

Menschliche Sinnfrage und christlicher Glaube

„Eitelkeit, Eitelkeit und alles ist Eitelkeit.“ Diese Aussage stammt keineswegs von einem heutigen Menschen, der vollends resigniert hat, aber auch nicht von einem hochnäsigen jugendlichen Miesmacher von heute. Diese Aussage steht vielmehr in der Heiligen Schrift, genauerhin im Alten Testament, und sie will zum Ausdruck bringen, daß all das, was der Mensch in seinem Leben erreichen oder genießen kann, eitel ist, deshalb keiner Mühe wert und damit – sinnlos. Da dieser Spruch im Hebräischen „Hawel hawelim hakol hawel“ heißt, hat der Philosoph Joseph M. Bochenski diese Lebenseinstellung als „Hawelismus“ gekennzeichnet und von ihr gesagt, sie habe nicht nur in der Geschichte einen gewaltigen Einfluß auf die Menschen ausgeübt, sondern übe ihn auch heute weiterhin aus¹. In der Tat erweist sich der „Hawelismus“ als der extremste Ausdruck einer fundamentalen Sinnkrise, die wir heute erleben. Auf diese Sinnkrise und Orientierungslosigkeit muß in einem ersten Schritt kurz eingegangen werden, um dann in diesem Problemkontext die Sinnfrage des Menschen in theologischer Sicht als hilfreiche Antwort formulieren zu können².

Diagnostischer Versuch: Orientierungsarmut und Dominanz der Zweckfrage

Auf das erste Zusehen hin wird die Sinnfrage als äußerst harmlos und selbstverständlich, wenn nicht gar akademisch erscheinen. Dies gilt freilich nur für jene Menschen, die ihr Leben als erfüllt und geglückt betrachten. Sobald dies jedoch nicht oder nicht mehr der Fall ist, wird die Sinnfrage zur virulentesten aller Fragen des Menschen. Das Wachwerden der Sinnfrage im Leben des Menschen ist insofern der deutlichste Indikator einer elementaren Krise. Diese Sinn- und Orientierungskrise hängt dabei unmittelbar mit den Entwicklungsprozessen der jüngeren Vergangenheit zusammen, von denen die wichtigsten Facetten wenigstens kurz beim Namen genannt werden sollen.

1. *Individualisierung der Lebensstile und orientierungslose Desolidarisierung.* Die achtziger Jahre werden zweifellos als jene Zeit in die Geschichte eingehen, in der im Westen die Verbindlichkeit von Lebensformen und Institutionen rapide abnahm und sich für den einzelnen Menschen die individuellen Wahlmöglichkeiten potenzierten. Für die Großzahl der Menschen jedenfalls konnten sich die Möglichkeiten selbstverantworteter Lebensgestaltung – beispielsweise durch die

Flexibilisierung der Arbeitszeiten wie durch die Vielfalt der Urlaubsangebote – in einem solchen Ausmaß erweitern, daß der Schritt von der gesteigerten Freiheit bis zur Beliebigkeit oft nur noch minimal ist. Dieser Zugewinn an individueller Freiheit ist zwar zunächst als äußerst wertvoll zu würdigen. Auf der anderen Seite erweist er sich aber dort als problematisch, wo jener Sinn für Solidarität und Gerechtigkeit schwindet, der zur großen Tradition Europas gehört und dem die Freiheit der anderen Menschen ebenso wichtig ist wie die eigene. Dort droht der Zuwachs an individualisierten Lebensmöglichkeiten mit einer wachsenden Orientierungslosigkeit zu korrelieren, so daß sich die Menschen immer mehr als „Orientierungswaisen“ präsentieren.

In dieser Dialektik liegt das Grundproblem der gegenwärtigen Gesellschaft beschlossen. Die vom Wiener Pastoraltheologen Paul M. Zulehner und vom Soziologen Hermann Denz vorgelegte Kulturdiagnose³ konnte jedenfalls als Ergebnis zutage fördern, daß der heutige Mensch einen hohen Anspruch auf Eigenmächtigkeit, Selbstbestimmung und Autonomie für sich reklamiert. Eng damit verbunden sind ein hoher Autoritarismusschwund und ein dezidiert Abschied von den als Fremdbestimmung erfahrenen Obrigkeiten, und zwar in der Gesellschaft genauso wie in der Kirche: Der heutige Mensch will selbst über sein Leben und seinen Sinn entscheiden und erklärt sich deshalb nicht mehr bereit, uneingeschränkt und von vornherein denen recht zu geben, die „oben“ sind. Diese heute dominierende Lebensbestimmung der Menschen hat freilich auch ihren Preis. Der einzelne Mensch ist nämlich völlig auf sich selbst zurückgeworfen. Und diese radikale Tendenz zur Singularisierung des einzelnen Menschen äußert sich vor allem in der Vervielfältigung von Kontakten bei gleichzeitiger Abnahme ihrer personalen Intensität.

Damit aber wird die Kehrseite des gewaltigen Individualisierungsschubs der Gegenwart deutlich. Denn der Anspruch des heutigen Menschen auf freiheitliche Selbstbestimmung geht zumeist nicht mit einem Zuwachs an zwischenmenschlicher Solidarität einher. Der heute weitverbreitete Individualismus korreliert vielmehr mit Desolidarisierung, dies heißt mit einem katastrophalen Mangel an belastbarer Solidarität; und die moderne Freiheit ist der großen Gefahr ausgesetzt, unsolidarisch gelebt zu werden. Denn für die Lebensart des modernen Menschen ist – mit dem Züricher Paardynamiker Jürg Willi gesprochen – die „unbezogene Selbstverwirklichung“ charakteristisch⁴. In dieser vorherrschenden Lebenshaltung liegt es zutiefst begründet, warum es heute kaum mehr verbindliche Sinnannahmen unter den Menschen gibt, warum man vielmehr von einem unverbindlichen „Sinncocktail“ sprechen muß, den sich die einzelnen Menschen aus den verschiedensten Sinnsystemen, die sich in der heutigen Gesellschaft konkurrenzieren, selbst zusammenmischen.

2. *Diesseitsverschlossene Sinnkompensationen mit Leistungszwecken.* Unverbindlichkeit und keineswegs Eindeutigkeit ist ein hervorstechendes Merkmal

unserer modernen Kultur. Von daher ist es kein Zufall, daß zwei Basalsätze die Grundhaltung der überwiegenden Mehrheit der Menschen in unserer modernen Gesellschaft am adäquatesten charakterisieren dürften: „Der Sinn des Lebens ist, daß man versucht, dabei das Beste herauszuholen“, und: „Wenn man sein Leben gelebt hat, ist der Tod der natürliche Ruhepunkt.“ Auf dem Hintergrund der europäischen Geistesgeschichte muß man mit Paul M. Zulehner diese Diagnose noch radikalisieren: „Die meisten Menschen verstehen ihr Leben nicht christlich, sondern mehrheitlich stoisch.“⁵ Dies bedeutet, daß wir gegenwärtig in einer Kultur mit einer ausgeprägten Diesseitsorientierung leben, die engstens mit dem oben aufgezeigten Individualismusschub zusammenhängt. Kulturdiagnostische Untersuchungen haben jedenfalls gezeigt, daß reine Diesseitigkeit auf den Individualismus einen derart starken Einfluß ausübt, daß man diesen Zusammenhang auf die diagnostische Kurzformel bringen kann: „Je diesseitiger jemand ist, desto individualistischer ist er auch.“⁶

Mit dieser individualistischen Diesseitsorientierung in unserer Kultur geht aber auf der anderen Seite durchaus eine neue Sinndogmatik einher, und zwar dahingehend, daß sich neue und gemeinsam verbindliche Sinnannahmen durchsetzen, die freilich ganz und gar diesseitsorientiert sind. Diese Sinnannahmen hängen dabei engstens mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen zusammen, das einen weiteren Wurzelgrund der heutigen Sinnkrise bildet und das bereits Immanuel Kant programmatisch auf den Begriff gebracht hat: „Nur das, was wir selbst *machen* können, verstehen wir aus dem Grunde.“⁷ In der Tat versteht sich der neuzeitliche Mensch, und zwar in allen Variationen des modernen Selbstverständnisses, vornehmlich als handelndes Subjekt, als Täter, als Homo faber und damit als Herr seiner selbst, der sich allein mit seinem Handeln und Herstellen, seinem Leisten und Machen identifizieren und von daher auch seinen Lebenssinn definieren will.

In der neuzeitlichen Anthropologie gilt der Mensch vor allem als das „handelnde Wesen“. Bei dieser anthropologischen Grundüberzeugung versteht es sich von selbst, daß auch die Sinnfrage zu einer Sache des Handelns, des Machens und des Leistens geworden ist. Ablesbar ist dies vornehmlich daran, daß sich der neuzeitliche Mensch in seinem alltäglichen Leben mehr auf Zwecke konzentriert denn auf den Sinn und deshalb aus ist auf Sachlichkeit, Nutzen und Gewinn. Dort aber, wo die Sinnorientierung durch die Zweckausrichtung ersetzt wird und wo dementsprechend der Sinn des Lebens an den menschlichen Leistungen festgemacht wird, droht der Lebenssinn der Menschen, besonders natürlich jener Menschen, die der Leistung nicht mehr mächtig sind, fraglich oder zumindest äußerst labil zu werden. Denn der Sinn des Lebens muß dann der Leistungskonkurrenz standhalten, bei der die daraus abgeleiteten Rangfolgen Aufschluß geben sollen über den „Wert“ des Lebens.

Therapeutischer Entwurf: Menschliche Sinnfrage und christlicher Glaube

Wenn der Mensch in seiner Leistung sucht, was ihm die Leistung aber gar nicht zu geben vermag, nämlich die Anerkennung und Rechtfertigung seines ihm offensichtlich als rechtfertigungsbedürftig erscheinenden Lebens, dann steht er in der permanenten Versuchung, alles, was er tut, als Mittel zum Zweck zur Herstellung seines Lebenssinns zu benutzen. Diese Lebensorientierung führt jedoch den Menschen spätestens dann, wenn er an die Grenzen seiner Leistungsmöglichkeiten gelangt, in eine tiefe Krise, in der ihm – in „hawelistischer“ Manier – alles als sinnlos erscheint. Von daher wird einsehbar, daß sich die heute dominierende Leistungsorientierung auch der Sinnfrage als die Kehrseite des eingangs beschriebenen „Hawelismus“ herausstellt; sie ist geradezu als der Versuch zu diagnostizieren, die stets drohende „hawelistische“ Versuchung zu verdrängen.

Mit diesem kurzen Versuch einer Diagnose des Sinnbewußtseins des heutigen Menschen und der in der gegenwärtigen Gesellschaft dominierenden Sinndogmatik ist der doppelt-eine Problemkontext skizziert, innerhalb dessen sich die Sinnfrage des Menschen in theologischer Sicht erst adäquat stellen läßt. Dabei wird es nicht erstaunen, daß sich ihre Beantwortung kritisch auseinandersetzen muß mit den vorher beschriebenen Sinnannahmen des heutigen Menschen. Zugleich aber gilt es die berechtigte Hoffnung zu verifizieren, daß der christliche Glaube ein befreiendes Wort zu den Aporien zu sagen vermag, in die die Sinnfrage des heutigen Menschen leicht führt, und daß er folglich eine Antwort bereithält, nach der auch der heutige Mensch in der Tiefe seines Herzens durchaus Ausschau hält.

1. *Dankbare Wahr-Nehmung der göttlichen Wahr-Gebung des Sinns.* An erster Stelle muß auf die elementare Grenze der neuzeitlichen Grundüberzeugung vom Menschen als eines handelnden Wesens hingewiesen werden. Da sich der Mensch in seinem Handeln und Wirken selbst verwirklicht, da der Mensch in seinem Tun immer über sich hinausgeht und seine bisherigen Grenzen überschreitet und da der Mensch darin immer mehr nicht nur seinen Horizont erweitert, sondern auch sein Sein mehrt, je kreativer sich sein Handeln darstellt, ist die Wirklichkeit des Menschen gerade nicht aufgrund seiner Taten und Leistungen definierbar. Insofern aber gilt die neuzeitliche Behauptung, daß der Mensch wesentlich ein handelndes, tätiges und wirkendes Subjekt ist, nur in einem eingeschränkten Sinn. Dies aber bedeutet, daß es in letzter Instanz nicht der Mensch sein kann, der über sich selbst zu entscheiden vermöchte; und wie es nicht der Mensch sein kann, so auch keine weltliche Instanz. Denn das Urteil darüber, was der Mensch in Tat und Wahrheit ist und worin der Sinn seines Lebens liegt, ist allen endlichen Personen und irdischen Instanzen gerade entzogen. Sie steht vielmehr einzig und allein Gott zu. Denn über das Sein der Person und damit über den Sinn ihres Lebens wirklich kompetent zu entscheiden, kann nur derjenige, der die Person zur Person macht; und dies ist Gott allein.

Diese Grundüberzeugung des christlichen Glaubens enthält die frohe Gewißheit, daß die Leistung des Menschen zwar durchaus sein Recht ist, auf gar keinen Fall aber seine Rechtfertigung oder Sinngebung. Und dies ist eine Gewißheit, die dem Menschen selbst zugute kommt, auch und gerade demjenigen, dem eine mögliche Sinngebung seines Lebens durch Arbeit und Leistung endgültig verwehrt ist. Mag es während des alltäglichen Lebensvollzugs durchaus wahr sein, daß der Mensch aus sich etwas machen und sich selbst verwirklichen kann, und mag der Mensch in den Augen anderer wie in seinen eigenen Augen als das erscheinen, was er aus sich gemacht hat, so ist er doch vor Gott, seinem Schöpfer, überhaupt nicht in der Lage, aus sich selbst etwas zu machen. Eben deshalb gilt es in theologischer Sicht von Grund auf zu bestreiten, daß die Person sich selbst konstituieren und ihren Lebenssinn herstellen kann. Sie kann sich vielmehr nur dankbar empfangen aus der Hand ihres Schöpfers, der sie definitiv in ihrer schöpfungsgemäßen Schönheit anerkennt.

In theologischer Sicht kann der Mensch folglich den Sinn seines Lebens weder herstellen noch bewerkstelligen; er kann ihn vielmehr nur dankbar empfangen: in der gläubigen Wahr-Nehmung des ihm von Gott immer schon Wahr-Gegebenen. Indem der Mensch dessen innewird, daß er sich nicht selbst verdankt, besteht der Sinn seines Lebens darin, sich selbst hinzunehmen und sein Dasein immer wieder neu als eine sinnvolle Gabe zu empfangen, die ihm dann selbstverständlich auch zu einer lebenslänglichen Aufgabe wird. Diese Wahrnehmung aber macht aus dem Menschen eine dankbare Person. Menschliches Leben in der Sicht des christlichen Glaubens ist deshalb vom Urakt der Dankbarkeit so elementar geprägt, daß der Mensch auf ursprüngliche Weise im Danken tätig wird. Denn in der Logik des christlichen Glaubens erweist sich der Mensch zunächst gerade nicht – wie im neuzeitlichen Selbstverständnis – als ein handelndes Wesen, nicht als „Homo faber“, sondern als ein verdanktes und deshalb dankbares Wesen, als „Homo festivus“.

Von daher versteht es sich von selbst, daß die Sinnerfahrungen des Menschen ihre erste, deutlichste und schönste Artikulation im Fest finden. Denn das Fest ist – gemäß der sensiblen Definition des Philosophen Josef Pieper – „die höchste Form der Bejahung“: „Ein Fest feiern heißt: die Bejahung des Sinngrundes der Welt und die Übereinstimmung mit ihm, ja die Eingeschlossenheit in ihm, auf unalltägliche Weise darzuleben und vollziehen.“⁸ Indem der Mensch nämlich in der Freude des Festes sein Ja zum Ganzen feiert, wird er im tiefsten des Sinnes seines Lebens wie der ganzen Schöpfung gewahr. Was vom Fest ganz allgemein gilt, ist in besonderer Weise von der christlichen Liturgie zu sagen. Sie ist die höchste Verdichtung dessen, was die letzte und tiefste Sinnbestimmung des menschlichen Lebens ausmacht. Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens entscheidet sich deshalb in christlicher Perspektive zuerst und zuletzt an der Festfähigkeit und Liturgiebedürftigkeit des heutigen Menschen. Während nämlich der Mensch, der immer und überall Zwecke verfolgt und der nur auf Sachlichkeit, Nutzen und

Gewinn aus ist, besondere Schwierigkeiten mit dem Gottesdienst empfindet und verspüren muß, da dieser ihm als überflüssiges Gepränge oder gar als müßige Spielerei erscheint, vermag nur derjenige Mensch Gottesdienst zu feiern, der erkennt, daß Liturgie überhaupt keinen Zweck verfolgt, daß ihr aber sehr wohl Sinn zukommt, da sie einen Lebensraum für das Mysterium ermöglicht, in dem sich der Mensch bewegen, entfalten und den Sinn seines Lebens finden und feiern kann.

2. *Verheißung einer integralen Totalität des Lebenssinns.* In der Freude des Festes und der Liturgie feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen und wird dessen ansichtig, daß seine Sinnfrage nicht von diesem Ganzen abgelöst werden kann, daß sie vielmehr „auf das Ganze“ geht. Daß nämlich jeder Teilsinn im menschlichen Leben nur dann zu tragen vermag, wenn er integriert werden kann in denjenigen Sinn, der dem Ganzen zukommt, wird bereits in einer Analyse des menschlichen Erlebnisgeschehens deutlich. Vor allem Wilhelm Dilthey hat eindrücklich gezeigt, daß es in allem menschlichen Erleben immer um ein elementares Verhältnis von Teil und Ganzem geht. So haben beispielsweise Wörter gewiß ihre Bedeutungen; doch diese bleiben vage und werden klar erst durch den Gebrauch der Sprache, genauerhin im Zusammenhang des ganzen Satzes. Ebenso haben Sätze gewiß Sinn, aber letztlich nur als Elemente eines größeren Text- und Redezusammenhangs, der seinerseits ein höheres Sinnganzes darstellt. Wie die Wörter im Satz, so gewinnen auch die einzelnen Sinnerlebnisse im menschlichen Leben ihre eigentliche Bedeutung erst im Kontext einer ganzen Lebenssituation, so daß wir die uns widerfahrenden Ereignisse nur insofern als sinnvoll erleben, als wir sie auf das Ganze unseres Lebens beziehen können.

Wie aber ist dies möglich, da sich das Ganze unseres persönlichen Lebens doch, solange unser Leben währt, noch in einem unabgeschlossenen geschichtlichen Prozeß befindet? Der Mensch jedenfalls ist ein elementar zeitliches Wesen. Er lebt – jetzt – in der Gegenwart, hat aber die Vergangenheit – schon – hinter sich und die Zukunft – noch – vor sich. Deshalb wird ihm die Zeit zum großen Problem, auch und gerade bei seiner Sinnfrage. Von daher ist es zu verstehen, daß von den drei Zeitdimensionen im durchschnittlichen Empfinden des heutigen Menschen die Vergangenheit dominiert. Demgemäß erfährt sich der Mensch vor allem vom Erbe seiner Vergangenheit geprägt: entweder positiv bevorteilt oder aber negativ stigmatisiert. Seine Angst hingegen richtet sich auf die Zukunft. Und seine Gegenwart kommt ihm nicht selten vor wie ein Tunnel, von dem man nicht weiß, ob an seinem Ende eine lichtvolle Zukunft erscheinen oder ob er endlos sein wird.

Daß sich die Urangst des Menschen auf die Zukunft richtet, hat seinen Grund im spezifischen Kennzeichen dieser Zeitdimension. Dieses besteht darin, daß sie zwar noch nicht vorhanden ist, aber gerade als noch nicht vorhandene doch schon die Gegenwart intensiv bestimmt. Deshalb ist es die Zukunft, die unser Leben jeden Tag am meisten prägt. Insofern erweist sich die Zukunft nicht nur als die wirkmächtigste Dimension der Zeit, sondern es ist vielmehr auch die Zukunft,

von der her sich der Sinn des menschlichen Lebens allererst erschließen läßt. Denn des Ganzen unseres Lebens und seines Sinnes vermögen wir nur ansichtig zu werden im Vorblick und Vorgriff auf unsere Zukunft. Dies aber bedeutet, daß wegen der Geschichtlichkeit aller menschlichen Sinnerfahrung der Zukunft, und zwar ganz besonders der absoluten und letzten Zukunft, eine entscheidende Bedeutung für die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens im ganzen und der endgültigen Bedeutung der einzelnen Erlebnisse zukommt, worauf der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg mit Recht insistiert: „Die endgültige Bedeutung, das eigentliche *Wesen* der einzelnen Widerfahrnisse, die wir erleben, aber auch unserer eigenen Handlungen, wird erst durch die letzte Zukunft unseres Lebens entschieden, weil erst mit ihr das Ganze des Lebens sich rundet, das den Horizont für Sinn und Bedeutung aller seiner Einzelmomente bildet.“⁹

Diese im alltäglichen Leben der Menschen nur implizit und unthematisch vorausgesetzte Totalität des menschlichen Lebenssinns wird aber ausdrücklich, freilich wiederum nur im Vorgriff auf die letzte Zukunft, in der religiösen Erfahrung sowie im religiösen Bewußtsein, und zwar derart, daß die einzelne Sinnerfahrung erlebt werden kann als Manifestation dieser Sinntotalität. Mit dieser notwendigen Verknüpfung der menschlichen Sinntotalitätserfahrung mit der Religion wird deutlich, daß der letzte Sinn des menschlichen Lebens nur von Gott empfangen werden kann und daß somit in theologischer Hinsicht die Sinnfrage und die Gottesfrage miteinander identisch sind. Dies läßt sich besonders schön veranschaulichen an der Lebenserfahrung des Beters, die sich in Psalm 73 niedergeschlagen hat¹⁰. Er ist das erschütternde und zugleich eindruckliche Gebet eines Glaubenden, der sich immer um das Leben aus dem Wort Gottes bemüht hat, der jetzt aber an seinem Leib Krankheit und Qual trägt und dem sein ganzes Leben zum Schmerz und zu reinem Widerspruch zu werden droht. Der Sinn seines Lebens wird ihm fraglich, er steht in der Gefahr, selbst an der Gegenwart Gottes in seinem Leben irre zu werden, und er fragt sich, ob nicht das Leben den Zynikern recht gibt. Doch der Beter begibt sich in das Heiligtum, wo er den Blick auf Gott zurückgewinnt. Und da ändern sich die Perspektiven. Denn der Beter tritt vor Gott und erfährt, daß er, wenn er Gott zurückgewonnen hat, nichts mehr braucht, daß ihm vielmehr in der Berührung mit Gott alles geschenkt ist: „Ich aber bleibe immer bei dir, du hältst mich an deiner Rechten. Du leitest mich nach deinem Ratschluß, und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit. Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde . . . Gott nahe zu sein, ist mein Glück“ (Ps 73, 23–26, 28 a).

Dieser Psalm ist gerade in der heutigen Zeit von einer unverwelkten Aktualität. Denn er zeigt nicht nur, daß sich die Sinn- und Gottesfrage am harten Widerstand der Leidensfrage zu bewähren hat. Der Psalm ist auch ein beredtes Zeugnis dafür, wie ein Mensch gerade in seinem Leiden zu Gott zurückfindet und damit in der persönlichen Erfahrung der in Gott verwurzelten Sinntotalität auch des letzten

Sinnes seines Lebens ansichtig zu werden vermag, indem er die Erfahrung macht, daß Gott allein genügt. In dieser unreligiösen Erfahrung liegt denn auch die strikt theologische Antwort auf die Sinnfrage des Menschen beschlossen, wie sie ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat in der Mystik einer Teresa von Avila.

3. *Endgültige Sinnzukunft des Menschen über seinen Tod hinaus.* Wenn die Wirklichkeit Gottes die erste und letzte Antwort auf die Sinnfrage des Menschen darstellt, kann jene endgültige Zukunft, die das Ganze des menschlichen Lebens konstituiert und über die definitive Bedeutung aller seiner Einzelmomente entscheidet, unmöglich mit dem Tod des Menschen identisch sein. Zwar ist es gewiß wahr, daß im Tod des Menschen die Ganzheit seines Lebens in einer bis dahin gar nicht möglichen Abgeschlossenheit vor Augen tritt, zumindest in seiner Wahrnehmung durch seine Mitmenschen. Aber dem Tod kommt nicht die Kraft zu, diese Ganzheit des menschlichen Lebens zu konstituieren. Denn der Tod bricht das Leben des Menschen gerade ab und fragmentiert seine Sinnstruktur. In theologischer Sicht muß deshalb jener Grundüberzeugung widersprochen werden, die seit Martin Heideggers Daseinsanalytik geschichtswirksam geworden ist und die Menschen bis heute offensichtlich fasziniert.

Nach Heidegger kann der Mensch allein im „vorlaufenden“ Wissen um den eigenen Tod in der Ganzheit seines Daseins existieren. Deshalb deutet er den Tod des Menschen als Vollendung des individuellen Daseins¹¹. Die urmenschliche Frage nach der Vollendung seines Lebenssinns und damit nach der Ganzheit seines eigenen Seins weist nun nicht mehr über den Tod hinaus; vielmehr vermag der Mensch gerade in seinem Wissen um den eigenen Tod seine Ganzheit zu finden, und zwar bereits in seinem diesseitigen Leben. Damit aber wird der Tod zum letzten Entwurf des Menschen hochstilisiert. Er ist – in der treffenden Interpretation von Joseph M. Bochenski – „dem letzten Akkord eines Musikstücks ähnlich, der dem gesamten Stück den Sinn verleiht“¹². Die letztlich nur als makaber zu bezeichnende Konsequenz, die daraus unfehlbar folgt, liegt darin, daß es der Tod ist, der dem Leben einen Sinn zu geben vermag, ja daß der Tod selbst der Sinn des menschlichen Lebens ist.

Dieser Grundüberzeugung Heideggers hat kein Geringerer als der französische Philosoph Jean-Paul Sartre heftig widersprochen. Wiewohl Sartre von derselben existentialistischen Voraussetzung des vorlaufenden Wissens des Menschen um seinen Tod und dessen Relevanz für das Selbstverständnis des Daseins ausging, hat er doch energisch betont, daß der Tod – weit davon entfernt, das Dasein des Menschen zu vollenden – das Leben gerade abbricht und ihm „jede Bedeutung“ nimmt: „Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungeklärt bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme unbestimmt bleibt.“¹³ Bei Sartre ist deshalb der Tod gerade nicht der Sinn des Lebens, sondern er beraubt es so sehr jeden Sinnes, daß das Leben überhaupt eine „passion inutile“ ist, nämlich sowohl ein nutzloses Leiden als auch eine ebenso nutzlose Leidenschaft.

In theologischer Sicht ist es durchaus aufregend, daß die These Sartres – abgesehen freilich von der letztgenannten Konsequenz – den biblischen Vorstellungen des Todes nähersteht als die Überzeugung Heideggers. Denn bereits nach alttestamentlicher Auffassung bedeutet der Tod die Trennung des Menschen von Gott als der Quelle des Lebens und allen Lebenssinns. Deshalb kann der Abbruch dieser Gemeinschaft durch den Tod ebenso wenig zugleich die Vollendung des menschlichen Lebens zu seiner Ganzheit sein wie der Tod nicht verstanden werden kann als jene Tat des Menschen, mit der er selbst sein Leben vollendet. Da der Tod vielmehr der Grundintention des Lebendigen auf seine Ganzheit widerspricht, ist mit Wolfhart Pannenberg vielmehr die radikale Frage zu stellen, „ob man angesichts des Todes überhaupt sinnvoll von einer Vollendung individueller Existenz sprechen kann, ob nicht vielmehr der Tod alle Vollendung so radikal zunichte macht, daß Vollendung – wenn überhaupt – nur jenseits des Todes möglich wäre und nur im Lichte solcher jenseitigen Vollendung ihr Abglanz im gegenwärtigen Leben wahrnehmbar werden kann“¹⁴.

Diese Frage ist heute auch an die Sinntherapeutik von Viktor E. Frankl zu stellen¹⁵. Sein großes Verdienst besteht zwar ohne jeden Zweifel darin, daß er die „adelige“ Bedrohung des Menschen als „von und zu“, nämlich von „Nichts zu Nichts“, beziehungsweise von Geburt zum Tod klarsichtig erkannt hat, um dem Menschen von daher zu helfen, seine Vergangenheit in das ganze Leben zu integrieren, also Vergänglichkeitsbewältigung auf dem Weg der Vergangenheitsbewältigung zu ermöglichen. Auf der anderen Seite aber drängt sich doch die theologische Rückfrage auf: Wenn Frankl in der Vergangenheit die bleibende Ernte eines Menschenlebens erblickt und wenn er das „einmal Gezeitigte“ zu dem „für immer Verewigten“ erklärt, wird dann nicht die Vergangenheit eines Menschenlebens derart verabsolutiert, daß der Mensch doch seine Vollendung in seinem Tod findet? In theologischer Sicht aber kann gerade nicht im Tod gleichsam der Erwecker zum ewigen Leben erblickt werden, sondern allein in Gott, der die Lebensmacht hat, den Menschen aus dem Tod aufzuerwecken. Eben deshalb ist die Vollendung des menschlichen Lebens zu seiner Ganzheit und damit die endgültig-gültige Beantwortung der Sinnfrage nur jenseits des Todes möglich in jenem Gerichtsgeschehen, das der christliche Glaube mit dem eschatologischen Symbol des „Fegefeuers“ zum Ausdruck bringt. Trotz aller problematischen Bebilderung dieser Vorstellung und ihrer kerygmatisch-katechetischen Verwendung in der Vergangenheit betont Paul M. Zulehner mit Recht, „daß die Botschaft vom Fegefeuer so richtig und wichtig ist, daß man sie erfinden müßte, gäbe sie es nicht. Denn die Botschaft lautet: Du Mensch hast das Recht, als Fragment in den Tod zu gehen. Denn im Tod, durch ihn hindurch, wird Gott ausheilen, in einem schmerzlichen Vorgang wird er dich in der Kraft des Feuers seiner Liebe ‚shalom‘, also himmelsfähig machen.“¹⁶

Präzis darin liegt die tröstliche Aus-Sicht des christlichen Glaubens für die Sinnfrage des Menschen. Denn sie erwartet die letzte Antwort auf die Sinnfrage

des Menschen und auch auf die Gerechtigkeitsfrage in der Gestalt der hartnäckigen Theodizeefrage von Gott selbst und deshalb von der Eschatologie; und dies noch aus einem weiteren äußerst realistischen Grund. Die Lebensganzheit des einzelnen Menschen kann in theologischer Sicht auch deshalb nicht mit seinem Tod abschließend in Erscheinung treten, weil der Sinn des individuellen Lebens unentwirrbar verflochten ist mit dem Lebenszusammenhang der ganzen Gesellschaft, deren Glied der einzelne Mensch ist, und über diese Gesellschaft hinaus mit dem Lebenszusammenhang der ganzen Menschheit und Schöpfung. Hier liegt es begründet, warum der christliche Glaube die letztgültige Entscheidung über das Leben der Menschen mit Gericht und Auferweckung aus dem Tod an das Ende der Menschheitsgeschichte verweist und mit der Vollendung der Menschheit in der Gemeinschaft des Reiches Gottes in Frieden und Gerechtigkeit verbindet.

4. *Jenseitige Sinnerfüllung und diesseitige Solidaritätsförderung.* Die eschatologischen Hoffnungssymbole des christlichen Glaubens – Auferweckung als Verheißung der Vollendung des Menschen als Individuum und Reich Gottes als Verheißung der Vollendung der ganzen Gesellschaft – haben sowohl die persönliche Identität des individuellen Menschen als auch den gesellschaftlichen und politischen Frieden zum Thema. Charakteristisch für den christlichen Glauben ist dabei gerade die unlösbare Verknüpfung von Auferweckungshoffnung und Erwartung des Reiches Gottes; und in dieser Verbindung äußert sich die untrennbare Einheit von individueller und gesellschaftlicher Bestimmung des Menschen. Nimmt man diese unaufkündbare Einheit ernst, wird man in der Ortszuweisung der letzten Antwort auf die Sinnfrage des Menschen in der Eschatologie auf keinen Fall eine billige Vertröstung nach dem Tod oder gar eine verhängnisvolle Projektion eines egoistischen Verlangens der Menschen erblicken können, wie dies vor allem Ludwig Feuerbach getan hat. Nach ihm zeigt sich in der christlichen Hoffnung auf das Leben nach dem Tod als Erfüllung seines Lebenssinns nichts anderes als die Intransigenz des selbstsüchtig auf sich beharrenden Ichs des Menschen, das nicht einmal im Angesicht des Todes sich loslassen will, um in der Allgemeinheit der Vernunft aufzugehen¹⁷.

Wenn aber die christliche Hoffnung wesentlich eschatologische Hoffnung ist, die über das irdische Leben und auch über den gegenwärtigen Weltzustand hinausführt, kann sie unmöglich eine solche sein, die der einzelne nur für sich selber hegen könnte. Der christliche Glaube begründet demgegenüber vielmehr eine Hoffnung, die nicht mehr bloß am Ergehen des einzelnen Menschen interessiert ist, sondern die sich an der Sache Gottes in der Welt orientiert, die das Heil der ganzen Menschheit zum Ziel hat und nur in diesem universalen Rahmen auch das Ich des einzelnen Menschen umfaßt. Der Inhalt der christlichen Hoffnung ist deshalb, wie Wolfhart Pannenberg emphatisch betont, „das nur in Gemeinschaft mit Gottes ewigem Leben zu erlangende Heil, die Integrität und Ganzheit des Lebens im individuellen wie im gemeinschaftlichen Dasein der Menschen“¹⁸.

In der theologischen Sicht der Vollendung des menschlichen Lebens gehört beides unlösbar zusammen. Auf wirklich humane Art und Weise läßt sich nämlich auf der einen Seite die Vollendung der Gesellschaft nicht denken, ohne den einzelnen Menschen daran teilhaben zu lassen. Dies kategorisch ausgeblendet zu haben, ist der Grundfehler des Marxismus, der deshalb keine Antwort auf die urmenschliche Erfahrung des Todes hatte und der die Sinnfrage des Menschen allein dahingehend beantworten konnte, daß der Sinn des Lebens des einzelnen Menschen darin besteht, ein kleines Rädchen im Gesellschaftsgetriebe gewesen zu sein und damit ein klein wenig dazu beigetragen zu haben, daß die Gesellschaft als ganze einmal die klassenlose Vollendung erreichen wird. Auf der anderen Seite aber läßt sich die Sinnfrage des Menschen auch nicht beantworten ohne Berücksichtigung der Vollendung der ganzen Gesellschaft. Denn ein solches egoistisches Ewigkeitsstreben des einzelnen Menschen muß bereits im jetzigen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang entsolidarisierend wirken.

Für den christlichen Glauben aber gehört zur vollen Beantwortung der Sinnfrage die Vollendung des einzelnen Menschen wie der ganzen Gesellschaft. Von daher kann man auch verstehen, warum jene kulturdiagnostischen Studien, die beim modernen Menschen eine enge Korrelation zwischen Freiheitsstreben und Desolidarisierung festgestellt haben, auch das erfreuliche Ergebnis zutage fördern konnten, daß die am meisten den Individualismus hemmende und Solidarität fördernde Kraft in der praktizierten Religion liegt. Bedenkt man zudem, daß der heute weitverbreitete unbezogene Individualismus am stärksten durch reine Diesseitigkeit befördert wird, leuchtet auch ein, daß im christlichen Glauben eine lebendige Quelle sprudelt, aus der verbindliche und verbindende Solidarität zu entspringen vermag. Von daher drängt sich jene Konsequenz geradezu auf, die Paul M. Zulehner zieht:

„Solidarische Liebe wächst nur aus der Erfahrung zuvorkommender Liebe. In ihrem bergenden Erfahrungsraum kann jene (erbsündliche) Angst gezähmt werden, die uns nötigt, um uns selbst zu kreisen und krampfhaft unser eigenes Leben sichern und seine Chancen mehren zu wollen. So gesehen mindert die Liebe die Angst vor der Endlichkeit, den Tod, in dessen Umkreis die Solidarität nachweislich nur schwer aufkommt und fortbesteht. Solidaritätsquellen zu erschließen bedeutet damit, den Menschen im lebendigen Gott zu verwurzeln und aus dem Gefängnis purer Diesseitigkeit frei zu machen. Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung.“¹⁹

5. *Gottes- und Nächstenliebe jenseits von „Hawelismus“ und Leistungskult.* Schließlich wird damit auch einsehbar, daß die christliche Hoffnung auf die endgültig-gültige Sinnerfüllung des menschlichen Lebens im ewigen Leben Gottes das gegenwärtige Leben und seine – wenn auch fragmentarischen – Sinnerfahrungen keineswegs in Frage stellt oder gar geringachtet, sondern wertschätzt und dem irdischen Leben zugleich die Gelassenheit der Freude schenkt. Denn erst die Hoffnung auf die endgültige Sinnvollendung des Menschen nach seinem Tod macht das irdische Leben in Hoffnungen überhaupt sinnvoll, statt es als illusionär und letztlich „hawelistisch“ erscheinen zu lassen. Die eschatologische Hoffnung

des christlichen Glaubens wirft bereits jetzt ihr Sinnlicht auf das gegenwärtige Leben des Menschen, sie bewahrt es deshalb aber sowohl vor Verzweiflung als auch vor der gefährlichen Versuchung, endliche Hoffnungsziele illusionär zu überschätzen oder sogar zu verabsolutieren. Denn die Erfahrung zeigt, daß überall dort, wo die letzten Fragen beim Menschen nicht mehr die ganze Aufmerksamkeit finden, die vorletzten Fragen zu den letzten hochstilisiert, damit aber Enttäuschungen und Sinnfrustrationen vorprogrammiert werden.

Liegt nicht genau darin aber die Grundversuchung jener Menschen, die aus einer rein diesseitigen Orientierung ihr Leben gestalten? Sind sie letztlich nicht dazu verurteilt, den Himmel auf Erden zu suchen? Die menschliche Erfahrung aber bestätigt jene Weisheit, die ein unverdächtiger Zeuge wie der Gießener Philosoph Odo Marquard so ausgesprochen hat: „Wer die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle.“²⁰ Demgegenüber wirkt das christliche Antwortangebot auf die Sinnfrage des Menschen äußerst entlastend. Es vermag den Menschen zu befreien von jenem unheimlichen Zwang, überangestrengt das – vermeintlich – Beste aus dem irdischen Leben – natürlich für sich selbst – herauszupowern; und es kann die menscheitsalte Angst, zu kurz zu kommen, zähmen. Denn der christliche Glaube schenkt die gelassene Leidenschaft und die leidenschaftliche Gelassenheit, in der Hoffnung auf ein ewiges Leben mit Spuren des Himmels auf Erden zufrieden leben zu können.

In diesem Sinn schließt die christliche Hoffnung auf die Sinnvollendung des menschlichen Lebens über den Tod hinaus innerweltliche Hoffnungen und Sinn-erfüllungen gerade nicht aus. Aber sie schenkt Orientierung in diesen Hoffnungen und – trotz aller Ernüchterung in der Erfahrung der Schranken des unter den Bedingungen des irdischen Lebens Erreichten und Erreichbaren – elementare Ermutigung zu einem sinnvollen Leben und, wenn es an der Zeit, zu einem gelassenen Sterben. Die Ernüchterung, die zugleich in dieser Ermutigung enthalten ist, macht schließlich den Blick frei für das realistisch Mögliche im irdischen Leben, das letztlich eingepfercht ist in wenige und flüchtige Jahre.

Gerade deshalb bietet sich die Antwort des christlichen Glaubens auf die Sinnfrage des heutigen Menschen als jene therapeutische „goldene Mitte“ an, die sowohl den „Hawelismus“ als auch den Leistungskult überwindet und zugleich die Wahrheitsmomente dieser beiden extremen Lebenseinstellungen in der gegenwärtigen Welt aufbewahrt. Denn sie anerkennt durchaus den unersetzbaren Rang des menschlichen Arbeitens und Leistens bei der Suche nach dem Sinn des Lebens; sie wehrt aber zugleich der gefährlichen Tendenz, den Lebenssinn des Menschen mit der Bilanz seiner Taten – was freilich auch bedeuten kann: mit der Bilanz seiner Untaten – zu identifizieren. Sie macht vielmehr aufmerksam auf den Ernstfall der menschlichen Hoffnung überhaupt, die sich in diesem irdischen Leben nicht voll zu erfüllen vermag. Denn was wäre dies für eine Hoffnung, die allein für unser jetziges Leben tragen würde und deren alleinige Kraft darin bestünde, uns

dem todsicheren Ende unseres Lebens im Grab näherzubringen? Christliche Hoffnung aber, die diesen Namen wirklich verdient, hat den viel längeren Atem. Sie bewährt sich auch und erst recht über den Tod hinaus. Denn wirkliche Liebe will Ewigkeit. Der französische Philosoph Gabriel Marcel hat mit bestem Recht betont: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben“ – und dies durchaus angesichts von Tod und Verwesung²¹. Wahre Hoffnung bewährt sich in der Tat darin, daß wir in Liebe den Menschen ewiges Leben gönnen.

Diese Liebe aber ist im christlichen Verstand weder einfach ein vages Gefühl noch eine bloße Pflicht; sie ist überhaupt nicht primär ein Akt des Menschen. Sie ist vielmehr eine Kraft, die von Gott selbst ausgeht, und nur in der Teilhabe des Menschen an der liebevollen Bewegung Gottes selbst zur Schöpfung, Versöhnung und Vollendung der Welt ein menschliches Handeln. Im christlichen Glauben an den Dreieinen Gott ist die menschliche Nächstenliebe genauerhin zu verstehen als „Teilnahme an der sich auf die Welt der Geschöpfe erweiternden und sie einschließenden Liebe des Vaters zum Sohn“²². Deshalb bietet sich die unlösbare Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die ihren Lebensgrund in der Selbstliebe findet, als Kurzformel für die Beantwortung der Sinnfrage des Menschen in theologischer Sicht an.

ANMERKUNGEN

¹ J. M. Bochenski, Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie (Freiburg 1987) 33 f.

² Gek. Fassung eines Vortrags beim XVI. Staffelnhof-Seminar in Reussbühl/Luzern am 23. 9. 1993.

³ P. M. Zulehner, H. Denz, M. Beham, Ch. Friesel, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970–1990“ – „Europäische Wertestudie – Österreich 1990“ (Wien 1991).

⁴ J. Willi, Was hält Paare zusammen? Der Prozeß d. Zusammenlebens in psycho-ökolog. Sicht (Reinbek 1991).

⁵ P. M. Zulehner, Wandlungen im Auferstehungsglauben und ihre Folgen, in: Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, hrsg. v. H. Kochanek (Freiburg 1992) 196. ⁶ Ebd. 208.

⁷ I. Kant, Brief an Johann Pflücker v. 26. 1. 1776, in: Ges. Schriften XII (1922) 57.

⁸ J. Pieper, Muße u. Kult (München 1955) 56; ders., Zustimmung zur Welt. Eine Theorie d. Festes (München 1963).

⁹ W. Pannenberg, Eschatologie u. Sinnerfahrung, in: ders., Grundfragen syst. Theol., Bd. 2 (Göttingen 1980) 73.

¹⁰ J. Ratzinger, Damit Gott alles in allem sei und alles Leid ein Ende habe. „... die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“, in: Kleines Credo für Verunsicherte, hrsg. v. N. Kutschki, J. Hoeren (Freiburg 1993) 121–140, bes. 129–131. ¹¹ M. Heidegger, Sein und Zeit (1927), v. a. 235–267. ¹² Bochenski (A. 1) 32.

¹³ J.-P. Sartre, Das Sein u. d. Nichts. Versuch einer phänomenolog. Ontologie (1943, dt. 1962) 679 f.

¹⁴ W. Pannenberg, Tod u. Auferstehung in d. Sicht christl. Dogmatik (A. 9) 155.

¹⁵ V. E. Frankl, Der Wille zum Sinn (München 1990). ¹⁶ Zulehner (A. 5) 310.

¹⁷ P. Cornehl, Die Zukunft d. Versöhnung. Eschatologie u. Emanzipation in d. Aufklärung, bei Hegel u. in d. Hegelschen Schule (1971), bes. 29–52. ¹⁸ W. Pannenberg, Syst. Theol., Bd. 3 (Göttingen 1993) 204.

¹⁹ P. M. Zulehner, Religion u. Autoritarismus. Inkulturation d. Ev. in d. Kontext d. Freiheitlichkeit, in dieser Zschr. 209 (1991) 604.

²⁰ O. Marquard, Moratorium d. Alltags. Eine kleine Philosophie d. Festes, in: Das Fest, hrsg. v. W. Haug, R. Waring (München 1989) 689.

²¹ G. Marcel, Geheimnis des Seins (Wien 1952) 472. ²² Pannenberg (A. 18) 212.