

Zum Sinn der Sinnfrage

1. Die gegenwärtige Einschätzung der Sinnfrage¹

„Von allen traditionellen Themen der Philosophie ist dieses Thema am traditionellsten: die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens‘.“ So beginnt Leszek Kolakowski seinen Aufsatz „Weltanschauung und alltägliches Leben“; er erläutert diesen Satz mit der Aussage, daß diese Frage „die Kernfrage philosophischen Denkens“ ist, die „immer von neuem, in jedem geschichtlichen Augenblick und in jeder Epoche von neuem, ihr eindringliches Fragezeichen“ setzt².

Diese pointierten Aussagen zur Frage nach dem Sinn des Lebens dürften charakteristisch sein für die gegenwärtige Situation: Die Sinnfrage gilt als eine der Philosophie wesentliche und immer eigene Frage; sie wird für jede Zeit neu gestellt. Die Sinnfrage ist also zugleich traditionell, eine Frage von alters her, und aktuell, eine jeden Menschen und seine Generation betreffende Frage. Sie ist somit eine mit der Existenz des Menschen gegebene Frage, da der Mensch gar nicht darauf verzichten kann, sie zu stellen, und ist erst sekundär eine geschichtliche Frage, da der Mensch in der Geschichte lebt und sich in ihr über sein Leben Rechenschaft geben muß.

Diese generelle Aussage wird gegenwärtig dadurch pointiert, daß der Frage nach dem Sinn des Lebens heute eine besondere Aktualität und Dringlichkeit zugeschrieben wird. Helmut Gollwitzer beginnt seine Überlegungen zur Sinnthematik mit dem Satz: „*Nach dem Sinn des Lebens wird heute bewußter und bedrängter gefragt denn je zuvor.*“ Die Sinnfrage, auch für Gollwitzer „allgegenwärtig“, „immer zentral“, „unausweichlich“³, ist demnach in unserer Zeit mehr als je in das Bewußtsein der Menschen gedrungen, sie erfährt als Kernfrage des Menschen heute zugleich die bisherige Kulmination ihrer Aktualität.

Nächstliegender Grund für die Aktualität der Sinnfrage ist für die genannten Autoren die Erfahrung einer Krise. Die Aktualität der Sinnfrage hängt also mit der Aktualität der Krisenerfahrung zusammen, die seit einigen Jahren so vielfach angesagt wurde. Wenn bisherige Lebenskonzepte nicht mehr als ausreichend empfunden oder durch gravierende Erfahrungen erschüttert werden, ergibt sich die Notwendigkeit, nach neuen Lebenskonzepten zu suchen.

Hier stellen sich erste Fragen: Sicher hat es Fragen des Menschen nach seiner Welt und nach sich selbst schon früher gegeben. Sicher ist auch die Frage nach dem Ziel oder Zweck des Lebens wie der Welt überhaupt nicht neu. Aber sind diese Fragen schon identisch mit der Sinnfrage? Hat es demnach die Frage nach dem Sinn des Lebens schon

immer gegeben? Hinzu kommt die nur schwer zu beantwortende Frage: Sind in unserer gegenwärtigen Situation tatsächlich diese Erfahrung der Krise und die Sinnfrage bedrängender als je?

Soweit wir bisher Aussagen über die Sinnfrage berücksichtigten, stimmten sie grundsätzlich überein. Doch wenn es darum geht, die Sinnfrage inhaltlich weiter zu verfolgen, stellen sich schwerwiegende Unterschiede ein, die in den unterschiedlichen Positionen der Fragenden bzw. Antwortenden begründet sind. Wenn immer christliche Theologen sich mit der Sinnfrage befassen, beziehen sie die Dimension der Transzendenz mit ein. Daraus resultiert für sie eine besondere Affinität oder gar Identität von Religion und Sinn. Die Religion in ihrem wahren Wesen „ist das Sein des Menschen, sofern es ihm um den Sinn seines Lebens und Daseins überhaupt geht“, heißt es bei Paul Tillich. In der Religion liegt der verborgene, ewige Sinn, „der jeden Augenblick sinnvollen Lebens trägt“⁴, auch wenn im alltäglichen Leben die Sinnlosigkeit erfahren wird. Die Sinnfrage findet somit ihre Antwort in Gott; wenn immer mit Paul Tillich das Religiöse umschrieben wird durch das, „was uns unbedingt angeht“, ist der Mensch mit Gott und damit mit dem letzten Sinn verbunden.

An dieser Stelle dürfte die theologische Problematik der Sinnfrage deutlich werden: Ist tatsächlich, wenn immer ein Mensch nach dem letzten Sinn fragt, die religiöse Dimension und damit Gott erreicht? Die Religion und letztlich Gott wird damit als Antwort auf die Sinnfrage angesehen. Was aber liegt vor, wenn diese Antwort entweder nicht erfahrbare ist oder gar ausdrücklich abgelehnt wird? Kann man überhaupt „nicht-religiös“ sein in dem doppelten Sinn des Atheismus und des Antitheismus?

Problematisch ist ferner, daß in einer bestimmten theologischen Tradition der Neuzeit hinter der Sinnfrage die Gottesfrage versteckt sein dürfte. Verschleiert von Sinn zu sprechen und Gott zu meinen, dürfte aber wenig überzeugend sein.

Zudem: Ist die Sinnfrage denn wenigstens für den Christen mit Gott zu beantworten? Wird das Leben tatsächlich durch die Annahme, daß es Gott gibt, für jeden Christen als sinnvoll erfahrbare? Das Theodizee-Problem, nämlich die Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels und des Bösen in der Welt, ist ja nicht nur für das säkulare Bewußtsein nicht zufriedenstellend zu lösen, wie es die neuzeitliche Philosophie von der Theologie so nachhaltig verlangt hat.

Schließlich soll noch auf ein Problem aufmerksam gemacht werden, daß nämlich die Sinnfrage leicht zu apologetischer Selbstbestätigung des Glaubens und zu Pressionsversuchen gegenüber dem verwandt wird, der sich diesem Glauben entziehen will; zu Recht findet sich bei Dietrich Bonhoeffer die Warnung: „Man versucht der mündig gewordenen Welt zu beweisen, daß sie ohne den Vormund ‚Gott‘ nicht leben könne. Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sog. ‚letzten Fragen‘ – Tod, Schuld –, auf die nur ‚Gott‘ eine Antwort geben kann, und um derentwillen man Gott und die Kirche und den Pfarrer braucht. Wir leben also gewissermaßen von diesen sog. letzten Fragen der Menschen.“⁵

Überblicken wir diese Vorbemerkungen, so erscheint die Rede von der Sinnfrage ein-

mal fragwürdig, insofern sie die Frage für aktuell und traditionell zugleich hält; sie erscheint aber darüber hinaus als fragwürdig, insofern sie durchaus problematisch sein kann, und zwar sowohl außerhalb wie innerhalb des Bereichs christlichen Glaubens und der Theologie.

Diesen Fragen soll im folgenden wenigstens ein Stück weit nachgegangen werden. Hinweise auf die Geschichte und den Charakter der Sinnfrage sollen den Sinn der Sinnfrage verdeutlichen. Anschließend sollen einige Positionen zur Sinnfrage vorgestellt werden, die für die Formulierung und die Beantwortung dieser Frage von zentraler Bedeutung sind. Abschließend soll die Sinnfrage als heute theologisch offene Frage aufgewiesen werden, die nur in ihrer originären theologischen Gestalt zu beantworten ist.

2. Zum Sinn der Sinnfrage⁶

2.1 Zur Herkunft der Sinnfrage

Die erste Frage zum Sinn der Sinnfrage lautet: Woher kommt die Sinnfrage? Stellen eigentlich alle Menschen diese Frage nach dem Sinn des Lebens und der Welt? Haben die Menschen in ihrer Geschichte immer diese Frage gestellt?

Im Gegensatz zu geläufigen Aussagen wird man bezweifeln dürfen, ob die Sinnfrage eine derart allgemeinmenschliche Frage ist. Zunächst ist die Frage, ob Menschen der von uns sogenannten „primitiven“ Kulturen die Sinnfrage stellen. Ebenso wird man fragen können, ob die Menschen der alten fernöstlichen Kulturen eine Sinnfrage in unserer heutigen Bedeutung stellen. Auch darf man bezweifeln, daß in der an das Schicksal glaubenden und daher letztlich fatalistischen Lebenseinstellung des Islam die Sinnfrage als Frage tatsächlich gestellt wird; alle, die an ein Schicksal glauben, das über ihnen waltet, dürften wohl kaum eine solche Frage stellen, ist sie doch durch die Überzeugung eines waltenden Schicksals als ernsthafte Frage gar nicht möglich. Auch mit dem Glauben an Jahwe kann sehr wohl die Frage nach dem Sinn unterbleiben, wie etwa an Hiob zu sehen ist: „Nackt bin ich aus meiner Mutter Schoß gekommen, und nackt werde ich wieder dahin gehen. Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt“ (1, 21).

Nachträglich kann man sagen, daß hiermit die Sinnfrage ja beantwortet ist und also auch eine Sinnfrage vorgelegen habe, die in dieser Antwort enthalten ist. Doch ist es eine Interpretation, diese Aussage als Antwort aufzufassen und daher auf eine mindestens implizite Frage zu schließen. Denn man darf sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Sinnfrage allem Anschein nach keineswegs überall und als bewußte Frage gestellt worden ist, so wenig ausdrücklich eine Antwort auf diese Frage gegeben worden ist.

Bestätigt wird diese Annahme, es gebe keine alte Frage nach dem Sinn des Lebens und entsprechend keine alte Antwort auf diese Frage, durch die Feststellung, daß im Griechischen und Lateinischen kein Ausdruck für unsere Formel „Sinn des Lebens“ vorhanden ist. Unser Wort „Sinn“ bedeutet hier „Sinneswahrnehmung“ (aisthesis, sensus),

nämlich das Vermögen, etwas zu empfinden und wahrzunehmen. Es kann aber auch „etwas im Sinn haben“ bedeuten und schließlich „Gesinnung“ und „Meinung“. Bei allem handelt es sich hier um Vollzüge des Menschen. Wird das Wort Sinn nicht von einer unmittelbaren Aktivität des Menschen selbst gebraucht, so kann es allenfalls übertragen verwandt werden als Sinn von Worten und Sätzen; diese können Sinn haben oder nicht. Aber die Formel „Sinn des Lebens“ ist in diesen Sprachen nicht möglich.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens und eine Antwort auf sie suchen wir also hier vergebens. Statt dessen wird sowohl im Griechischen wie auch im Lateinischen vom „Ziel“ (telos, finis) gesprochen, theologisch vor allem vom „Ziel der Welt“ (was wir zu Unrecht vielfach einfach mit „Ende der Welt“ übersetzen). In der mittelalterlichen Theologie spielt dann der Finis ultimus, das letzte Ziel, eine wesentliche Rolle, das durch Gottes machtvolleres Eingreifen erreicht werden wird. Aber es ist nicht legitim, dieses „Ziel der Welt“ sofort zu identifizieren mit dem „Sinn der Welt“.

Betrachten wir den deutschen Sprachraum, so scheint die Formulierung vom „Sinn des Lebens“ nicht eben alt zu sein; ältere Lexika der deutschen Sprache, z. B. Grimms Deutsches Wörterbuch, verzeichnen diesen Ausdruck nicht. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein findet sich in wichtigen Lexika kein Stichwort „Sinn des Lebens“; und wenn in ihnen unter dem Stichwort „Sinn“ vom „Sinn des Lebens“ die Rede ist, dann vor allem im Zusammenhang mit Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein⁷. Die Frage nach der Herkunft dieser Frage findet dabei keine gebührende Berücksichtigung. So selbstverständlich also, wie die weitverbreitete Verwendung heute schließen lassen könnte, ist die Frage nach dem Sinn des Lebens keineswegs.

Der Versuch, die Herkunft der Sinnfrage zu klären, ist angesichts dieses Befunds schwieriger, als im Hinblick auf den gegenwärtigen Sprachgebrauch anzunehmen war; die Sinnfrage läßt sich nämlich nicht einfach als Menschheitsfrage von alters her erweisen. Dabei hätte die Klärung dieser Herkunft von alters her uns eine erste wichtige Auskunft über den Sinn der Sinnfrage gegeben: Sie wäre nur als Frage von alters her eine dem Menschen wesentliche, wesenseigene Frage gewesen. Nun erweist sie sich als eine geschichtlich entstandene Frage. Es wäre daher zu klären, wer oder welche Zeit diese Frage zuerst gestellt hat. Ist diese Sinnfrage eine geschichtliche Frage, dann ist es nämlich unerlässlich, die Menschen, die sie zuerst formulierten, ihre Lebensanschauungen und ihre Lebensbedingungen zu kennen, um zu erkennen, was sie unter dieser Frage genauerhin gemeint haben.

Die Sinnfrage als letzte Frage, als Frage nach dem Sinn der Welt, der Geschichte und des Menschen, scheint eine Frage zu sein, die noch nicht eben lange in der Geschichte der Menschheit gestellt wird. Es bedürfte genauerer, hier nicht zu leistender Studien, ihren Ursprung und ihre Geschichte zu verfolgen. Sie müßten klären, ob sich nicht erst bei Friedrich Nietzsche die Frage nach dem „Sinn des Daseins“ und bei Franz Overbeck die Aussage vom „Sinn des Lebens“ findet. Bei Nietzsche würde sie dann im Zusammenhang mit der Erfahrung und der Behauptung der Sinnlosigkeit stehen. Jedenfalls wird sie erst seither eine bedrängende Frage.

Aus diesen Überlegungen darf in aller Vorsicht und vorläufig die Annahme formuliert werden, daß die Sinnfrage sich erst stellt, nachdem der Sinn der Welt, der Geschichte und des Menschen radikal fraglich geworden ist. Erst wenn der Glaube des Menschen an etwas, das über ihn und seine Welt hinausgeht, problematisch geworden oder im Schwinden begriffen ist, scheint den Menschen das Gefühl völliger Sinnlosigkeit und damit die Sinnfrage zu überkommen.

2.2 Die Sinnfrage – eine sinnvolle oder sinnlose Frage?

Es kann nicht verwundern, daß angesichts der Entstehung der Sinnfrage die Frage gestellt wird: „Ist die Sinnfrage sinnvoll?“ Wenn man einer These Ludwig Wittgensteins aus seiner frühen Zeit folgen will, muß man das verneinen, es sei denn, man nimmt an, die Sinnfrage sei zureichend zu beantworten. Bei Wittgenstein heißt es: „Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so *kann* sie auch beantwortet werden“; Wittgenstein selbst scheint bei dieser Aussage zu zögern, wenn er kurz darauf sagt: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“⁸ Diese Auskunft ist freilich unbefriedigend, denn eben diese Fragen nach zentralen Lebensproblemen sind es ja, die so belasten und vielfach nicht zu bewältigen sind.

Damit taucht die Frage nach dem Charakter der Sinnfrage auf, ob sie eine Frage ist, die im Rahmen unseres alltäglichen Verständnisses von Rationalität und Wissenschaft überhaupt beantwortet werden kann.

Man kann lange versuchen, dieser Frage auszuweichen, indem man die Sinnfrage in Frage stellt. Sehr bezeichnend ist die Aussage eines marxistischen Philosophen, der als Antwort auf die Sinnfrage die Gegenfrage gestellt hat: „Hat die Sinnfrage überhaupt einen Sinn?“⁹ Tatsächlich spielte die Sinnfrage im Marxismus lange keine Rolle. Ihr Aufbrechen läßt sich besonders deutlich feststellen bei *Adam Schaff*:

„Nach der Vorlesung über weltanschauliche Themen wurden Fragen über Ethik gestellt, darunter an der ersten Stelle Fragen nach dem Sinn des Lebens. Als einer plötzlich fragte: ‚Verzeihen Sie, aber vielleicht können Sie uns am eigenen Beispiel erklären, welchen Sinn das Leben hat?‘ – war meine erste Reaktion: welch geschmackloser Sarkasmus gegenüber dem Vortragenden! Als ich jedoch auf den Fragenden und Hunderte auf mich gerichtete Augenpaare sah, verstand ich plötzlich: die Sache ist *wichtig*! Das bestätigte die Stille, in der sie meine Antwort anhörten. Ich muß zugeben, ich dachte damals laut und sehr fieberhaft. Bislang hatte ich diese Art von Problemen a limine als Unsinn verworfen. Es war wohl jener Abend, der mich vom Gegenteil überzeugt hat, jedenfalls von der Notwendigkeit, solche Probleme zu erwägen und eine Antwort darauf zu erteilen“ (Steiner, 34).

Weithin dürfte es noch vor wenigen Jahrzehnten oder Jahren ähnlich gewesen sein, wenn von der nachfolgenden Generation der vorausgegangenen die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt wurde. Noch einmal auf Schaff zurückkommend, darf man

wohl folgern: Auch die erste Generation der Revolutionäre war von solcher Gewißheit, solcher Überzeugung, solchem Glauben beseelt, daß sich ihr die Sinnfrage gar nicht erst stellte; als sich dann die Realisierbarkeit ihres Glaubens nicht, wie geglaubt, einstellte, begann die nächste Generation zu fragen, was der Sinn von allem, besonders, was der Sinn des eigenen Lebens eigentlich ist. Unabweisbar entstand nun die Notwendigkeit, diese Frage nicht zuletzt im Hinblick auf Glück und Sinnerfüllung des individuellen Lebens zu beantworten. Schließlich war die Frage nach Leid und Tod für den einzelnen und die Erfahrung seiner Erwartungen und Hoffnungen nicht mehr zu unterdrücken. Darin ist zweifellos eine gravierende Umorientierung marxistischen Denkens zu sehen¹⁰.

Ist die Sinnfrage nun eine sinnvolle oder sinnlose Frage? Diese Alternative wird dem Problem nicht eigentlich gerecht. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird gestellt und kann nicht dadurch beantwortet werden, daß man sie selbst als sinnlos erklärt. Sie kann aber auch nicht einfach deshalb als sinnvoll angesehen werden, weil man meint, sie durch die Annahme eines Lebenssinns positiv beantworten zu können. Zu oft ist eben dieser Sinn des Lebens selbst in Frage gestellt. Welchen Charakter hat die Sinnfrage, wenn sie so über die Alternative von sinnvoll und sinnlos hinausgeht?

2.3 Zum Charakter der Sinnfrage

Schon verschiedentlich zeigte sich im Vorhergehenden, daß die Sinnfrage den rein rationalen Bereich überschreitet^{10a}. Die Sinnfrage kann nicht so gestellt werden, wie nach einzelnen Dingen oder Fakten gefragt wird. Sie kann auch nicht so gestellt werden, wie es dem heute weit verbreiteten Verständnis einer streng wissenschaftlichen Frage entspricht. Die Frage nach dem Sinn des Lebens geht einen Schritt weiter, indem sie nach einer Grunderfahrung fragt, von der her und um derentwillen das Leben gelebt werden kann. Eben darum bleiben verbale Antworten auf die Sinnfrage entscheidend hinter der geforderten Antwort zurück.

Man kann dem Fragenden, der damit eine eigene, meist problematische Erfahrung ausdrückt, nicht einfach zur Antwort geben, daß das Leben einen Sinn hat. Vielmehr muß man auf die Frage nach dem Sinn des Lebens die Erfahrung vermitteln können, daß trotz und in aller Fraglichkeit des Lebens ein Sinn als Realität erfahren wird, aus dem heraus man existieren kann. Dabei ist immer die Gefahr gegeben, daß der nach dem Sinn des Lebens Fragende die Antwort, die aus einer tatsächlichen Erfahrung stammt, nicht mehr rezipieren kann. Wer völlig verzweifelt ist, kann die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht positiv beantworten. Mit dieser Frage wie mit dem Versuch einer Antwort gerät man an eine Grenze. Wird diese Frage im Kontext von Gottverlassenheit oder Glaubensbedrohtheit gestellt, wie sie in den letzten zwei Jahrhunderten immer schärfer erfahren werden, erscheint der Versuch, sie mit „Gott“ zu beantworten, besonders problematisch, zumal es eine vom Menschen her zu gebende Antwort nicht mehr gibt.

Die Sinnfrage in dieser Zuspitzung stellt sich erst in einer Welt, in der die Erfahrung des „Todes Gottes“ weit um sich gegriffen hat. Hier ist nicht mehr jene Zuversicht der ersten Generationen, die den „Tod Gottes“ verkündet haben, sei es die Zuversicht Feuerbachs, statt der Verschwendung der Schätze unserer Hoffnung an ein Jenseits sich dem Diesseits zuzuwenden, sei es die Zuversicht Nietzsches, der eine neue Morgenröte heraufkommen sah, wenn wir nur erst die vorübergehende Sonnenfinsternis des Todes Gottes überstanden hätten. Die Frage ist, ob hier ein neuer Sinn sich hat finden lassen.

3. Die Sinnfrage im Rahmen nicht- bzw. nachchristlicher Anfragen und Antworten

Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß es eine Sinnfrage in unserem bedrängenden Sinn so lange nicht gegeben hat, als die Grundstimmung der Welt und dem Leben gegenüber bestimmt war vom Bewußtsein, von Göttern, Gott oder dem Göttlichen getragen zu sein. Alle jene, die die Abschaffung Gottes, die Ablehnung eines Jenseits, einer Transzendenz für notwendig hielten, um so erst das Diesseits in seinen rechten Rang einzusetzen, sahen in der Sinnfrage kein gravierendes Problem. Sie war damit beantwortet, daß nun die wahre Religiosität des Diesseits begründet wurde, statt unsere Hoffnungen an ein Jenseits zu verschleudern. Ahnherr dieser Überzeugung ist *Ludwig Feuerbach*, der sich dann auch entschieden gegen den Vorwurf zur Wehr gesetzt hat, er sei ein Atheist. Denn nicht die Auflösung der Theologie, sondern die Umsetzung der Theologie in Anthropologie war sein Ziel, wobei diese Anthropologie die wahre Theologie sein sollte. Auch bei *Karl Marx* stellt sich die Sinnfrage als gravierendes Problem nicht; als Grund dafür darf die Zuversicht angenommen werden, eine bessere Welt heraufzuführen zu können, wenn erst die Entfremdung des Menschen in der klassenlosen Gesellschaft aufgehoben ist, auch wenn dies nur um den Preis hoher Opfer möglich ist.

Schwieriger ist schon zu unterscheiden, ob wir bei *Nietzsche* noch von einem Optimismus oder bereits einem Pessimismus sprechen sollen, scheint doch bei ihm zum ersten Mal ein Nihilismus in voller Schärfe zum Ausdruck zu kommen. Das Ereignis des „Todes Gottes“ spielt hier eine ausschlaggebende Rolle; der Tod Gottes, an dem alle beteiligt sind, wie Nietzsche sagt, bedeutet eine nachhaltige Erschütterung von Welt und Werten¹¹. Gegenüber der Erfahrung des unendlichen Nichts, durch das wir irren, wirkt die Hoffnung auf den Übermenschen, auf den neuen Mittag, d. h. auf die neue helle Sonne im Zenit doch sehr als schiere Hoffnung, die kaum mehr realistisch und realisierbar zu sein scheint.

Fraglich ist schließlich, ob man bei *Sigmund Freud*, dem letzten der Großen im Kampf gegen Transzendenz, von Hoffnung oder Verzweiflung sprechen soll. Die Frage nach dem „Sinn des Lebens“ stellt sich ihm im Grund nicht; lediglich die Bemerkung, nach dem Sinn und Wert des Lebens zu fragen, sei krank, zeigt, daß ihm die Sinnfrage nicht unbekannt war¹²; sie zeigt aber zugleich, in welcher Richtung er sie beantwortete. Mit aller Vorsicht kann man sagen, daß bei Freud die Hoffnung, den Menschen durch

die Analyse helfen zu können, mit einem tiefen Pessimismus über den Menschen verbunden ist. Man darf auch nicht übersehen, daß er sich durch sein ganzes Leben hindurch mit der Frage nach der Transzendenz auseinanderzusetzen und sich von ihr zu lösen versuchte, ohne daß man sagen könnte, er hätte nun die Lösung endgültig vollziehen und damit die Religion tatsächlich als Illusion erweisen und so überwinden können.

Auf dem Hintergrund dieser Positionen sind nun jene Aussagen des 20. Jahrhunderts zu sehen, in denen optimistische Züge vollends verschwunden scheinen. Es mag dahingestellt bleiben, welche Erfahrungen zu dieser Wendung geführt haben.

Die negative Wendung der Sinnfrage soll an zwei Autoren verdeutlicht werden, die als ihre Exponenten angesehen werden dürfen, nämlich an Jean Paul Sartre und Albert Camus. Bei *Jean Paul Sartre* heißt es:

„Das Wort ‚Absurdität‘ gerät mir unter die Feder; eben noch, im Park, habe ich es nicht gefunden, aber ich hatte es auch nicht gesucht, es nicht gebraucht. Ich dachte ohne Worte – *über* die Dinge, *mit* den Dingen. Die Absurdität war nicht eine in meinem Kopfe entsprungene Idee, auch keine Einflüsterung... Und ohne es klar zu formulieren, begriff ich, daß ich den Schlüssel der Existenz, den Schlüssel meines Ekels, meines eigenen Lebens gefunden hatte. Alles, was ich in der Folge habe begreifen können, führt auf diese grundlegende Absurdität zurück. Absurdität: noch ein Wort; ich kämpfe gegen Worte an; dort, im Park, rührte ich an die Sache selbst. Hier aber möchte ich den absoluten Charakter der Absurdität festlegen. Eine Geste, ein Ereignis in der kleinen bunten Menschenwelt ist immer nur relativ absurd: immer nur in bezug auf die Begleitumstände. Die Rede eines Verrückten, zum Beispiel, ist absurd in bezug auf die Lage, in der er sich befindet, nicht aber in bezug auf seinen Wahnsinn. Ich aber habe soeben das Absolute erfahren: das Absolute oder das Absurde.“ – Und später heißt es: „Ich bin frei: ich habe keinen Grund mehr zu leben, alle Gründe, die ich durchprobiert habe, haben versagt, und ich kann mir keinen anderen mehr ausdenken. Ich bin noch ziemlich jung, ich habe noch genügend Kraft, von vorn anzufangen. Aber was anzufangen?“ (Der Ekel, Hamburg 1952, 156, 187).

Diese Aussagen von 1938 dürften fundamental sein für jene Erfahrung der Sinnlosigkeit, die seither viele erfaßt hat. Hier ist jeder Ausblick auf Transzendenz, jeder Sinn entschwunden.

Vielleicht noch schärfer wird das Problem deutlich bei *Albert Camus*. Als Untertitel des 1942 zuerst veröffentlichten Buchs „Der Mythos von Sisyphos“ nennt Camus sein Thema: „Ein Versuch über das Absurde“ (Hamburg 1962). Das Absurde, die totale Absurdität von allem ist hier gemeint. Camus beginnt seine Ausführungen mit den Worten:

„Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien habe – kommt erst später. Das sind Spielereien; zunächst heißt es Antwort geben. Und wenn es wahr ist, daß – nach Nietzsche – ein Philosoph, der ernst genommen werden will, mit gutem Beispiel vorangehen müsse, dann begreift man die Wichtigkeit dieser Antwort, da ihr dann die endgültige Tat folgen muß. Für das Herz sind das unmittelbare Gewissheiten, man muß sie aber gründlich untersuchen, um sie dem Geiste deutlich zu machen.“

Angeichts dieses Zusammenhangs zwischen dem Absurden und dem Selbstmord stellt

sich für Camus die Frage nach dem Sinn des Lebens als „die dringlichste aller Fragen“ (S. 13 bzw. 9). Gegenüber der Absurdität, der letzten Sinnlosigkeit bleiben dem Menschen nur drei Haltungen, nämlich Auflehnung, Freiheit und Leidenschaft (57). Sisyphos ist die symbolische Figur dieser Absurdität: „*Sisyphos* ist der Held des Absurden. Dank seinen Leidenschaften und dank seiner Qual. Seine Verachtung der Götter, sein Haß gegen den Tod und seine Liebe zum Leben haben ihm die unsagbare Marter aufgewogen, bei der sein ganzes Sein sich abmüht und nichts zustande bringt“ (99).

Dieser Sisyphos, der den gewaltigen Stein auf den Berg hinaufwälzen muß, von wo der Stein dann wieder herunterrollt und erneut von Sisyphos hinaufgewälzt werden muß, dieser das Absurde ständig Vollziehende ist Modell für den Menschen. Es ist nun in der Interpretation von Camus nicht allein damit getan, daß Sisyphos unter der katastrophalen Vergeblichkeit steht, vielmehr:

„Auf diesem Rückweg (nämlich auf dem Rückweg vom Gipfel des Berges bis in die Ebene, von wo er den Stein wieder hinaufwälzen muß), während dieser Pause, interessiert mich Sisyphos. Ein Gesicht, das sich so nahe am Stein abmüht, ist selber bereits Stein! Ich sehe, wie dieser Mann schwerfälligen, aber gleichmäßigen Schrittes zu der Qual hinuntergeht, deren Ende er nicht kennt. Diese Stunde, die gleichsam ein Aufatmen ist und ebenso zuverlässig wiederkehrt wie sein Unheil, ist die Stunde des Bewußtseins. In diesen Augenblicken, in denen er den Gipfel verläßt und allmählich in die Höhlen der Götter entschwindet, ist er seinem Schicksal überlegen. Er ist stärker als sein Fels. Dieser Mythos ist tragisch, weil sein Held bewußt ist. Worin bestünde tatsächlich seine Strafe, wenn ihm bei jedem Schritt die Hoffnung auf Erfolg neue Kraft gäbe? Heutzutage arbeitet der Werktätige sein Leben lang unter gleichen Bedingungen, und sein Schicksal ist genauso absurd. Tragisch ist es aber nur in den wenigen Augenblicken, in denen der Arbeiter bewußt wird. *Sisyphos*, der ohnmächtige und rebellische Prolet der Götter, kennt das ganze Ausmaß seiner unseligen Lage: über sie denkt er während des Abstiegs nach. Das Wissen, das seine eigentliche Qual bewirken sollte, vollendet gleichzeitig seinen Sieg. Es gibt kein Schicksal, das durch Verachtung nicht überwunden werden kann“ (99).

Dieses Vollziehen des Absurden in der Verachtung des Absurden ist das Fazit, das Camus zieht; schwerlich vermag man Camus darin zu folgen, daß er seine Leser auffruft: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“, wie es am Schluß der Abhandlung heißt.

Die Zeiten, daß diese Publikationen eine Generation bewegten und ihr die eigenen Zweifel, die Erfahrung eigener Sinnlosigkeit interpretierten, scheinen vergangen zu sein. Der nihilistische Existentialismus liegt einige Jahrzehnte hinter uns. Wenn nicht alles täuscht, ist er aber nicht einfach vergangen, sondern eher hintergründig oder untergründig noch vorhanden; mit Freud kann man auch sagen, diese Sinnlosigkeit wurde inzwischen verdrängt und rationalisiert.

Als Beleg für die Behandlung der Sinnfrage in der den Existentialismus ablösenden Phase sollen zwei Texte genannt werden, nämlich einer von Karl Popper und einer von Gerhard Szczesny, die für unsere gegenwärtige Situation symptomatisch sein dürfen. Bei *Karl Popper* finden wir folgenden Text:

„Ich habe soeben den Ausdruck ‚Sinn des Lebens‘ verwendet... Zunächst eine Bemerkung über die Vieldeutigkeit des Wortes ‚Sinn‘ im Ausdruck ‚Sinn des Lebens‘. Dieser Ausdruck wird

manchmal so gebraucht, als wollte man damit von einem verborgenen inneren Sinn sprechen – etwa wie man von dem verborgenen Sinn eines Anagramms oder eines Sinngedichts, oder vom Sinn des Chorus Mysticus in Goethes *Faust* sprechen kann. Aber die Lebensweisheit der Dichter und Philosophen hat uns gelehrt, daß jene Phrase ‚der Sinn des Lebens‘ in einer anderen Weise verstanden werden muß: daß der Sinn des Lebens nicht etwas Verborgenes ist, das wir im Leben finden oder entdecken können, sondern etwas, das wir selbst unserem Leben geben können. Wir können durch unser Tun und Lassen, durch unsere Arbeit und unser Wirken, durch unsere Einstellung zum Leben, zu anderen Menschen und zur Welt, unser Leben sinnvoll machen.“¹³

Hier wird in mindestens zunächst leicht überzeugender Weise zum Ausdruck gebracht, daß Sinn nicht etwas dem Menschen Vorgegebenes und von ihm Unabhängiges sein kann, das in oder hinter unserer Welt und ihrer Geschichte liegt. Sinn wird vielmehr angesetzt als das, was allein vom Menschen der Welt und der Geschichte gegeben wird. So rational und vernünftig sich diese Auffassung gibt, so wenig vermag sie den Wunsch nach Sinnerfahrung zu befriedigen, der mit der Erfahrung verbunden ist, daß Sinngebung vom Menschen her nicht möglich ist.

Zurückhaltender heißt es bei *Gerhard Szczesny*:

„Wer aus der Gesetzmäßigkeit eines erkennbaren Teiles der Welt das Grundgesetz für den ganzen Weltzusammenhang macht, verfehlt die Wirklichkeit genauso wie jene Philosophen, die das *ens realissimum* in der Aufhebung der empirischen Realität gefunden zu haben glauben. Soweit wir existieren, existieren wir in der ganzen Wirklichkeit. Soweit wir unserer Existenz bewußt werden, existieren wir nur dann in der Wirklichkeit und in der Wahrheit, wenn wir in unser Dasein, in unseren Lebensvollzug jene unbekannte Dimension miteinbeziehen. Miteinbeziehen heißt aber nicht: etwas davon wissen. Alles, was uns begegnet, bleibt rätselhaft. Wir leben in Widersprüchen, wir leiden, wir werden schuldig. Wir wissen nicht woher, wissen nicht wohin, und wissen nicht wozu“ (Das sogenannte Gute, Hamburg 1974, 34 f.).

Hier wird die Erfahrung wiedergegeben, daß wir in einer Wirklichkeit leben, die umfassender ist als unser Bewußtsein von ihr und uns, und daß wir letzte Fragen offenlassen müssen. Hier wird also die Frage nicht mit rationalen Argumenten beiseite geschoben oder eliminiert, sondern als einfach offenzulassende Frage stengelassen. Szczesny richtet sich mit dieser Aussage gegen jede Sinngebung im Rückgriff auf Transzendenz.

Konsequent wird bei ihm daher von „Sinngebung“ gesprochen. Es gibt also keinen vorgegebenen Sinn, den der Mensch erfährt und zu akzeptieren hat, sondern nur den Sinn, den der Mensch selbst gibt, und zwar als Individuum. Szczesny vertritt also nicht nur ein rein immanentes, sondern auch individualistisches Konzept von Sinngebung:

„Aber immer wieder gilt die Feststellung, daß nur der einzelne das Überlieferte nachdenken und neu denken, nachempfinden und neu empfinden kann. Ohne diesen einzelnen mit seinem einsamen Bewußtsein, Empfinden und Willen wäre die Welt nichts. Und nur von seinen subjektiven Erlebnis- und Ausdrucksmöglichkeiten ergibt sich eine ‚Sinngebung des Sinnlosen‘; – ohne sie bliebe auch eine allseits befriedete und gerechte Welt nur ein absurder und erschreckender Traum“ (ebd. 211; mit einer Anspielung auf Th. Lessings Buch „Sinngebung des Sinnlosen“).

Diese These von der Sinngebung durch den Menschen ist die gängige, wo immer man nicht einen dem Menschen vorgegebenen Sinn akzeptieren oder die Sinnlosigkeit zur

Maxime erheben will. Dieser Tatbestand läßt sich dadurch belegen, daß nicht nur die soeben genannten Autoren, als Vertreter eines kritischen Rationalismus und Humanismus zugleich entschiedene Gegner des Marxismus, sondern auch Vertreter des Marxismus die These von der Sinnggebung durch den Menschen formulieren. Bei Leszek Kolakowski heißt es: „*Man kann dem Menschen ohne seine Teilnahme keinen Sinn des Lebens verleihen*, da dieser eine bewußte Bejahung erfordert. Da der Mensch ‚die Wurzel für den Menschen ist‘, da überdies nur das sozial geformte Individuum ein bewußtes Subjekt ist, ist der Sinn des Lebens jedes einzelnen so, wie jeder ihn sich selbst gibt“ (173). So unterschiedlich oder gegensätzlich der Sinn von allem in den verschiedenen Positionen angesetzt werden mag, Übereinstimmung besteht darin, daß er vom Menschen gesetzt wird.

Die hier ausgewählten Positionen stellen keine erschöpfende Wiedergabe möglicher Einstellungen zur Sinnfrage dar. Sie sollten und konnten auch nicht einer ausführlichen inhaltlichen Diskussion dieses Themas dienen. Vielmehr ging es darum, die Richtung anzudeuten, die sich in der Sinnfrage neuerdings ergeben hat. Und hierfür dürften die Positionen bezeichnend sein, indem sie die Einstellung zur Sinnfrage der letzten beiden Generationen widerspiegeln: Die Erfahrung der Sinnlosigkeit einerseits und das Postulat der Sinnggebung durch den Menschen andererseits. Beide Positionen können schwerlich befriedigen, so sehr zu respektieren ist, daß sie mit einem entschiedenen Engagement für eine humanere Welt verbunden sind.

4. Die Offenheit der Sinnfrage und die Verheißung des Glaubens

Den nihilistisch-pessimistischen wie den rationalisierten Aussagen zur Sinnfrage, die diese letztlich entweder negativ oder in einer zu oberflächlichen Weise positiv beantworten und damit im Grund keine Antwort geben, könnten christliche Autoren hinzugefügt werden, die gleichfalls keine Antwort mehr auf die Sinnfrage gefunden haben. An dieser Stelle sei nur an Reinhold Schneider erinnert. Schon allein hierdurch wird deutlich, daß und wie offen die Sinnfrage auch für Glaubende bleiben kann. Sie muß für den Glauben insofern offenbleiben, als nicht einfachhin und unmittelbar von Gott her in unserem Leben Sinn erfahrbar und sichtbar gemacht werden kann.

Offen bleibt die Sinnfrage besonders aus folgenden Gründen: Zunächst einmal wirken die Antworten christlichen Glaubens vielfach und in verschiedener Hinsicht unbefriedigend, schwach oder verbraucht. Daß diese Antworten auch von erwachsenen Christen in dieser Weise erfahren werden, kommt wohl nicht zuletzt daher, daß die Antworten des Glaubens von Kindheit an gewohnt sind und dann vom erwachsenen Menschen in den Krisen des Lebens und der Zeit als unbefriedigend empfunden werden.

Zudem wirken sie schwach gegenüber dem massiven Protest nihilistischer Infragestellung des Sinns unseres Lebens: Wer vermag schon Trost zu geben mit christlichen Worten angesichts jener Positionen, die in Not und Tod christlichen Trost zurückwei-

sen? Gegenüber heroischer Entschlossenheit des Nihilismus kann der christliche Glaube in der Tat schwach wirken, wie sich vor allem bei Nietzsche zeigt:

„Die Schwachen und Mißratnen sollen zugrunde gehen: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? – Das Mitleiden der Tat mit allen Mißratnen und Schwachen – das Christentum . . .“ Wenig weiter heißt es: „Das Christentum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Mißratnen genommen, es hat ein Ideal aus dem *Widerspruch* gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens gemacht“ (Der Antichrist: Werke II, 1166 f.).

Aber auch wenn andere Nietzsche nicht so weit folgen, geht es ihnen doch eher um Trotz, nicht um Trost. So gilt es vor allem, sich der Sinnlosigkeit des Todes zu stellen, statt sich mit „den Tröstungen der Hl. Kirche“ versehen zu lassen.

Schließlich dürfte die Erfahrung der Unzulänglichkeit oder Schwäche einer Antwort aus dem christlichen Glauben darin liegen, daß der Glaube nicht umhin kann, auch angesichts der Sinnfrage auf das Geheimnis Gottes zu verweisen, das er selber nicht entschlüsseln kann und auf das er sich einlassen muß. Hiermit aber setzt er sich dem Verdacht und Vorwurf aus, mit dem Hinweis auf das Geheimnis einer Antwort ausweichen zu wollen oder zu verschleiern, daß er keine Antwort hat. Der Hinweis, daß die Annahme der Sinnlosigkeit unseres Lebens und unserer Welt konvergiert mit der Annahme der Geheimnislosigkeit, vermag sich als Antwort nur schwerlich durchzusetzen.

Wenn nicht alles trügt, scheint inzwischen das Pendel wieder zurückzuschlagen, nachdem sich emphatischer Nihilismus und rationale Sinngebung als nicht zureichend erwiesen haben. Tritt ein solcher Umschlag tatsächlich ein, so würde dies der Annahme von Hans Blumenberg widersprechen, der in seinen Ausführungen über die neuzeitliche Säkularisierung (Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974) davon spricht, der christliche Glaube habe durch die Ausdehnung seiner Antworten Überhangs-Probleme geschaffen, mit denen wir uns nun vergeblich herumzuschlagen hätten, selbst wenn diese These dazu veranlaßt, Antworten aus dem Glauben zurückhaltender zu formulieren.

Daß das Pendel wieder umschlägt, zeigt sich beispielsweise in soziologischen Untersuchungen. So hat vor allem Peter L. Berger von der Notwendigkeit gesprochen, offen zu sein für die „Wiederentdeckung der Transzendenz“:

„Offenheit für die Zeichen der Transzendenz, das neue Sehen in angemessenen Verhältnissen, hat, meiner Ansicht nach, moralische, um nicht zu sagen, politische Bedeutung. Der größte moralische Segen der Religion ist, daß man, auf sie gestützt, die Zeit, in der man lebt, aus einer Perspektive sehen kann, die den Tag und die Stunde transzendiert und ihnen die richtige Größenordnung zumißt“ (Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1970, 134).

Hieraus erhofft sich Berger eine neue Möglichkeit, in der Fähigkeit zum Lachen und in der Freude am Spiel menschliches Leben gestalten zu können, statt der grimmigen Humorlosigkeit revolutionärer Ideologien zu verfallen. Selbst wenn die Ausführungen Bergers über die Wiederentdeckung der Transzendenz nicht zu den stärksten Partien

des Buchs gehören, so sind sie doch ein Zeichen dafür, daß auch im außertheologischen Kontext Offenheit für Transzendenz gefordert wird. Erinnert sei auch an das in den letzten Jahren soviel genannte Wort Max Horkheimers, daß es eitel ist, „einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott“¹⁴.

Auch wenn man berücksichtigt, aus welchen Traditionen diese Äußerungen stammen, und wenn man berücksichtigt, daß sie nicht schon repräsentativ für die gesamte Soziologie sind, wird man sie zur Kenntnis nehmen müssen. Es scheint also eine Solidarität zu geben über den christlichen Glauben hinaus bezüglich der Frage nach dem Sinn des Lebens in der Hinsicht, daß der Sinn des Lebens und der Welt nicht ohne Transzendenzbezug angenommen werden kann. Daraus folgt nicht, daß die Annahme der Transzendenz auch schon ohne weiteres die Erfahrung von Sinn vermittelt. Vielmehr wird hier negativ formuliert, daß ein letzter Sinn ohne diese Annahme nicht vertreten werden kann.

Selbst wenn man sich solcher – gewiß begrenzter – Solidarität in der Frage nach der Transzendenz vergewissern kann, darf man theologisch die Sinnfrage nicht einfach mit dem Glauben an Gott als beantwortet sehen. Denn der Glaube an Gott beantwortet nicht schon die Sinnfrage, wie er den Menschen nicht der Probleme des Lebens und der Welt enthebt. Theologisch gesehen kann die Sinnfrage nicht zureichend beantwortet werden, da der Glaube Gott in der Geschichte nicht durchschauen kann. Dem widerspricht nicht, daß aus dem Glauben sehr wohl Hilfe erfahren werden kann, aus der heraus das Leben als sinnvoll aufgefaßt werden kann. Doch dürfte diese Hilfe nicht mehr im Gefolge einer wie immer gearteten Geistmetaphysik dadurch möglich sein, daß Sinn und Gott unmittelbar miteinander verbunden werden. Vielmehr müßte, wie hier nur noch angedeutet werden kann, in der Bindung christlichen Glaubens an Jesus Christus als den Mensch gewordenen Sohn Gottes die Frage nach dem Sinn in ihre grundlegendere Form zurückübersetzt werden, wie dies in einem Text Dietrich Bonhoeffers gesagt wird, der unser Wort „Sinn“ als eine Übersetzung des biblischen Wortes „Verheißung“ ansieht:

„Alles, was wir mit Recht von Gott erwarten, erbitten dürfen, ist in Jesus Christus zu finden. Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müßte und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun. Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt . . .“ Und nach einem Hinweis auf das Leiden unseres Lebens geht es weiter: „Zu all dem hat Gott in Jesus Ja und Amen gesagt. Dieses Ja und Amen ist der feste Boden, auf dem wir stehen . . . Wir meinen, weil dieser oder jener Mensch lebe, habe es auch für uns Sinn zu leben. In Wahrheit aber ist es doch so: Wenn die Erde gewürdigt wurde, den Menschen Jesus Christus zu tragen, wenn ein Mensch wie Jesus gelebt hat, dann und nur dann hat es für uns Menschen einen Sinn zu leben. Hätte Jesus nicht gelebt, dann wäre unser Leben trotz aller anderen Menschen, die wir kennen, verehren und lieben, sinnlos. Vielleicht entschwindet uns jetzt manchmal die Bedeutung und Aufgabe unseres Berufs (eines Pfarrers). Aber kann man sie nicht in einfacher Form so aussprechen? Der unbiblische Begriff des ‚Sinnes‘ ist ja nur eine Übersetzung dessen, was die Bibel ‚Verheißung‘ nennt“ (Widerstand und Ergebung, 265 f., Neuausgabe 425 f.).

Diese Aussage aus der Gefangenschaft, die zum Tod führte, wird man nicht leicht als Erschleichung einer Antwort verdächtigen können; man darf sie vielmehr als Antwort ansehen, die bis zum Tod durchgehalten wurde; wenn so nicht mehr von Sinn, sondern von Verheißung gesprochen wird, ist darin keine illegitime Vertröstung zu sehen. Der Hinweis auf die Verheißung kann nicht einfach unsere Frage nach dem Sinn lösen, wie wir Gott nicht begreifen können. Vielmehr kann christlich gesehen allein in der Nachfolge Jesu Christi, wie sie Bonhoeffer so wichtig war, im Mitleiden des Leidens Gottes in der Welt, theologisch gesprochen in der Annahme der Paradoxie des Kreuzes, die Bemühung um den Sinn der Welt und des Lebens zurückgeführt werden zu Vertrauen und Hoffnung auf die Realität der Verheißung Gottes.

ANMERKUNGEN

¹ Dem Text liegt ein Referat auf der Tagung des Bundes Neudeutschland in Eringerfeld am 30. 12. 1975 zugrunde. Die durch die Aufgabenstellung des Referats bedingte Auswahl der Aspekte wurde beibehalten. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Literatur konnte hier nicht vorgelegt werden.

² L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (München 1967) 169.

³ H. Gollwitzer, *Krummes Holz – Aufrechter Gang* (München 1970) 17.

⁴ P. Tillich, *Die verlorene Dimension* (1958): *Ges. Werke* 5 (Stuttgart 1964) 44; Ostern (aus den zwanziger Jahren): ebd. 13 (1972) 111.

⁵ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1966) 216 (Neuausgabe 1970, 357).

⁶ J. E. Heyde, *Vom Sinn des Wortes Sinn*, in: *Sinn und Sein*, hrsg. v. R. Wisser (Tübingen 1960) 69–94; diese Arbeit bringt keine Hinweise zu unserer Fragestellung. Vgl. auch R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins* (München 1953); H. Reiner, *Vom Sinn unseres Daseins* (Tübingen 1964).

⁷ Vgl. *Lex. f. Theol. u. Kirche*², *Handb. Theol. Grundbegr. sowie Sacramentum mundi*; vgl. ebenso die *Brockhaus-Enzyklopädie*. – *Lex. f. Theol. u. Kirche*¹ sowie *Rel. in Gesch. u. Gegenw.*²⁻³ haben noch nicht einmal ein Stichwort „Sinn“. – Auf das Sinn-Thema bei Heidegger kann hier nicht eingegangen werden.

⁸ *Tractatus logico-philosophicus* 6.5 und 6.52. – Offen bleiben muß hier freilich, ob die häufig auch anderwärts vorgetragene These richtig ist, um fragen zu können, müsse man wissen, wonach man frage, so daß die Frage nach etwas ein Vorwissen der gefragten Sache haben müsse.

⁹ H. F. Steiner, *Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens* (Essen 1970) 23.

¹⁰ Vgl. dazu ferner H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken* (Düsseldorf 1971).

^{10a} So auch Kolakowski, a. a. O. 173 ff.

¹¹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III 125, in: *Werke*, hrsg. v. K. Schlechta II, 126 ff.; anders die Interpretation von M. Heidegger, *Nietzsches Wort „Gott ist Gott“*, in: ders., *Holzwege* (Frankfurt 1952) 193–247. – Zur Ambivalenz dieser Aussage Nietzsches vgl. vom Verf., *Der Glaube im Horizont des Unglaubens*, in dieser *Zschr.* 192 (1974) 723–739.

¹² Im Registerband zur Gesamtausgabe der Werke von S. Freud gibt es keinen Hinweis auf ein Stichwort „Sinn des Lebens“; das Zitat aus: *Briefe 1873–1939* (Frankfurt 1960) 429, zit. nach B. Grom u. J. Schmidt, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens* (Freiburg 1975) 75.

¹³ K. R. Popper, *Selbstbefreiung durch das Wissen*, in: *Der Sinn der Geschichte*, hrsg. v. L. Reinisch (München 1967) 100–116, 101 f.; ebenso L. Kolakowski, a. a. O. 173, 183 f., 186.

¹⁴ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Hamburg 1970) 41; vgl. A. Hahn, *Religion und der Verlust der Sinngebung* (Frankfurt 1974). Vgl. ferner T. Koch, *Religion und die Erfahrung von Sinn*, in: *Religionsgespräche* (Sammlung Luchterhand. 175, Neuwied 1975) 120–145. Verwiesen werden kann hier nur auf die ganz anders geartete soziologische Diskussion über den Sinnbegriff, die jüngst zwischen N. Lumann und J. Habermas weitergeführt worden ist; vgl. dies., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt 1971).