priester geweiht. Er ist Professor für Fundamentalthologie und Dogmatik an der theologischen Fakultät des Centre Sèvres (Paris) und Redakteur bei der Zeitschrift *Recherches de Science Religieuse*, wo er auch ein Jahrbuch für *Systematische Theologie* herausgibt (*Dieu/Trinité*). Veröffentlichungen auf dem Gebiet der modernen Theologie und der Systematischen Theologie, unter anderen: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentalthologie*, Frankfurt a.M. 1988; *La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la „theologie politique“*, in: *Monothéisme et Trinité*, Facultés universitaires Saint-Louis, Brüssel 1991. Anschrift: 15, rue Monsieur, 75007 Paris, Frankreich.

Capra und anderen Vertretern des *New Age* ein wachsendes Interesse für die asiatischen Spiritualitäten mit ihren „holistischen“ Vorstellungen vom Universum und ihrer geringen Sensibilität für das Ringen zwischen Glauben und Wissenschaft, das sich durch die Geschichte der europäischen Moderne zog. Mit welchem Recht soll man den Asiaten verweigern, die eher auf dem griechisch-jüdisch-christlichen Boden entstandenen Wissenschaften in ihr eigenes Kulturfeld zu integrieren? Muss man nicht sehen, dass die weltweite Verflechtung aller Kommunikationen einen radikalen Pluralismus begünstigt, der sich vollkommen in ein Globalbewusstsein integriert, das mit einem Göttlichen rechnet, welches - leer oder voll, das bleibt gleichgültig -, jedenfalls Anfang und Ende der unendlichen Variationen des Lebens trägt?

Es ist jedoch darauf hinzuweisen, wie ungenügend die Wissenschaftler die religiösen Quellen kennen, auf die sie sich beziehen.⁷ Das verursacht bei ihnen, aber auch bei den Theologen des Konvergenzmodells bedeutende Begriffsverschiebungen, mag es sich nun um die ontologische und theologische Anwendung des grundlegenden Gesetzes Komplexität/Bewusstsein durch Teilhard oder um die Gleichsetzung von subatomarer Bewegung und Shiva-Tanz oder bei anderen um den Übergang von den zyklischen Evolutionsmodellen zu den Zyklen der Upanishaden handeln. Das Metaphorische einer gewissen Anzahl von Grundbegriffen der Biologie droht zu verschwinden zugunsten einer extensiven und mythischen Auffassung von der Entwicklung des Lebens, einer Auffassung, die sich letzten Endes jeder möglichen Kritik begibt. Im Grunde sind es die Bedingungen für das Genre „Erzählung“ der Geschichte des Lebens,⁸ die von den Vertretern des Konvergenzmodells ausgeblendet werden; sie meinen, ihr Ganzheitsdenken funktioniere ohne Voraussetzungen.

Auf jeden Fall findet sich die christliche Theologie anscheinend leichter zurecht in einem kritischen Verknüpfungsmodell, das gleichzeitig mit der Verschiedenheit und der Verbindung der wissenschaftlichen Zugänge zum „Leben“ und des unumgehbaren menschlichen Verlangens nach einem „Sinn“ rechnet. *Weder der Glaubensakt noch die Sinngebung gehören in den Bereich dessen, was sich darstellen lässt.* Wenn sich im zweiten Buch der Makkabäer die Mutter an ihre Söhne wendet, die gerade das Martyrium erleiden, gesteht sie sehr wohl ein, über den Ursprung des Lebens nichts zu wissen: „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib entstanden seid, noch habe ich euch Atem und Leben geschenkt; auch habe ich keinen von euch aus den Grundstoffen zusammengefügt. Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch gnädig Atem und Leben wieder.“ (2 Makk 7,22f) Man muss aber sogleich hinzufügen: *Es gibt keinen Glaubensakt ohne anthropomorphe Darstellungen* - wie das auch in den Worten der Mutter erkennbar wird -, und zwar je nach Traditionen und Kulturen wandelbare und vielfältige Darstellungen, was übrigens nicht heißen will, alle Repräsentationen seien gleichwertig und alle seien mit dem Glauben vereinbar; *der Glaube ist mitten in unseren Bildern vom Leben am Wirken.* Es lässt sich ohne Mühe zeigen, dass die Wissenschaften vom Leben christliche Exegese und Theologie in der Moderne zu einer doppelten

theologischen Bewusstwerdung geführt haben: *der Ursprung* des Lebens (was nicht zu verwechseln ist mit Anfang des Lebens) ist nicht zu fassen, und jede „Ursprungserzählung“ ist notgedrungen anthropomorph. Umgekehrt verweisen der gegenwärtige christliche Glaube, aber auch die Anwesenheit anderer Traditionen und Sinnforderungen in unserer Gesellschaft den Wissenschaftler an seine eigenen Überzeugungen und laden ihn ein, nicht aus seiner Erzählung der Evolution seine je eigenen Stellungnahmen und seine in Freiheit Sinn suchende Sicht der Dinge wegzuradiieren. Dieses gegenseitige Infragestellen der Wissenschaftler und der Theologen, das bei jedem der beiden die Fähigkeit zur Selbstkritik voraussetzt, ist die eigentliche Stärke des kritischen Modells einer Verbindung von Wissenschaft und Theologie.

Letzten Endes fordert dieses Modell von Theologen und Wissenschaftlern, je aus ihrer Sicht heraus das *Anthropomorphe des Lebensbegriffs* zu bedenken: Wir befinden uns *unausweichlich* im menschlichen Leben selbst. Diese „Begrenzung“ bestimmt unser Sein. Aber die Grenze als solche erkennen bedeutet, die Grenze in Gedanken bereits „überschritten“ zu haben. Bei diesem Überschreiten denken wir unsere nicht mehr vorstellbare Beziehung zum Ursprung („Ich weiß nicht, wie“), zugleich auch - in einer anderen Ordnung - den Versuch der Wissenschaften, diesseits unserer Vorstellungskraft die Mechanismen des Lebens selbst zu erreichen. *Auf Seiten der Theologie* wird der Anthropomorphismus geschätzt und überwunden zugleich durch die paradoxe Aussage von der Schöpfung des Lebens *ex nihilo* durch den Lebendigen (2 Makk 7,28). Das *Ganze* des Lebens kommt nur von Gott; es ist die Spur einer Gabe. Es ist aber das Eigentümliche der Gabe, den Geber zu verbergen, andernfalls verpflichtet sie den Beschenkten und zerstört das, was die Gabe zur Gabe macht: ihr absolutes Geschenksein. Vom theologischen Standpunkt aus bedeutet also der Anthropomorphismus der Erzählungen vom Ursprung des Lebens, dass es unmöglich ist, vom Ganzen des Lebens „objektiv“ zu sprechen, indem man dabei vom Menschen absieht, der in Freiheit dem Ursprung des Lebens einen Sinn zuschreibt. Wie sollte man denn die Schöpfung des Lebens erkennen können, wenn man es nicht in der Form allen Schenkens tut, das heißt in Freiheit? *Im wissenschaftlichen Milieu* ist ein solcher Umgang mit dem Anthropomorphen nicht unannehmbar unter der Bedingung allerdings, es als „Forderung nach Sinn“ zu bedenken. Zwei Grundregeln scheinen sie zu charakterisieren:

3. Die Regulierung der „Sinnforderung“

a) Die meisten jener Wissenschaftler, die über die Entwicklung des Lebens nachsinnen,⁹ vereinen in der letzten Tiefe ihrer Meditation unterschiedliche Denkweisen: wissenschaftliche, ästhetische, metaphysische und eventuell auch religiöse; sie verbinden sie miteinander, das heißt, sie halten sie gleichsam zusammen, denn in diesem entscheidenden Moment, wo es um den Sinn geht, da ist nicht mehr die eine oder andere Wissenschaft gefragt, sondern der Wissenschaftler in Person. Soll das Recht der Kritik bis zum Schluss beachtet bleiben,

„Der Herr und
Lebens-
spender“
Evolution-
theorie in der
Gegenwart

sind die „Schwellen“ zwischen den verschiedenen „Ebenen“ eines Sinnweges sorgfältig zu kennzeichnen.

Der Übergang von einer Denkebene zur anderen gehört nicht in den Bereich des „Notwendigen“. Niemand ist zum Beispiel verpflichtet, das zufällige Auftreten des menschlichen Lebens (unter seinen so präzisen Entstehungsbedingungen) als eine List der Gene, als ein erstes Erscheinen der Tragik des Lebens oder auch als eine Verheißung auszulegen. Gerade hier kommt nämlich die Freiheit des Forschers, seiner eigenen Existenz im Universum Sinn zu verleihen, voll zum Tragen. Der Übergang von einer Diskurs-Ebene zur anderen ist also zwar nicht notwendig, dennoch aber auch nicht willkürlich oder rein irrational. Tatsächlich verhält es sich so, als ob das Niveau des Sinn-Diskurses auf der Ebene des wissenschaftlichen Diskurses „Spuren“ (oder „Grenzen“) hinterlassen hätte. Diese Spuren zeigen sich in Form von „Problemen“, von „Denkschwierigkeiten“ oder „Fragen“. Doch muss man sie zuerst überhaupt ausmachen können. Dabei ist es nicht gleich, ob man nun die Gen-Strukturen mit Hilfe des Informationsbegriffs analysiert, oder ob man feststellt, dass das Nichtbeachten des Metaphorischen in diesem Begriff schon eine „präformationistische“ Interpretation des gesamten genetischen und epigenetischen Vorgangs bedeutet, eine philosophische Interpretation, die sicher nicht die einzig mögliche ist. Wahrscheinlich muss man schon vorher über die Wissenschaft als menschliches, individuelles und zugleich soziales Tun nachgedacht haben, um für dieses subtile Ineinander von wissenschaftlichem Vorgehen und philosophischem Fragen sensibel zu sein. Man könnte sogar behaupten, dass zuerst die Ebene des Sinn-Diskurses erreicht sein müsse, damit seine Spuren mitten in einem Diskurs über die Geschichte der Bio- und Geosphäre aufgefunden werden können.

Versteht man, wie sehr diese Verzahnung verschiedener Typen des Vorgehens einer komplexen Logik folgt? Sie verbindet tatsächlich die nicht-notwendige Weise mit der nicht-willkürlichen Weise des Übergangs von einer Ebene zur anderen und verknüpft so ein intellektuelles Vorgehen, das seinen Ausgangspunkt im wissenschaftlichen Diskurs hat, mit einem anderen, das von der eigentlich menschlichen Forderung nach Sinn ausgeht. Es gibt verschiedene Verstehensweisen dieses komplexen Aussagestatus; sie betreffen gleichzeitig die exakten Wissenschaften und die Geisteswissenschaften oder die Philosophie: Der Begriff der „Spur“ führt uns von der rationellen Weise einer wissenschaftlichen Erklärung der Dinge zur Weise der Textinterpretation, wobei beide durch den berühmten „hermeneutischen Zirkel“ „verknüpft“ werden. Wenn man auf der Bahn des ersten Zirkelhalbkreises – der vom Universum ausgeht, um das Auftreten des Lebens zu erklären – Aporien oder Fragen feststellt, dann setzt das schon den zweiten Kreisbogen voraus, der vom Menschen ausgeht und von dessen Freiheit, seiner Existenz Sinn zu verleihen, indem er die Sinnspuren (oder deren Abwesenheit) interpretiert, die ihm das Auftreten des Lebens darbietet. Die Kreismetapher macht gut sichtbar, wie sehr sich die beiden Bahnen, die intellektuelle und die spirituelle, gegenseitig bedingen. Da es unmöglich ist, das Zirkulieren auf diesen Bahnen ein für allemal anzuhalten, weil die beiden

Vorgänge sich ständig gegenseitig stimulieren, wird das Risiko eines Teufelskreises vermieden.

b) Die erste Regel für die Sinnggebung betrifft also die richtige Verzahnung der in diesem Akt engagierten verschiedenen intellektuellen Vorgehensweisen; dabei ist die Garantie seiner Freiheit (seine nicht-notwendige und nicht-willkürliche Modalität) der entscheidende Punkt. Ohne diese Freiheit kann es keinen Sinn geben. Eine zweite Regel betrifft die Form des Sinn-Diskurses. Sagen wir es gleich: Der Sinn kommt in einer Erzählung zum Ausdruck. Warum? Will man den Sinn des Lebens, des menschlichen vor allem, im Universum sagen, muss man sich auf seine geschichtliche Bestimmung einlassen, einen Weg markieren, der von seinem Anfang bis zu seinem Ende verläuft – ein unmögliches Unterfangen ohne das Erzählen oder Verfassen einer Geschichte. Denn schrittweise nähert sich der Sinn-Diskurs der Totalität des Wirklichen und bezieht Stellung.

Diese Behauptung scheint übertrieben. Doch nur scheinbar. Sie führt uns nämlich zurück zur bereits angeschnittenen Frage über die Beziehung zwischen Wissenschaft und Mythos. Wir sind durch mehrere Hinweise schon vorsichtig genug gegenüber einer allzu scharfen Trennung der Bereiche. Eine solche würde das Reich des Sinns auf einige Episoden in der Menschheitsgeschichte beschränken. Wo soll man den Grund suchen für dieses offenbar unvermeidliche Band zwischen dem wissenschaftlichen Diskurs über das Leben und der Erzählung einer Natur- und Menschheitsgeschichte? Der Grund wird durch den Begriff von der „Spur“ geliefert. Wir hatten das hinsichtlich der ersten Regel schon erkannt. Die „Spur“ ist aufgrund ihrer Doppelbedeutung für diese Mittlerrolle bestimmt. Eine Spur ist einerseits ein Zeichen oder ein Hinweis auf ein endgültig vergangenes Ereignis; andererseits ist sie aber auch ein Zeichen, das der Mensch erst interpretieren muss. Erinnert sei an gewisse kosmische Ereignisse (Meteoriten) und ihre Auswirkungen auf die Entwicklung der Säugetiere. Wir verstehen sofort, dass Geschichte nicht nur unter den Menschen geschieht, sondern dass sie auch betroffen war und bleibt von Naturereignissen, von denen die entscheidendsten in die Tiefen der Zeit zurückreichen. Die Spur ist der „Ort“ der Betroffenheit menschlichen Lebens und steht mathematisch-wissenschaftlichen Analysen offen, weckt aber zugleich unsere Frage nach dem Sinn. Aus diesem eigentlichen Grund lässt sich die Erzählform nicht auf die menschliche Geschichte beschränken, sondern muss auch in der Beschreibung der Evolution des Lebens Geltung haben. Die Doppelheit von Informativdiskurs und Narrativdiskurs ist nicht zu überwinden, weil das Bestehen der Wissenschaften stets als erstes voraussetzt, dass wir und unsere geschichtliche Bestimmung durch die Naturgeschichte des Lebens betroffen bleiben, eine Sachlage, die sich nur erzählen lässt.

Wie soll man aber bei dieser engen Verbindung an dem kritischen Element festhalten, wenn man vermeiden will, dass sich der wissenschaftliche Diskurs unvermerkt in einen Mythos verwandelt? P. Ricoeur unterscheidet in jeder Erzählung zwei Zeitdimensionen: die „Episodendimension“, bei der „die Erzählzeit der linearen Darstellung entnommen wird“, und die „Gestaltungsdimension“, die die Abfolge der Ereignisse von einem „Endpunkt“ her in eine bedeutsame Ganz-

heit verwandelt, was dann erlaubt, „das Ende im Anfang und den Anfang im Ende zu lesen“¹⁰. Hier findet sich auf der Ebene des Diskurses erneut das wieder, was wir oben vom „hermeneutischen Zirkel“ zwischen den verschiedenen, in der Sinngebung engagierten Vorgehensweisen gesagt haben. Der Sinn-Diskurs gehört in den Bereich der „Gestaltung“. Von einem kontingenten Ausgangspunkt aus, nämlich dem singulären Standpunkt dessen, der sich engagiert, entfaltet dieser Diskurs eine Bedeutungstotalität. Natürlich kann ich darauf verzichten, meiner Existenz Sinn zu verleihen, oder mich darauf beschränken, die Geschehnisse des Lebens und der Geschichte aneinander zu reihen, und mich dabei mit diesen Sinnfragmenten zufrieden geben, ohne jemals ihre globale Ausrichtung ins Auge zu fassen. Wenn ich aber dem menschlichen Leben im Universum Sinn verleihen will, muss ich sehr wohl über das Ganze der Wirklichkeit eine Meinung haben und zugleich meine ganze Existenz einsetzen. Hier wird das Genre Mythos berührt und zugleich vermieden. Genau das ist die Funktion der zweiten Regel: Vermeidung dieser Verwechslung. Die Sinngebung ist einerseits immer eine gewagte Vorwegnahme, weil der „Endpunkt“ - der Ausgangspunkt jeder signifikanten Gestaltung - niemandem zur Verfügung steht; der gegebene Sinn gehört also in den Bereich eines Postulats (um mit Kant zu sprechen), das eine menschliche Existenz zu strukturieren vermag. Andererseits verbietet uns die Sinnregel, die beiden Zeitdimensionen der Erzählung miteinander zu verwechseln, dass wir uns zum Beispiel der episodischen Dimension der Geschichte des Universums und der Geo- bzw. Biosphäre bedienen, um daraus ein *zwingendes* Argument zugunsten *einer* Sinnposition zu gewinnen.

Den mythischen Diskurs vermeiden heißt also, im Sinnbereich Freiheit zu beweisen, indem man den Finger auf jene Punkte legt, wo die Evolutionserzählungen Alternativen zu verbergen drohen. Hier, an dieser wesentlichen Stelle, ist die große Arbeit eines Gregor von Nyssa und einer ganzen Tradition wieder aufzunehmen. Im Rahmen des skizzierten kritischen Verbindungsmodells begeben wir uns nunmehr auf den christlichen Weg einer Sinngebung für die Erfahrung und den Begriff „Leben“.

II. „Das Wasser, das ich ihm geben werde ...“

1. Endlichkeit und Einzigkeit des Lebens

Was die biblische Tradition von anderen Traditionen (hinduistischen und buddhistischen zum Beispiel) unterscheidet, ist die stark betonte Einzigkeit des Lebens. Eine solche Betonung schließt ein gewisses Verständnis von Endlichkeit und Tod mit ein. Wir sind als biologische Wesen gänzlich in die Entwicklung des Lebendigen integriert. Der Tod im eigentlichen Sinn (solange die Lebewesen sich durch Spaltung oder Knospen vermehren, ist noch nicht wirklich von Tod die Rede) erscheint hier zusammen mit der Sexualität: die Zeugung von Lebewesen geht weiter; der Tod ist dafür die Bedingung. Charakteristisch für den Menschen aber ist das *Wissen* um seine Sterblichkeit, auch wenn er sie nur durch andere oder

durch Vorwegnahme weiß (davon geben einige prähistorische Höhlenzeichnungen beredtes Zeugnis). *Wir haben sozusagen ein doppeltes Bewusstsein*: Einerseits wissen wir uns als andere, „mehr als“ das bloß biologische Leben, weil wir um unsere Sterblichkeit wissen (und an dieser Stelle erwacht unser Verlangen, das uns zu fleischlichen Wesen macht); andererseits wissen wir auch, dass das Leben all sein Gewicht verlöre, wenn wir es unbegrenzt immer wieder neu anfangen, die Uhr gleichsam immer neu auf Null stellen könnten. Das Exemplar, das ich bin, gibt es nur einmal, es ist einzig. Geburt und Tod sind gleichsam sein Siegel, sie verleihen ihm - gemeinsam - das Gewicht der Einzigkeit. Wenn diese Einzigkeit plötzlich in unser Bewusstsein hochsteigt, verschafft sie uns die paradoxe Erfahrung des Lebens als ein Heranreifen inmitten der Not des Zerfalls. Die eine Seite der Sterblichkeit der Individuen (manche sprechen von „Metamorphosen“) führt, sobald diese bewusst wird, zum Erscheinen des Wortes „Gott“ und seiner Äquivalente; die andere Seite, die Erfahrung vom Heranreifen unserer Einzigkeit, wird von der christlichen Tradition als „Spur“ einer Schöpfung oder als Gabe empfunden.

Man kann freilich nicht leugnen, dass diese elementare Lebenserfahrung tiefgehend ambivalent bleibt. Das Endlichkeitsbewusstsein und der Aufruf an die eigene Einzigkeit sind oft Ursachen von Daseinsangst der Subjekte und Eifersucht, ja sogar von Gewalttätigkeit, anstatt als Gabe empfunden zu werden. Diese „infernale“ Verkettung ist ein Thema, das in der biblischen Überlieferung viele Variationen kennt. Wir möchten unser Leben miteinander vergleichen, und das setzt ein gemeinsames „Maß“ voraus. Während uns dieser Vergleich aber zur unvergleichlichen „Maß-Losigkeit“ führen sollte, die sich in der Einzigkeit jedes Individuums offenbart, gleitet er ständig in die Eifersucht ab und macht sich als Gewalt bezahlt, die das Leben der anderen zum eigenen Nutzen gebraucht - gewiss ein dunkles Geschehen, wo die Einzigkeit des einen unwissentlich die Eifersucht des anderen hervorrufen kann, und die Daseinsangst des anderen seine Gewalttätigkeit gegen den Einzigen an seiner Seite. An der Wurzel dieser schrecklichen Verwechslung liegt, was die Heilige Schrift als Lüge geißelt: die Einflüsterung, die ständige Verdächtigung einer Übereinkunft zwischen den Grenzen des Lebens - Tod - und einer fundamentalen Eifersucht der Welt des Lebendigen, ihrem grundsätzlichen Egoismus, im Blick auf jene, die von ihr profitieren und sie gleichsam tragen.

Angesichts einer solchen Verwirrung versteht man, dass es nach der Heiligen Schrift nicht genügt, das Entstehen des Lebens zu erzählen; man muss sich vielmehr noch auf eine Unterscheidung oder eine Bewertung einlassen, die auf die „Forderung“ nach Sinn hinausläuft, auf einen Glaubensakt in Bezug auf das Leben. Alle diese biblischen Wertungsversuche verknüpfen sich schließlich im Römerbrief, insbesondere des Kapitels acht. „Ich bin überzeugt (*logizomai*), dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten *im Vergleich* zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8,18). In Antwort auf die Frage nach dem Leiden - die unlösbare Theodizeefrage - wird hier gleichsam abgewogen. Abwägen heißt, das qualitative Gewicht des Dinge und Erfahrungen miteinander

vergleichen. Das ist *die Arbeit eines ganzen Lebens*, insbesondere, wenn es „Schwellen“ zu überwinden gilt, Schwellen des Glücks oder der schmerzhaften Prüfung. Dieser Gang führt zur Entdeckung eines „ohne Maß“, einer „Maßlosigkeit“, wie ich oben schon andeutete, zur Entdeckung der Unvergleichlichkeit des Lebens, die seine Zeiten hat und Zeit braucht: Die Leiden des Lebens sind zu interpretieren, die Lüge ist zu entlarven. Die Interpretation ist begleitet vom Seufzen, und seufzen können, ist das nicht schon das Anzeichen der kommenden Überwindung? Tatsächlich entsteht im Seufzen eine Solidarität mit der ganzen Welt des Lebens. Allerdings hat nur das Mitfühlen des in uns seufzenden Geistes Gottes Gewicht und ist in unseren Augen glaubwürdig. Sein Mitfühlen schafft die Umkehr der Sicht, wenn Herz und Verstand plötzlich (Vers 28) die Hochschätzung des Lebens durch Gott selbst übernehmen, nach dem einfachen Spruch: Bei denen, die Gott lieben, führt alles zum Guten.

2. Welche Bedeutung soll man dem Programm und dem Gesetz zuschreiben?

Wir haben das Ziel unseres Weges in etwa vorweggenommen. Der Weg führt im Römerbrief wie in anderen biblischen Texten über eine entscheidende Kreuzung, auf der es auch um die kritische Verbindung zwischen Biologie und Theologie geht. Das Leben setzt eine Trennung voraus, eine Strukturierung, die Aufstellung von Programmen, von Spielregeln oder von einem Gesetz. Dieses Gesetz schützt den Menschen vor dem Chaos der Wirrnis und der Gewalt. Es ist wie ein kosmisches und zugleich geschichtliches „Haus“ (*oikos*), das dem menschlichen Leben schützenden Raum bietet und sein Dasein zur Heimat macht.

Hier ist eine *Analogie*, deren heuristische Stärke dem Theologen und dem Forscher zu Denken gibt. So wie der Forscher heute bestrebt ist, in der Analyse des menschlichen Genoms klarer zu unterscheiden zwischen der klassischen Metapher des „DNA-Programms“ und der anderen Metapher der „DNA-Daten“,¹¹ *genauso* sind Exeget und Theologe aufmerksamer geworden auf den Unterschied zwischen dem Gesetz und dem kontingenten Akt des Lebens, zwischen der Ehrfurcht vor einer gemeinsamen Struktur und dem geschichtlichen Zugang des Menschen zu seiner Einzigkeit, die ja zum Lebensweg eines jeden in Bezug auf den anderen und auf das Ganze seines Milieus gehört. Wir sprechen von Analogie, denn wir wollen die Unterschiede der Stufen und Perspektiven und insbesondere das Auftreten der menschlichen Freiheit unangetastet bestehen lassen. Das Programm und auf jeden Fall das Gesetz sind immer Zeichen eines Unvollendenseins, eines Möglichen, das nur durch das Individuum (seine „Metamorphose“?) verwirklicht werden kann. In diesem Sinn funktioniert das Gesetz als Dauerfaktor (auf der Stufe des Verdoppelungs- oder des Reproduktionsprogramms) oder als Schutz (auf geschichtlicher Ebene), wenn sich Eifersucht und Gewalt als Zeichen der Lebensangst kundtun, aber auch und zugleich als Verheißung einer ständig zunehmenden Zahl von Einzigkeiten.

Hier kommt eine entscheidende Abzweigung in Sicht, die sich auch in den

gesamten alt- und neutestamentlichen Schriften wiederfindet: Jedes Programm, jede Struktur und jedes Gesetz sowie ihre Verteidiger können sich mit dem „Leben“ identifizieren, auf diese Weise die in der Ausbreitung der Variationen enthaltene Verheißung annullieren und letztendlich die eines freien, selbstständigen und nicht-garantierten Zugangs der Subjekte zur eigenen Einzigkeit zunichte machen. Das Gesetz und seine Vertreter können aber auch dazu beitragen, diese Lüge zu beseitigen und auf die „Quelle“ des Lebens zu verweisen, die diesseits und jenseits zugleich des Programms, der Regel und der Struktur Leben sprudelt.

3. Die „Quelle des Lebens“

Ohne die tiefen Zusammenhänge zu leugnen, die zwischen den drei Bereichen des Unbelebten, des Belebten (tierischen Lebens im Besonderen) und des menschlichen Lebens herrschen – die Evolutionstheorie trägt zur Verdeutlichung dieser Zusammenhänge kräftig bei –, so lassen sich hier doch mit der biblischen Tradition *Schwellen* aufweisen und Eigentümlichkeiten feststellen: Die Ideen der Struktur, des Programms und der Regel sind der unbelebten Welt zuzuschreiben; mit dem Leben, insbesondere der Welt der Tiere, erwacht die Sexualität als Reproduktionsweise, aber auch als Variation oder Unterscheidung und mit einem Schlag als Beziehungsspiel; dem Menschen der Bibel zeigt die tierische Welt das Bild der (und auch seiner) Gewalttätigkeit, freilich auch die „politische“ Utopie eines endzeitlichen Friedens (Jes 11,6–9; 65,25) unter der Führung eines befriedeten und friedfertigen „Hirten“; mit der Welt der Menschen schließlich – Mann und Frau – offenbart sich die Möglichkeit einer Erfahrung von *Einzigkeit in Beziehung*, Erfahrung des Verlangens, der Überraschung und einer immer unerwarteten Reifung.

Wenn man mit der Heiligen Schrift der Meinung ist (*logizomai*), diese Einzigkeit in gegenseitiger Beziehung sei nicht *nur* eine „Metamorphose“, die die genetische Information weitergibt, wenn man, anders gesagt, fordert, dass die Geschichte des menschlichen Genoms sich nicht auf das Schicksal der „DNA als Programm“ beschränkt, dann begibt man sich bereits auf das Feld des Sinns vom Leben und stellt die Bedingungen für das Verständnis dieses Sinns als „Spur“ einer Gabe. Die biblische Überlieferung spricht hier in ihren Schöpfungserzählungen von „messianischer Öffnung“. Interpretiert man mit Hilfe dieses Schemas die individuellen und phylogenetischen Vorgänge des Auftretens und der Reifung vielfältiger Formen von in Beziehung stehender Einzigkeit, so nimmt das dieser nichts von ihrer Autonomie, da ja gerade der Rückzug des Schenkenden das Geschenk zur Gabe macht. Wer aber das auf ganz einzige Weise gewährte Geschenk des Lebens für alle und für einen jeden postuliert, der muss sich dem tagtäglichen Widerspruch zu dieser im eigentlichen Sinn „utopischen“ Sicht stellen und darf den „Leiden der gegenwärtigen Zeit“ (Röm 8,18) nicht ausweichen. Hier wird der Sinn der „messianischen Öffnung“ in der Entwicklung des Lebens deutlicher: Sie lässt sich keineswegs mit Hilfe des Finalitätsbegriffs, der seit dem 19. Jahrhundert von den Theoretikern der Evolution mit Recht kritisiert

wird, beschreiben; die „messianische Öffnung“ zeigt sich gerade in dem Augenblick, da die Erfahrung von der Geschenkhafteit des Lebens den Menschen plötzlich befähigt, Eifersucht, Gewalt und Lüge des anderen auf sich zu nehmen, und in ihm die geheimnisvolle Begabung weckt, das empfangene Leben in eine Hingabe seines eigenen Lebens zu verwandeln. Die Menschheitsgeschichte ist randvoll von unzähligen Beispielen dieser grundlegenden Haltung; die biblische Tradition bezeichnet sie mit dem Begriff „Heiligkeit“ oder „Heiligung des Lebens“. Es ist schließlich die entscheidende Charakteristik der Gestalt des „Messias“.

Diese Heiligung des Lebens hat ihre Quelle im Leben selbst. Sie ist das Ja, das sich dem aufdrängt, der den Gedanken der Schöpfung als Gabe wirklich ernst nimmt. Man müsste sogar zeigen, dass die Quelle dieser möglichen Heiligung bis in das Vorfeld des menschlichen Lebens hinabreicht und seine Wurzeln in der Evolution des Lebens stecken, das ja nicht auf Beziehungsstrukturen beschränkt bleibt, sondern von vornherein eine großzügige Ausbreitung kennt. Doch weist die biblische Tradition die Heiligkeit auch, ja sogar zuerst und vor allem dem „Spender des Lebens“ (*zoopoiós*) zu, der sich zugunsten seiner Gabe zurückzieht, sie zugleich aber auch trägt und geduldig erträgt. So sollte man mit dem Römerbrief die geheimnisvolle Beziehung verstehen, die sich zwischen dem „Seufzen“ des Heiligen Geistes innerhalb einer Schöpfung in messianischen Wehen und der Heiligkeit und dem heiligen Gott selbst knüpft.

Nur eine trinitarische Theologie des „Lebens“ - so wie sie durch das Glaubensbekenntnis von 381 vorgestellt wird - erlaubt es also, die Autonomie der biologischen Durchforschung der Evolution ungeschmälert zu respektieren und darin zugleich die „Spuren“ einer messianischen Öffnung zu entdecken, wie sie vom Gläubigen „postuliert“ wird, der zwar die elementaren Vorgänge der Reproduktion nicht leugnet, jedoch in ihnen nicht nur Wirkungen des Verlangens nach Überleben sieht, sondern auch und vor allem - auch wo der Tod im Spiel ist - das Aufblühen einer Fähigkeit, die Einzigkeit des eigenen Lebens zum Wohl des anderen aufs Spiel zu setzen. Hier kann es sich nur um ein *Postulat ohne Garantie* handeln; jede andere *Form* theologischer Interpretation stünde in formellem Widerspruch zu dem, was postuliert wird, nämlich ein Sinn des Lebens, der sich im Wagnis einer Selbsthingabe erfüllt. Daher wird die letzte Aussage im Glaubensbekenntnis, „das Leben der künftigen Welt“, sehr richtig mit „Erwarten“ bezeichnet. Aber es bestünde ebenso ein Widerspruch zur Sicht der Gabe, wollte man hier *in extremis* eine rein äußerliche Beziehung zwischen dem „irdischen“ und dem „ewigen“ Leben einführen; das hieße nämlich, aus dem kritischen Verbindungsmodell zwischen Wissenschaft und Theologie herauszutreten. *Das ein für allemal gewährte Geschenk des Lebens kennt als Gabe tatsächlich kein Bedauern.* Es geschieht also *in ein und demselben Akt*, dass der Gläubige sein Leben inmitten der Welt der Lebewesen als Gabe der Einzigkeit (Schöpfung) empfängt, dass er es loslässt zugunsten der Einzigkeit des anderen (Heiligkeit) und dass er dabei das Werk des Gebers selbst entdeckt, der auf diese Weise seine eigene Zukunft wird (Eschatologie). Allein diese immer kommende, immer gegenwärtige Immanenz

des Spenders des Lebens mitten im Lebendigen selbst als „Quelle (...), deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (Joh 4,14), kann den Gläubigen davon überzeugen, dass seine Auffassung vom Gewicht des Lebens begründet ist.

„Der Herr und Lebens-spender“

III. Bausteine zu einer Spiritualität des Lebens

Unsere epistemologischen Gedanken über die Beziehungen zwischen Wissenschaften und Glauben und unsere theologischen Überlegungen über den Begriff „Leben“ haben gezeigt, dass das Nacherzählen der Evolution (unter welcher Gestalt auch immer) nicht gänzlich vom Forscher selbst absehen kann, von seinem Bedürfnis nach Zusammenhang und seinem Verlangen, seiner eigenen Existenz im Universum Sinn zu verleihen. Jede „Darstellung“ des Lebens verweist tatsächlich an den, der sie hervorgebracht hat, und an den, der sich darin wiedererkennt. Der christliche Theologe stellt sich in diesen umfassenderen Rahmen und lenkt unseren Blick folgerichtig auf die Gestalt Jesu von Nazaret, zu dem sich die paulinischen Schriften und die Evangelien als dem „Messias“ (Mk 1,1; 8,29) bekennen oder als dem „Heiligen Gottes“ (Joh 6,69), der denen, die seinen Weg kreuzen, ein „Wasser“ gibt, das *in ihnen* „zur sprudelnden Quelle [wird], deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (Joh 4,14). Der Ausgangspunkt einer „Spiritualität“ des Lebens ist nicht auf Seiten unserer Darstellungen zu suchen, sondern in diesem Kommunikationsspiel zwischen dem Lebenden, nämlich dem „Heiligen Gottes“, und denen, die er zu einem gleichen Dasein erhebt. Wir möchten also abschließend drei Grundaspekte dieser Leben schaffenden Arbeit hervorheben, die Jesu Tun kennzeichnet; sie charakterisiert aber zugleich auch jene Menschen, die sich von seinem Wirken inspirieren lassen.

Das allererste Wirken Jesu zielt auf *Heilung* oder *Wiederherstellung des Lebens*. Er zeigt sich also zuerst und vor allem empfindsam für alles, was den Zugang zur Quelle des Lebens zu versperren droht, nämlich „alle Krankheiten und Leiden [im Volk]“ (Mt 4,23). Er vollzieht Handlungen und spricht Worte, die in den ihm Begegnenden die Kräfte einer Selbstheilung wecken - so könnte man sagen -, eine Lebensenergie (*dynamis*), jedenfalls das, was er „Glaube“ nennt. Damit meint er die Einmaligkeit eines Aktes, den niemand anstelle eines anderen tätigen kann: „Sei ohne Furcht; glaube nur!“ sagt er zu dem, der soeben über die Schwelle des Lebens getreten ist (vgl. Mk 5,21-43). Weil Jesus selbst in enger Gemeinschaft mit der Quelle des Lebens *in ihm* lebt und überzeugt ist, dass der Glaubensakt, der diese Quelle erschließt, eine allen gewährte *Gabe* bedeutet, deshalb naht er sich zuerst denen, die sich schwer tun, zu dieser Quelle zu kommen: den Benachteiligten, den Kranken, den Ausgeschlossenen und den Armen. So viele Praktiken, ja auch so viele Berufe haben sich die Heilung des Lebens zur Aufgabe gemacht! Ob sie sich dabei ausdrücklich auf die Tradition der Frohbotschaft berufen oder nicht, spielt kaum eine Rolle. Jene Menschen, die sich durch die Praxis Jesu inspirieren lassen, sind zusammen mit all den im Gesundheitsdienst Tätigen an dieselbe Beachtung der diesem „säkularisierten“ Können eigenen Regeln gehalten, denn die *Gabe* des Lebens erfordert ein

Höchstmaß an Kompetenz; sie entdecken darin aber auch die geheime Kraft ihrer eigenen Verwundbarkeit: Wenn sie sich durch den Patienten berühren lassen, ermöglichen sie ihm die Freisetzung seiner eigenen Heilungsenergien.¹²

Die Heilungen Jesu kommen nur wenigen zugute; seine *Gleichnisse hingegen wenden sich an alle*. Sie sind wie Wortgesten gleich dem Stab, mit dem Mose an den Felsen schlägt (Ex 17,6), um denen, die Ohren haben zu hören, die Quellen des Lebens zu erschließen, das, „was seit der Schöpfung verborgen war“ (Mt 13,35). Die heutige Exegese hat uns auf die besondere Kraft dieser kleinen metaphorischen Erzählungen aufmerksam gemacht; sie können inmitten des menschlichen Lebens *ungeahnte Möglichkeiten* anzeigen, die ohne diese Worte unbemerkt geblieben wären. Es kommt hier übrigens kaum auf ihre kulturelle Verwurzelung oder auch ihre Art, das Leben ins Auge zu fassen, an – manche beziehen sich auf die elementarsten Tatsachen des Daseins (zum Beispiel Lk 7,41-43), andere beabsichtigen durch ein Spiel von Dissonanzen einen Schock (zum Beispiel Mt 20,1-16), wieder andere berufen sich auf unsere Wachstumserfahrung (Mk 4,3-9) –; alle diese Gleichniserzählungen bieten ihren Zuhörern eine „Überquerung“ an (Mk 4,35): Ihre durch die Grenzen des Lebens verstörten und aufgeschreckten Sinne (das Sehen, das Hören usw.) müssen sich bekehren lassen, damit sie ihnen die Zukunft des Lebens erfassen helfen können. Jesu Genie hat nicht nur die Worte gefunden, die das Geheimnis des Lebens entschlüsseln; er hat auch so gesprochen, dass andere in seiner Nachfolge ihre eigenen Worte wagen und andere Gleichnisse erfinden konnten. Das Neue Testament ist die Spur dieser Gleichnis-Schöpfertätigkeit. Jesus liefert uns eine gewisse Kompositionsregel für solche Gleichnisse (zum Beispiel Mk 4,1-34) und lädt so den Leser zu einer poetischen Arbeit ein, um so in anderen Kulturen die Eröffnungsfunktion der Gleichnisse auszuüben.

Nachdem Jesus einigen Menschen Heilung und allen die Entdeckung der seit Grundlegung der Welt verborgenen Dinge angeboten hat, führt er die einen *wie* die anderen in die *Erfahrung von der Heiligkeit des Lebens* ein, in die Feindesliebe, die den Heiligen kennzeichnet und ihn zu einer allgemein erkennbaren Gestalt des Lebens macht. So stützt sich das Evangelium nach Matthäus auf die Ungeschuldetheit des allen ohne Ausnahme der Person geschenkten Lebens – „denn [der Vater] lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechten und Ungerechten“ (Mt 4,45) –, um das Geheimnis Gottes, des Vaters, zu offenbaren und zugleich die ethische Haltung zu begründen, die darin besteht, zu werden „wie er“, indem man ungeschuldet liebt. Die Entdeckung des Lebens als Gabe und die Einladung, gratis zu geben, sogar dem Feind, sind keineswegs den Jüngern Jesu vorbehalten; sie sind jedem Menschen zugänglich. Matthäus unterstreicht es auf seine Art. Er zeigt den Vater „zurückgezogen“ und „im Verborgenen“ (Mt 6,4.6.18), damit der Ungeschuldetheit menschlicher Gesten zugunsten des anderen freies Spiel bleibe. Nur wer sie wirklich tut (Mt 25,31-46), erkennt im Verborgensein nicht ein „Abgewandtsein“, sondern im Gegenteil den, der ihm seine Freiheit als Mensch garantiert, den Vater, der ihm *gibt*, zu sein wie er.

Diese dreifache Tätigkeit Jesu von Nazaret muss heute eine „Spiritualität“ des Lebens informieren und inspirieren. Die Herausforderung unserer Kreativität ist entschlossen zu bejahen. Allein unter dieser Bedingung zeugt uns der „Messias“ wahrhaft *zu uns selbst* und bewahrheitet sich der durch ihn mitgeteilte Geist des Vaters als „Lebensspender“ (*zoopoiós*). Die Forderung nach einem Sinn des Lebens erfordert also vom Christen einen bestimmten Lebensstil, eine eigene Weise, sich täglich in einer globalisierten und pluralen Welt einzurichten. Nur so kann er die Darstellungen des Lebens richtig bedenken und besonders sich in Bezug auf die Evolutionstheorie richtig verstehen. Wie können sich die religiösen Traditionen oder andere von der Frage nach der *Zukunft des Lebens* berühren lassen auf einem Erdball, um den sie sich fortan gemeinsam kümmern müssen? Auf diese Frage versuchen die verschiedenen Religions-, Befreiungs- und Lebensschutztheologien zu antworten. Sie kommen um die Verbindung von Leben und Heiligkeit nicht herum: Nach christlicher Überlieferung sind es die Heiligen, die dem Leben eine Zukunft sichern, einem Leben, das allen und jedem Menschen auf einzigartige Weise als Gabe anvertraut ist. Die christliche Tradition trägt diese Zukunft. Das geschieht freilich unter der Bedingung, allen vielfältigen – jedesmal einzigartigen – Ausdrucksweisen einer Heiligkeit Raum zu geben, wie sie in allen Traditionen und in allen Weisen wirkt, dem Auftreten und der Zukunft des Lebens auf unserem Planeten Sinn zu verleihen.

¹ Das jüngst von Jean-Yves Lacoste herausgegebene „Dictionnaire critique de théologie“ kehrt zur gewohnten Tradition zurück: Auf den Artikel „vie consacrée“ folgt der Artikel über die „vie éternelle“.

² Gregor von Nyssa, *Leben des Mose*. SC I.

³ Vgl. F. Jacob, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris 1981, 32f.

⁴ Vgl. H. Atlan, *Le génétique n'est pas dans le gène*, in: *Etudes* 3906 (1999) 769.

⁵ Jacob, *Le jeu*, aaO. 116.

⁶ P. Bühler und Cl. Karakash (Hg.) untersuchen und vergleichen die verschiedenen Typologien der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Glauben in ihrem gemeinsamen Werk: *Science et foi font système. Une rapproche herméneutique*, Genf 1992.

⁷ Darauf verweist A. Ganoczy in seinem Werk: *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – ein kritischer Versuch*, Düsseldorf 1992, 175.

⁸ Vgl. z.B. H. Reeves/J. de Rosnay/Y. Coppens/D. Simonet, *La plus belle histoire du monde. Les secrets de nos origines*, Paris 1996.

⁹ Vgl. z.B. das in Anm. 8 zitierte Werk.

¹⁰ P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*, München 1989, 115–120.

¹¹ Vgl. Atlan, *Le génétique*, aaO. 768f.

¹² Vgl. E. Frick, *Durch Verwundung heilen. Zur Psychoanalyse des Heilungsarchetyps*, Göttingen/Zürich 1996.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach