

„Laßt euch nicht verführen!“

Der Gegenwartsmensch vor der Sinnfrage

Josef Imbach OFMConv., Rom

Laßt euch nicht verführen!	Laßt euch nicht vertrösten!
Es gibt keine Wiederkehr.	Ihr habt nicht zuviel Zeit!
Der Tag steht in den Türen;	Laßt Moder den Erlösten!
Ihr könnt schon Nachtwind spüren:	Das Leben ist am größten:
Es kommt kein Morgen mehr.	Es steht nicht mehr bereit.

Laßt euch nicht betrügen!	Laßt euch nicht verführen
Das Leben wenig ist.	Zu Fron und Ausgezehr!
Schlürft es in schnellen Zügen!	Was kann euch Angst noch rühren?
Es wird euch nicht genügen,	Ihr sterbt mit allen Tieren
Wenn ihr es lassen müßt!	Und es kommt nichts nachher.

Dieses Gedicht trägt den Titel *Gegen Verführung* und stammt von *Bertolt Brecht*¹. Der Mensch wird darin nicht metaphysisch oder religiös, sondern rein biologisch definiert: Leben als Verfallsprozeß auf den Tod hin: „Ihr sterbt mit allen Tieren / Und es kommt nichts nachher.“

Indessen verhält es sich aber so, daß der Mensch nur selten lammfromm oder kuhäugig um sich blickt, sondern meist fragend. Er befragt nicht nur Welt und Umwelt, sondern auch und vor allem sich selbst. Er macht sich Gedanken über den Zweck seines Tuns und den Sinn seines Lebens. Und die Antworten genügen nie, weil immer eine Frage zuviel da ist, die zwar unterdrückt, aber nicht beseitigt werden kann: jene nach dem letzten Wofür und Wozu. *Franz Kafka* hat das in seinen Roman-Parabeln *Das Schloß* und *Der Prozeß* in unübertroffener Weise aufgezeigt. Der Mensch, verloren und anonym, sucht verzweifelt nach einem festen Bezugspunkt, nach einem Absoluten, einer letzten Instanz, von der her er sich – und damit seine Identität – verstehen und dem Leben einen Sinn geben könnte. Doch Kafkas Helden bleiben isoliert. Zum Schloß gibt es keinen Zugang, und der Prozeß endet mit der Exekution des Opfers. Ohne daß der zum Leben und schließlich zum Tod Verurteilte einen Richter gesehen hätte, stoßen

¹ B. Brecht, *Gegen Verführung*, in: *Gedichte. Ges. Werke*, Bd. 8, Frankfurt 1965, 260. – Bei diesem Beitrag handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 24. 6. 1979 im Bildungshaus Schwarzenberg (bei Scheinfeld) gehalten habe.

ihm die Henker ein Messer ins Herz. Er stirbt – Brechtscher Konsequenz – „wie ein Hund“².

Und doch besteht ein Unterschied. Der Lyriker *Erich Fried* hat ihn in einem seiner Warngedichte so umschrieben³:

Ein Hund
der stirbt
und der weiß
daß er stirbt
wie ein Hund
und der sagen kann
daß er weiß
daß er stirbt
wie ein Hund
ist ein Mensch

Und so fragen sich denn auch – oder vielleicht gerade – jene, die im Kafkaschen Sinn auf den Hund gekommen sind: Wozu dieses ganze Leben?

Was sagen die Naturwissenschaften?

Wir sind heute geneigt, unsere Lebensprobleme auf die technisch-naturwissenschaftliche Ebene zu transponieren und so zu lösen. Denn die Welt ist für uns machbar und die Umwelt gestaltbar geworden. In den letzten hundert Jahren beispielsweise hat die Biologie mehr Fortschritte erzielt als in der Zeit von *Hippokrates*, dem Begründer der wissenschaftlichen Medizin (geb. um 460 v. Chr.) bis zu dem berühmten französischen Physiologen *Claude Bernard* (1813–1878). Hand in Hand mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften ging die Entwicklung der Technik. Nicht nur hat in unserem Jahrhundert eine Errungenschaft die andere in immer kürzeren Abständen abgelöst, sondern gleichzeitig wurde auch die Zeitspanne zwischen einer grundlegenden Entdeckung und ihrer praktischen seriellen Anwendung immer kürzer: 112 Jahre betrug sie für die Fotografie, 56 Jahre noch für das Telefon und nur noch fünf Jahre für die Transistoren⁴. Dieses enorme Wachstum an Wissen und Können blieb nicht ohne Folgen für unser Lebensgefühl. Es liegt daher nahe, daß man sich für sämtliche Fragen – und damit auch für die Sinnfrage – von den Wissenschaften, vorab von den Naturwissenschaften, einen verbindliche Antwort erwartet. Was können sie uns sagen über den Sinn des Lebens?

² F. Kafka, *Der Prozeß*, Frankfurt 1964 (=Fischer Bücherei, Exempla classica, Bd. 3), 165.

³ E. Fried, *Warngedichte*, München 1964.

⁴ Vgl. R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, Reinbek ⁴1972 (=rororo 1148), 22 f.

Von zahlreichen neueren Veröffentlichungen greifen wir uns eine der bekanntesten heraus, jene des Molekularbiologen *Jacques Monod: Zufall und Notwendigkeit*⁵. Darin vertritt der französische Nobelpreisträger die Ansicht, daß es sinnlos sei, überhaupt nach einem Sinn des menschlichen Lebens zu fragen, denn „angefangen von der Bakterie bis zum Menschen“ ist alles das „Ergebnis einer riesigen Lotterie“, denn „das Universum trug weder das Leben, noch die Biosphäre den Menschen in sich. Unsere ‚Losnummer‘ kam beim Glücksspiel heraus. Ist es da verwerflich, daß wir unser Dasein als sonderbar empfinden – wie jemand, der im Glücksspiel eine Milliarde gewonnen hat?“ Daher „muß der Mensch endlich aus seinem tausendjährigen Traum erwachen, und seine totale Verlassenheit, seine radikale Fremdheit erkennen. Er weiß nun, daß er seinen Platz wie ein Zigeuner am Rand des Universums hat, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden und Verbrechen.“ Damit weiß der Mensch endlich, „daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben.“ Auf eine Kurzformel gebracht: Die Evolution hätte auch einen ganz anderen Verlauf nehmen können. Rein zufällig ist der Mensch dabei herausgekommen; er ist von keinem Gott gewollt und seine Existenz hängt im Nichts – und deshalb ist es geradezu unsinnig, nach einem höheren, letzten, gar allgemeinverbindlichen Sinn zu suchen. Nach Sinn zu fragen wäre ebenso aussichtslos wie in einem dunklen Zimmer eine schwarze Katze zu suchen, die gar nicht vorhanden ist.

Das Bestechende dieser Auffassung liegt nun darin, daß sie wissenschaftlich abgesichert scheint. Doch machen wir einmal die Gegenprobe! Dazu ziehen wir einen anderen Naturwissenschaftler zu Rat, den Atomphysiker *Wernher von Braun*. In einem Interview, das in der Zeitschrift *Christian Life* veröffentlicht wurde, äußert er sich so: „Meine Mitarbeit bei der Erforschung des Weltraums hat meinen Glauben an Gott nicht vermindert, sondern gestärkt. Während wir die Schöpfung besser kennenlernen, sollten wir auch eine bessere Kenntnis des Schöpfers erhalten und eine tiefere Verantwortung des Menschen für das, was Gott damit will. Die bemannten Raumflüge sind phantastische Leistungen, aber bis jetzt haben sie nur ein kleines Fenster in den gewaltigen Weltraum geöffnet. Doch das, was wir durch dieses Fenster von den unendlichen Geheimnissen des Universums sehen können, bekräftigt die Gewißheit, daß es einen Schöpfer gibt. . . . Ich glaube auch an die Unsterblichkeit der Seele und an ein ewiges

⁵ J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München ⁵1973. Die folgenden Zitate: 171, 179, 211, 219 Die französische Originalausgabe erschien 1970.

Leben. Diese Auffassung läßt sich sogar wissenschaftlich begründen: Die Wissenschaft hat herausgefunden, daß nichts spurlos verschwinden kann. Die Natur kennt keine Vernichtung, nur Umwandlung. Wenn nun Gott dieses fundamentale Prinzip gebraucht, selbst wenn es um den kleinsten und unbedeutendsten Teil des Universums geht, ist es dann nicht ganz logisch, damit zu rechnen, daß er dieses Prinzip auch braucht, wenn es um das Meisterwerk seiner Schöpfungstätigkeit geht, nämlich um die Seele des Menschen? Das, glaube ich, tut er.“⁶

Hier führt ein vertiefter Einblick ins Universum zu einer deutlicheren Erkenntnis Gottes. Wo Monod bloß den Zufall wirken sieht, nimmt Wernher von Braun Gottes Wirken wahr: Gott hat den Menschen gewollt und darum ist der Mensch auf Gott hin geschaffen, bestimmt für ein „ewiges Leben“. Dieses ewige Leben, nämlich die nie mehr endende und beseligende Gemeinschaft mit Gott, wäre demnach das Ziel des Menschen – und damit der Sinn seines Lebens.

Da trauen wir nun unserer Brille nicht mehr, wenn wir das lesen. Zwei Naturwissenschaftler gelangen, ausgehend von den gleichen Gegebenheiten, nämlich vom Werdegang und der Struktur des Universums, zu zwei verschiedenen, völlig entgegengesetzten Ergebnissen. Was für den einen Notwendigkeit als Folge des Zufalls ist, ist für den anderen göttliche Planung und Fügung. Wer hat recht?

Wenn wir genau hinschauen, fällt uns auf: Beide beobachten objektive Tatsachen – die Entwicklung des Lebens, den Lauf der Welt – und *deuten* sie dann aufgrund ihrer subjektiven Weltanschauung. *Monod* (er war ein Freund von *Albert Camus*, dem Dichter des Absurden) ist Atheist – *also* ist für ihn alles Zufall; *Wernher von Braun* glaubt an einen Schöpfergott – *also* ist die vorgegebene Entwicklung letztlich sein Wille und sein Werk.

Diese Schlußfolgerungen beruhen daher nicht auf wissenschaftlichen Voraussetzungen, sondern sind das Resultat einer persönlichen Überzeugung. Aufschlußreich dafür ist die von Wernher von Braun verwendete Terminologie. Da ist die Rede von einem (bereits vorgegebenen) Glauben an Gott, der durch die Erforschung des Weltraums nicht nur nicht vermindert, sondern, darüber hinaus, geradezu gestärkt wird. Und während *Monod* schlicht vom „Universum“ spricht, verwendet *von Braun* den Begriff „Schöpfung“, was doch die Existenz eines Schöpfers bereits *voraussetzt*. – In beiden Fällen, bei *Monod* wie bei *von Braun*, handelt es sich nicht um wissenschaftliche Schlußfolgerungen, sondern um eine Interpretation wissenschaftlicher Daten im Licht der persönlichen Weltanschauung.

⁶ Zit. bei R. Sauer, *Die Herausforderung des Atheismus*, München 1970, 138 f.

Der Forschungsbereich der Naturwissenschaften hingegen beschränkt sich auf das Meß- und Wägbare; sie sagen uns, wie die Dinge sind, aber keinesfalls, wozu wir sie gebrauchen sollen. Anhand eines Beispiels verdeutlicht: Ein Mineraloge mag das Alter eines Steins bestimmen oder ihn auf seine Zusammensetzung hin untersuchen; aber wenn man wissen möchte, ob es nun besser sei, diesen Stein als Briefbeschwerer zu benutzen oder damit jemandem den Schädel einzuschlagen, so kann er sich darüber in seiner Eigenschaft als Wissenschaftler nicht verbindlich äußern. Aber nicht nur die Frage, *wie* wir die Dinge verwenden, sondern auch jene andere, *ob* wir sie überhaupt gebrauchen sollen, d. h. jene nach dem Sinn einzelner möglicher Handlungen und unseres ganzen Lebens, liegt offensichtlich außerhalb des naturwissenschaftlichen Forschungsbereichs. Hat die Welt als ganze und das Leben des einzelnen Menschen ein Ziel und einen Sinn? Aus unseren bisherigen Überlegungen dürfte hinreichend deutlich geworden sein, daß diese Frage von den Naturwissenschaften gar nicht beantwortet werden kann. Tun sie das dennoch, so verlassen sie ihren Kompetenzbereich. Unter der Hand wechseln sie – oft ohne sich darüber Rechenschaft zu geben – vom empirischen Feld hinüber in jenes der persönlichen Überzeugungen und Weltanschauungen.

Weltanschauliche Antworten

Die aber sind vielgestaltig. Da hört man die Behauptung, schon die Sinnfrage zu stellen, sei sinnlos. Das Leben lasse sich ohnehin nicht verstehen und es gelte lediglich, es einigermaßen aufrecht zu bestehen. Der Mensch lebt eben sein Leben aus, ohne müßiges Fragen nach dem Warum und Wozu, ähnlich wie eine Kerze niederbrennt bis zum Verglimmen des Dochts (falls kein Windstoß die Flamme vorzeitig ausbläst). Hält der Vergleich aber unserer Erfahrung stand? *Ernst Bloch* bemerkt dazu: „Das kann zwar der Fall sein, aber nicht deshalb, weil der Mensch einer Kerze ähnlich ist, zum Beispiel nicht kopflos, also wirkt der Vergleich auch nachher nicht zwingend.“⁷ Mit anderen Worten: man kann zwar behaupten, die Sinnfrage zu stellen sei sinnlos; aber man kann nicht verhindern, daß sie trotzdem immer wieder auftaucht. Gerade deshalb darf die Frage nach Sinn nicht zum vornherein als unsinnig abgetan werden; das wäre keine Antwort, sondern vielmehr deren glatte Verweigerung.

Andere verbieten zwar nicht das Fragen, sind aber mit der Antwort verdächtig schnell zur Hand: Das Leben ist sinnlos. *Samuel Beckett* formuliert das in seinem *Endspiel* ebenso kurz wie drastisch: „Lebenslänglich

⁷ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt 1973 (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Bd. 3), 1298.

dieselben Albernheiten.“ Und: „Das ganze Universum stinkt nach Kadaver.“⁸ Ohne Bild und weniger schockierend: Sein als Sein zum Tode. Existenz – wie schon bei *Brecht*, bei *Kafka*, bei *Monod* – als irreversibler biologischer Verfallsprozeß. Der Mensch – ein Muster ohne Wert, eine schnelllebige Episode, die mit seinem Tod ausgeträumt ist. Solcher Sinnlosigkeitsverdacht wird nicht selten erhärtet durch Erfahrungen von Unsinn und Widersinn – beispielsweise wenn eine Politik sich nicht am Menschen, sondern an der Macht orientiert. Oder, auf individueller Ebene, wenn man mit schmerzhaften Krankheiten, unheilbaren Leiden und verfrühtem Sterben konfrontiert wird. Da ist manch einer schnell geneigt, *Schopenhauer* gegen *Leibniz* recht zu geben: Unsere Welt ist nicht nur nicht die beste, sondern geradezu die schlimmste aller möglichen Welten – und wäre sie noch ein klein wenig schlechter, so könnte sie überhaupt nicht mehr bestehen.

Aber was auf den ersten Blick überzeugt, wirkt bei näherem Zusehen nicht unbedingt schlüssig. Woher will man denn so sicher wissen, daß kein Sinn gegeben ist? Behauptungen lassen sich doch nur über etwas aufstellen, das man wenigstens ansatzweise kennt. Nur wer weiß, was Licht ist, kann sagen: Ich bin im Dunkeln. Ähnlich gilt: Nur wer – wenn auch nur fragmentarisch – weiß, was Sinn ist, vermag sein Leben als Fehlschlag (eben: als sinnlos, unsinnig oder widersinnig) zu empfinden. Aber mit diesem Eingeständnis beweist er ja gerade, daß es anders sein könnte. Die erfahrungsbedingte Behauptung „Das Leben ist sinnlos“ besagt also im Grunde nichts weiter als daß man sein eigenes Leben, subjektiv, als unsinnig empfindet.

Vielen bleiben sinnwidrige Erfahrungen größeren Ausmaßes erspart. Sie wissen sich zu bescheiden, geben sich gedämpft optimistisch. Sie begnügen sich mit dem Lebenssinn in kleiner Münze. Das ist: ein schöner Abend unter Freunden; der Sonntagsausflug und der Jahresurlaub; ein unterhaltsamer Roman, Musik und eine Tasse Kaffee – kurz, es sind die kleinen Annehmlichkeiten, die das Leben lebenswert erscheinen lassen. Nun wird ja niemand behaupten wollen, daß diese kleinen Alltagsfreuden unwichtig oder gar sinnlos seien. Schließlich kann kein Mensch sich immerfort mit den großen Menschheitsfragen befassen, ohne sich einen Augenblick der Entspannung zu gönnen. Andererseits aber wird man behaupten dürfen, daß sich der Sinn des Lebens nicht in den kleinen Freuden und im kurzen Glück erschöpft. Das wäre doch reichlich kurzgegriffen. Denn da müßte man ja das Leben all jener als sinnleer und lebensunwert bezeichnen, die es nicht mehr richtig genießen mögen, sei es, weil sie krank oder schwermütig

⁸ S. Beckett, *Endspiel*, in: *Fünf Spiele*, Frankfurt 1970 (=Fischer Bücherei, Bd. 7001), 29.

oder altersschwach oder all das zusammen sind. Wenn wir wirklich vor wichtige Fragen gestellt sind, wie sie etwa der Tod eines uns nahestehenden Menschen mit sich bringt, dann hält Lebenssinn in kleiner Münze als Antwort nicht vor.

Andere sind weniger bescheiden; sie machen *Brechts* Proklamation zum Programm ihres Lebens: „Schlürft es in vollen Zügen! / Es wird euch nicht genügen, / Wenn ihr es lassen müßt.“ Erfolg, Karriere, Lustgewinn, Macht lauten jetzt die Stichworte für Sinn. Vor allem aber Besitz. Denn je mehr einer hat, um so mehr kann er sich leisten. Diese Antwort auf die Sinnfrage geht stillschweigend von der Voraussetzung aus, daß das Glück ausschließlich eine Folge von äußeren Umständen, somit machbar sei – etwa so, wie man ein Spielzeug oder einen Sportwagen produziert. Brauchen wir uns darüber lange aufzuhalten? Wir alle wissen: wenn das Konto stimmt, ist das zwar keine schlechte Sache, aber damit geht die Rechnung im Leben bei weitem nicht auf. Weil auch volle Kassen die Leere im Herzen eines Menschen nicht auszufüllen vermögen. Nur beiläufig sei hier auf einige Romane verwiesen, die das Gesagte illustrieren: *Bonjour tristesse* von *Françoise Sagan*, *La noia* von *Alberto Moravia* und, neuerdings, *Angst vorm Fliegen* von *Erica Jong*.

Im übrigen handelt es sich bei dieser Art von Sinngebung um eine Anwendung des Nützlichkeitsprinzips: sinnvoll ist, was dem einzelnen für seine Zwecke dient. Zwischen Nutzen und Sinn besteht tatsächlich oft nur ein kleiner Unterschied – doch der hat große Folgen. Am Beispiel veranschaulicht: Wenn Sinn nur darin besteht, möglichst viel Nutzen für sich selbst herauszuschlagen, dann ist wirklich nicht einzusehen, warum man sich eines anderen Menschen nicht rücksichtslos bedienen sollte, auch wenn er dabei zugrunde geht. Wir sehen immer deutlicher: Alle Antworten auf die Sinnfrage müssen stets auch von den darin implizierten möglichen Folgen her bedacht werden.

Lebenssinn – vom Tod in Frage gestellt

Das gilt gerade dann, wenn sich die Sinnfrage vom Tod her stellt. Denn in gleicher Weise macht der Tod das Leben des Menschen rückgängig. Und damit erscheint auch der Sinn des Lebens fraglich. Vielleicht deshalb neigen die meisten atheistischen Humanismen, voran der offizielle Marxismus, dazu, das Todesproblem aus ihren Überlegungen auszublenden. Offenbar weiß man, daß die „glückliche Menschheit“ von morgen und die anzustrebende „bessere Zukunft“ den Tod des einzelnen auch nicht in einem verklärten rosa Licht erscheinen lassen. Das 1970 in Ost-Berlin erschienene *Marxistisch-Leninistische Wörterbuch der Philosophie* beispielsweise ent-

hält zwar einen Beitrag über „Leben“, während die Begriffe „Sterben“ und „Tod“ nicht behandelt werden. Um so intensiver jedoch befassen sich gerade die Ketzer und Häretiker unter den Marxisten mit der Sinnfrage im Horizont des Todes.

So der polnische Denker *Adam Schaff*, der in seinen Überlegungen zur Sinnfrage von einer sehr konkreten Erfahrung ausgeht, nämlich von der möglichen Resignation des Menschen angesichts seines unvermeidlichen Todes. In seiner Schrift *Marxismus und menschliches Individuum* schreibt er: „Das Bibelwort ‚Vanitas vanitatum, omnia vanitas‘ (Wie ist alles so nichtig! Es ist alles umsonst!), in der einen oder anderen Form in allen Philosophien des Orients auftauchend, ist jedem Menschen nahe, der Betrachtungen über Leben und Tod anstellt. Man kann solche Erwägungen mit einem Lächeln des Mitleids als Unsinn, als unfruchtbare Grübeleien abtun. Und dennoch lassen sich diese Probleme nicht einfach verleugnen. Es bleibt das ‚Wozu?‘, das sich dem von Widerwärtigkeiten und Mißerfolgen des Lebens müden Menschen auf die Lippen zwingt. Es bleibt erst recht die Frage, die sich im Zusammenhang mit Reflexionen über den Tod erhebt: ‚Wozu alles, wenn man sowieso sterben muß?‘“⁹ Damit wird deutlich: der Tod des Individuums läßt dieses nach dem Sinn seines Lebens und Schaffens als ganzem forschen. Aber gerade diese Fragestellung stellt *Schaff* seinerseits in Frage: Hier werde der Tod von der *Person* und nicht von der *Natur* her betrachtet. Aus dieser letzteren Sicht allerdings löst sich das Problem gleichsam von selbst, denn Geborenwerden und Sterben gehört nun einmal zum Kreislauf der Natur, der auch der Mensch zuzurechnen ist. Doch *Schaff* ist sich der Komplexheit des Problems durchaus bewußt. Denn auch ihm scheint es unwahrscheinlich, „daß jemanden die Perspektive befriedigt, daß er, Würmer und Pflanzen nährend, zum Leben der Natur beiträgt“¹⁰.

Noch akzentuierter in dieser Hinsicht äußert sich der Franzose *Roger Garaudy* in seinem autobiographischen Bericht *Menschenwort*. Auch er gibt sich Rechenschaft über die Tatsache, daß jeder, wie *Rilke* sagt, „seinen eigenen Tod“ stirbt: „Der Tod ist der Tod des Individuums. Jeder Versuch, das Individuum dem Tod zu entreißen, ist nur eine illusorische Tröstung, die man sich verabreicht: sei es durch animistische Vorstellung vom Weiterleben eines ‚Doubles‘ oder die angebliche Unsterblichkeit der Seele Platons. Der Tod ist beängstigend nur für den, der sich auf das Individuum beschränkt, der sich an sein Haben klammert. Denn alles, was Individuum ist, wird mit dem Tod zerstört. Das biologische Individuum und die soziale

⁹ A. Schaff, *Marxismus und menschliches Individuum*, Wien o. J. (1965), 32.

¹⁰ Ebd. – Zur Problematik von Sinnfrage und Tod im Marxismus vgl. F. Reisinger, *Der Tod im marxistischen Denken heute* (Schaff, Kolakowski, Machovec, Prucha), Mainz 1977.

Persönlichkeit überleben den Schiffbruch nicht.“¹¹ Und weiter: „Der Tod – ich meine den natürlichen Tod nach einem langen Leben der Arbeit und der Liebe – ist keine Zäsur, ist keine Verneinung des Lebens. Er gibt vielmehr dem Leben seine höchste Bedeutung. Mein eigener Tod ist ein ständiger Hinweis dafür, daß mein Unterfangen kein individuelles Unterfangen ist. Ich bin Mensch nur, wenn ich an einem Projekt teilhabe, das über mich hinausgeht. Nur der Tod ermöglicht es mir, eine Wahl zu treffen, dieses oder jenes Unterfangen meinem Leben überzuordnen – eine Wahl zu treffen, die mein Leben transzendiert.“¹² Dabei handelt es sich allerdings, paradox ausgedrückt, um eine immanente Transzendenz, d. h. um eine Transzendenz in horizontaler Richtung. Mit dem Tod überschreitet der einzelne die Grenzen seines Individuums in ein „Projekt“ hinein: „Alles ereignet sich in dieser Geschichte und in diesem Leben. Wir sind hier bloß ein Mensch und der stirbt nicht mit uns. Die gesamte Natur ist mein Körper. Das ganze Projekt der Menschheit, ständig neu im Entstehen begriffen, niemals vollendet, weder in seiner Verwirklichung noch in seinem Konzept, bildet meinen Geist. Ich bin verflucht, wenn ich mich meiner Verantwortung dafür entziehen will, gerettet aber, wenn ich an seiner Gestaltung und Verwirklichung beitrage.“¹³ Daraus folgert *Garaudy*: „Mein Leben hat seine Dimension der Ewigkeit nicht nach diesem Leben oder jenseits dieses Lebens, sondern hier und jetzt, indem ich der verantwortlich Schaffende an einem Projekt bin, das über mich hinausgeht . . . Unter einer solchen Perspektive ist mein Tod in keiner Weise absurd, empörend oder verabscheuenswürdig“¹⁴.

Da ist nichts mehr von *Nietzsches* berühmten „Denn alle Lust will Ewigkeit“; vielmehr hat das individuelle Leben nur eine Bestimmung hinsichtlich der Geschichte als ganzer, insofern das Individuum sich einzusetzen hat für ein „Projekt“: eine gerechtere Gesellschaft, eine bessere Zukunft, eine glücklichere Menschheit. Wenn aber der Sinn des individuellen Lebens darin aufgeht, dann ist der einzelne nichts weiter als ein Baustein im Gebäude der Zukunft. Er ist – man muß das mit aller Deutlichkeit sagen – Mittel zum Zweck, und sonst nichts. Und das heißt doch: nicht mehr Subjekt, sondern Objekt der Geschichte, nicht mehr Person, sondern eine Sache – neben anderen.

Da nützt es denn nichts, die Sinnfrage auf individueller Ebene für unerlaubt zu erklären; sie stellt sich nur noch akuter, wenn man mit der Mög-

¹¹ R. Garaudy, *Menschenwort Ein autobiographischer Bericht*, Wien, München, Zürich, 1976, 40.

¹² Ebd., 39.

¹³ Ebd., 49.

¹⁴ Ebd., 48 f.

lichkeit rechnen muß, daß, wenn nach *Marx* im Tod auch die Gattung über das Individuum siegt, diese Gattung selbst einmal erlöschen könnte. Angesichts dieser realen Möglichkeit nützt es recht wenig, wenn man, wie *Ernst Bloch*, den einzelnen anherrscht, er habe sich gefälligst nicht so wichtig zu nehmen¹⁵. Denn der Einzelmensch befaßt sich eben nicht nur mit dem Leben und der Zukunft im allgemeinen; darin eingeschlossen ist ja immer auch *sein* Leben und *seine* Zukunft. Der Verdacht der Absurdität der endlichen, individuellen Existenz bleibt bestehen. Der Tscheche *Milan Machovec* hat das sehr deutlich erkannt, wenn er schreibt, daß „der Materialismus *notwendigerweise* bestimmte Tendenzen zur Resignation und Skepsis fördert, zumal es unter kosmischen Gesichtspunkten völlig gleichgültig erscheint, ob der Mensch nun moralisch oder unmoralisch, glücklich oder unglücklich ist“¹⁶. Selbst *Ernst Blochs* Zukunftsmusik tönt angesichts der Todesfrage nur noch gedämpft, etwa wenn er bekennt: „Nicht nur die Leiche ist bleich, auch unser Sterben sieht sich durch dieses Ende zu schlechter Letzt ausgeblutet und entwertet. Grab, Dunkel, Fäulnis und Würmer hatten und haben, wann immer sie nicht verdrängt werden, eine Art rückwirkend entwertender Kraft.“ Und: „Daß der Name des Märtyrers im Herzen der Arbeiterklasse eingeschreint ist, gibt diesem Namen keine Augen, kein leibhaftig anwesendes Dasein zurück, auch er liegt als Leiche weitab vom intendierten Ziel.“¹⁷ Hier fallen die Dissonanzen nicht einem Schnitt zum Opfer wie im offiziellen Marxismus; sie bleiben stehen. Dieser vermeidet es geflissentlich, die Frage nach dem Los des Individuums überhaupt aufkommen zu lassen und wird so zu einer Philosophie der nicht zu Ende gedachten Gedanken. *Bloch*, *Machovec*, *Schaff*, *Garaudy* (und es wären noch viele zu nennen) versuchen wenigstens, die Spannung auszuhalten. Der Sinn des Lebens ist ausschließlich im Diesseits zu suchen; Auferstehung bleibt „Wunschmythos“ und „Wunschmysterium“¹⁸. Und es wird nicht verschwiegen, daß die innerweltliche Zukunft, für die allein man lebt, unabgegoltene Opfer fordert.

Indessen aber fragt der einzelne bekanntlich nicht nur nach seiner Rolle auf dem Schachbrett der Welt (lieber König als Bauer!), sondern auch, wo zu denn letzten Endes dieses ganze Spiel gut sein soll. Andersherum ausgedrückt: Welchen Sinn hat die Geschichte? Dem Individuum gibt sie zwar einen Halt, ein Ziel, auch einen Sinn – aber sie selber erscheint haltlos, ziellos, sinnlos. Mit innerweltlichen Zukunftshoffnungen läßt sich die Sinnfrage nicht lösen; sie wird bloß verlagert.

¹⁵ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Reinbek 1970 (=rowohlts deutsche enzyklopädie, Bd. 347), 239.

¹⁶ M. Machovec, *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Freiburg 1971, 116; kursiv von mir.

¹⁷ Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 1299, 1300.

¹⁸ Bloch, *Atheismus im Christentum*, 244.

Außerdem bleibt kritisch zu überlegen: Könnten die kommenden Generationen eine glücklichere Zukunft so einfachhin akzeptieren, die auf dem unabgegoltenen Unglück ihrer Väter beruht? *Dostojewski* hat dieses Problem in seiner ganzen Schärfe und Tragweite erfaßt, wenn er in seinem Roman *Die Brüder Karamasow* schreibt: „Stell dir vor, du selbst errichtetest das Gebäude des Menschenschicksals mit dem Endziel, die Menschen zu beglücken, ihnen endlich Frieden und Ruhe zu geben, aber du müßtest dazu unbedingt und unvermeidlich ein einziges Geschöpf zu Tode quälen – wärest du unter dieser Bedingung bereit, der Architekt zu sein? . . . Und könntest du es für möglich halten, daß die Menschen, für die du baust, bereit wären, ihr Glück um den Preis des ungerechtfertigten Blutes eines zu Tode gequälten Kindes zu empfangen und danach für ewig glücklich zu bleiben?“¹⁹ Das zeigt uns: Wenn immer das Glück (und damit der Sinn) ausschließlich in ein zukünftiges Kollektiv oder in eine kollektive Zukunft hineinverlegt wird, dann ist dieser Sinn halbiert; er gilt einzig den Kommenden und den Durchgekommenen. Aber was sagen wir angesichts der Verfolgten und Verfemten, der Gejagten und Gefolterten, angesichts auch der rücksichtslos Liquidierten und kaltblütig Beseitigten, kurz, im Hinblick auf all jene, die zu den Verlierern der Geschichte gehören und deren Namen schon nach einer Generation getilgt ist aus dem Gedächtnis der Menschheit? Denn kein noch so gewaltiger Fortschritt tilgt auch nur eine der Ungerechtigkeiten, die den Toten widerfuhr. Und angesichts eines Glücks, das auf der Ausbeutung ihrer Vorfahren beruht, könnten die kommenden Generationen nur sagen: Das ist zu wahr, um schön zu sein.

In dieser Richtung äußert sich auch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem Beschluß *Unsere Hoffnung*: „Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber den Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechungen parat haben. . . . Es ist, als bestünde die Gefahr, daß den großen Worten, unter denen wir unsere eigene Geschichte betreiben – Freiheit, Emanzipation, Gerechtigkeit, Glück – am Ende nur noch ein ausgelaugter, ausgetrockneter Sinn entspricht.“²⁰ Das zeigt uns: wenn überzeugende Motivationen fehlen, werden unsere großen Werte zu bloßen Wörtern. Kurzfristig ist damit vielleicht Politik, auf lange Sicht aber sicher kein Staat zu machen. Es wäre zumindest überdenkenswert, ob der gewaltsame Protest der jüngeren Generation (und

¹⁹ F. M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, München 1958 (= Winkler Ausgabe) 331 f. Fast wörtlich greift Dostojewski diese Formulierung auf in seiner 1880 gehaltenen Puschkin-Rede; in: *Tagebuch eines Schriftstellers*, München 1963 (= Piper Ausgabe), 494 f.

²⁰ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit*, in: Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg Basel Wien 1976, 91 (Nr. I, 3).

Gewalt heißt lateinisch Terror) nicht *auch* darauf zurückzuführen ist, daß unsere Gesellschaft keinen Sinn mehr anzubieten hat, der den oben genannten Einwänden standhält und für den deshalb zu leben sich lohnt.

Gerechtigkeit, Freiheit, Glück – diese Ziele müssen besser motiviert werden, sonst werden sie zu Schlagwörtern – und die Enttäuschten (oder Getäuschten) schlagen zurück, weil sie nicht Versprechungen für die Zukunft wollen, sondern nach einem Lebenssinn für die Gegenwart verlangen.

Das fühlte auch *Max Horkheimer*, der gegen Ende seines Lebens angesichts eines aufs Innerweltliche beschränkten Sinnangebotes immer größere Skepsis anmeldete. Er sprach von einer „Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“, von einer Hoffnung auch, daß das Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, „nicht das letzte Wort sein möge“²¹. Weniger bildhaft ausgedrückt: Es stellt sich eben doch die Frage, ob Hoffnung über den Tod hinaus dem Menschen so ganz und gar unangemessen wäre, eine Hoffnung darauf, daß der einzelne nicht ins Nichts oder nur in die Geschichte hinein stirbt, und daß so auch den Opfern zuteil wird, wofür sie lebenslang vielleicht vergeblich gekämpft haben: Gerechtigkeit. Theologisch gesagt: Die Sinnfrage stellt sich als Gottesfrage. Wohlgemerkt: *als Frage!*

Sinnfrage und Gottesfrage

Damit erscheint unser Problem unversehens in eben der Perspektive, die das Christentum als die einzig richtige, weil dem Menschen und seinen Hoffnungserwartungen entsprechende erachtet.

Die bisherigen Lösungsversuche haben alle eines gemeinsam. Ihr Grundmuster läßt sich auf das der erwähnten Romane von *Kafka* zurückführen: Der Mensch – er, und nur er – sucht ein Absolutes, einen Wert, eine letzte Instanz, ein Ziel, für das zu leben sich lohnt. Und dieses Ziel (und damit der Sinn) kann, entsprechend der Endlichkeit des Menschen, immer nur endlich – eben: innerweltlich – sein. Sinn erscheint so als *Sinngebung* seitens des Menschen. Nicht so im Christentum. Sinn ist für das Christentum ganz wesentlich *Sinnfindung*, etwas also, das sich der Mensch nicht selber sagt und nicht selber gibt, sondern bereits vor-findet. Solange der Mensch selber sucht, dreht sich alles um ihn selbst: Ich befrage mich nach dem Sinn meines Lebens. Die Situation ändert sich schlagartig, wenn ein anderer nach mir fragt – und zwar nicht nach meinem Einfluß oder nach meiner gesellschaftlichen Position, sondern nach mir selbst. Wir reden dann von Liebe. Diese hat ihren Sinn in sich selbst. Sie bedarf keiner weiteren Rechtfertigung –

²¹ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, 61 f.

außer natürlich angesichts der Endlichkeit und Vergänglichkeit des Menschen.

Dieses Modell vermag zu verdeutlichen, was Sinn christlich gesehen bedeutet: nicht etwas, das der Mensch selber schafft, sondern eine ganz persönliche Beziehung, in der zwei Freiheiten aufeinandertreffen, die göttliche und die menschliche. Und diese Beziehung weist ihrerseits einen Bezug auf zu allem Akzidentellen, Zufälligen und nicht Nowendigen, das mit der Endlichkeit des Menschen gegeben ist und das so seinerseits als sinnvoll erfahren werden kann.

Allerdings ist sogleich anzumerken, daß damit der absolute, allem Endlichen sinngebende Sinn etwas zu unvermittelt mit Gott gleichgesetzt wird. Denn Gott erscheint hier so irgendwie als letztes Glied einer langen Kette von Sinnangeboten, er wird zu etwas Gegenständlichem, sozusagen Handgreiflichem, dessen sich die menschliche Vernunft bemächtigen kann. Denn sinnvoll ist für uns ja nur das, was wir begreifen und verstehen können. Das entspricht voll jenem neuzeitlichen Erkenntnisideal, nach welchem (so *Karl Rahner*) „Erkenntnis erst dann zu ihrem Wesen und Ziel kommt, wenn sie durchschaut und so das Erkannte beherrscht“²². Indessen aber ist Gott, soll er Gott bleiben und nicht zu einem Gegenstand neben anderen werden, der absolut Jenseitige, der Unbegreifliche und Undurchschaubare, das Geheimnis schlechthin.

Damit erhebt sich die Frage, wie denn derjenige, dessen sich die Vernunft nie bemächtigen kann, vom vernünftig Denkenden als umfassender, weil alle partiellen Sinnerfahrungen umgreifender Sinn anerkannt werden kann. Das Problem läßt sich nur lösen, wenn wir über die Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis reflektieren. Erkenntnis, wie wir sie gemeinhin verstehen, kommt zu ihrem Ziel, wenn sie ihr Objekt umkreisen und orten, es de-finieren kann. Das geschieht aber immer nur in einem Bezugsrahmen, der auch seinerseits wiederum zum Objekt menschlicher Erkenntnis werden kann – aber nur unter der Bedingung, daß man auch ihn in neue Bezüge hineinhebt. Das führt zu der Feststellung: „Die schlichte Tatsache, die in jeder Erkenntnis unweigerlich neu bejaht wird, daß nämlich jede Einzelerkenntnis nur innerhalb eines unendlichen Prozesses möglich ist, der von uns aus nie beendet wird, . . . sagt immer aufs neue, daß das Begriffene vom Unbegreiflichen und das Begreifen vom Walten der Unbegreiflichkeit lebt.“²³ Dieses unbegreifliche Geheimnis, das Erkenntnis erst ermöglicht, nennt der Gläubige Gott.

²² K. Rahner, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*; in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Zürich, Einsiedeln, Köln 1978, 118. Dieser Arbeit ist auch der folgende Gedankengang verpflichtet.

²³ Ebd., 121 f.

Wenn also von Gott als einem letzten Sinn und Ziel die Rede ist, dann darf das nie so verstanden werden, als sei dieser Gott das letzte Glied einer Kette von partikulären Sinnerfahrungen. Er ist vielmehr der Ermöglichungsgrund von Sinnerfahrung überhaupt und als solcher der „absolute Sinn“ oder, um im Bild zu bleiben, der Nagel, an dem die *ganze* Kette hängt.

Zum gleichen Ergebnis kommen wir, wenn wir die Frage nicht auf der abstrakten Ebene des Denkens, sondern auf jene der menschlichen Existenz Erfahrung angehen. Denn auch da gibt es Vollzüge, die als sinnvoll erfahren werden, weil sie einfach sinnvoll *sind* – wobei solche Sinnerfahrungen, *weil* letztlich unbegreiflich, nicht noch einmal auf den Begriff gebracht werden können. Solches ereignet sich (wie wir schon sagten) da, wo zwei Menschen einander lieben. Diese Liebe wird von ihnen als sinnvoll empfunden, obwohl sie letztlich unbegreiflich und unerklärlich ist. Natürlich „kennt“ man den Partner, aber wo er nicht um seiner Stellung, seines Ansehens usw., sondern um seiner selbst willen angenommen wird, geschieht eine Bejahung, die ihrerseits nicht mehr analysierbar ist, weil sie in jene Tiefen reicht, die rein verstandesmäßig nicht mehr auslotbar sind. Wer das dennoch versucht, dem verschlägt es buchstäblich die Sprache. Denn das Sinnvolle dieses Vollzugs kann „nur“ erfahren werden, in selbstloser und freier und *so* beseligender Überantwortung. Damit haben wir in Form eines Vergleichs in etwa auszudrücken versucht, was der Gläubige meint, wenn er Gott als letztes Ziel und Sinn seines Lebens bezeichnet, nämlich nicht daß er Gott verstünde, sondern daß er sich von Gott verstanden weiß; nicht daß er Gott in sich aufnähme, sondern daß er von Gott aufgenommen wird.

Das Bewußtsein der endlichen Reichweite menschlicher Erkenntnis schließt also nicht aus, sondern ein, daß Gott als der Sinn schlechthin erfahren werden kann. Ebenso wenig stellt die Erkenntnis der Endlichkeit menschlichen Lebens für den Gläubigen dieses Leben als ganzes in Frage, weil er sich in seiner Endlichkeit angenommen weiß vom unendlichen Gott. Was *Horkheimer* lediglich als „Sehnsucht“ bezeichnet, stellt so für den Gläubigen eine reale Verheißung dar seitens dessen, der nicht ein Gott der Toten ist, sondern der Lebenden (Mk 12, 27). Anders gesagt: auf das Grundmißtrauen gegenüber dem Leben und dem dadurch bedingten Sinnlosigkeitsverdacht antwortet der christliche Glaube mit seinem Bekenntnis zum lebenspendenden und totenerweckenden Gott, der den Menschen zur beseligenden Gemeinschaft mit sich beruft. Statt einer Begründung solchen Auferstehungsglaubens (die den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde)²⁴

²⁴ Dazu ausführlich: J. Imbach, *In Angst leben? (Theologische Meditationen, Bd. 45)* Zürich Einsiedeln Köln 1977, 60–65.

zu geben, begnügen wir uns hier mit dem Hinweis auf seine Bedeutung. Auferstehungsglaube besagt: nicht bloß mein Name, meine Werke, oder mein Beitrag für die zukünftige Welt und Menschheit werden überdauern, sondern ich selbst, mit meiner ganz persönlichen Geschichte, werde von Gott zu neuem Leben erweckt.

Nicht religiöse Rechthaberei, sondern einzig und allein die Sorge um den Menschen und sein Heil drängt den Christen, diesen Glauben zu verkünden. Und eben diese Sorge ist es, die ihn veranlaßt, angesichts der zahlreichen sinnarmen oder sinnwidrigen Sinnangebote unserer Zeit mit *Brecht*, aber gegen ihn zu sagen: „Laßt euch nicht verführen!“

Hoffnung auf ewiges Leben

Johanneische Fragmente

Ewald Zacher, Mainz

Aphorismen kann man nicht wie einen Roman lesen. Sie blitzen auf, geben hier und dort einen Schein, und langsam erlebt man den großen Lichtbogen, der alles umspannt.

So sollte man die folgenden dreißig Absätze lesen: mal diesen, mal jenen, mal im Zusammenhang, mal einzeln. Sehr bald wird man die Einheit des Ganzen und zugleich die Eigenart der einzelnen Teile erspüren. So wie es Urs von Balthasar schrieb: Das Ganze im Fragment – Das Fragment als Spiegel des Ganzen.
(Die Schriftleitung)

I Die Alternative des Lebens

1

Wenn es hoch kommt, einige Jahre der Freude und des Glücks, nicht randvoll, aber doch voller Liebe, und dann endlich nichts, nichts mehr. Es hat ein Ende.

Hat es ein Ende, muß es ein Ende haben, das Leben?

Da bäumt sich die Hoffnung auf und will ewiges Leben.