

tung wird der Prediger dann seiner Gemeinde das Evangelium im lebendigen, virtuellen Dialog verkündigen können und vor dem Abgleiten in einen sterilen Kanzelmonolog bewahrt bleiben.

Meditation ist nicht religiöses Hobby resignierter Individualisten, die sich vor dem Anspruch der Zeit in Beschauung flüchten, sondern vertiefte Begegnung von Wirklichkeit und Glaube in der Personmitte, woraus tragfähige christliche Verantwortung und Weltgestaltung entspringt.

LITERATUR

J. Bours, Von naturaler zu christlicher Meditation, in: *Lebendige Seelsorge*, 18 (1967), 238–244.

J. M. Dechanet, *Yoga für Christen*, Luzern 1957.

Ph. Dessauer, *Die naturale Meditation*, München 1961.

J. Lotz, *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament*, Frankfurt 1967.

K. Tilmann, *Staunen und Erfahren als Wege zu Gott*, Einsiedeln 1968; *ders.*, *Die Führung zur Meditation*, Einsiedeln 1972.

G. Volk, *Entspannung, Sammlung, Meditation*, Mainz 1970.

PETER BREITENSTEIN

Der Sinn des Lebens

Ein religionsphilosophischer Versuch, davon verständlich zu reden.

„Wozu sind wir auf Erden?“, fragt der katholische Schulkatechismus, und die Antwort lautet ebenso apodiktisch wie unexistentiell: „Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu leben.“ Sicher steckt in einer solchen Formel etwas Richtiges. Sie ist aber insofern falsch, als sie vortäuscht, eindeutig und zweifelsfrei und für jedermann verständlich *das* Entscheidende über das Leben sagen zu können. Eine solche handliche Formel über den Sinn des Lebens, womöglich gleich mit praktischer Nutzenanwendung, ist also im Folgenden wohlweislich nicht angestrebt. Vielmehr soll vorsichtig versucht werden, von der Religionsphilosophie her etwas über *den* Sinn zu sagen; dabei ist vor allem beabsichtigt, für den wissenschaftlichen Nichtfachmann verständlich zu reden, dies aber nicht im Sinne billiger Popularisierung, sondern gleichwohl wissenschaftlich verantwortbar. Aus der Schwierigkeit dieses Vorhabens ergibt sich selbstverständlich, daß es sich nur um einen Versuch handeln kann.

I

Zunächst einige Bemerkungen zum Problem-Kontext: Die eingangs als Negativmodell zitierte Katechismus-Formel zeugt in ihrer apodiktischen Selbstsicherheit von einer homogenen Mentalität und geistesgeschichtlichen Situation, wie sie heute wohl allgemein verschwinden. Das philosophisch-theologische Denken ist inzwischen, so scheint es, vorsichtiger und auch selbstkritischer geworden. Solch kritische Vorsicht ist wohl auch gegenüber der eigenen alltäglichen Lebenserfahrung glaubwürdiger; denn auch die eigene Lebenspraxis ist doch viel weniger selbstsicher, als das zu früheren Zeiten noch möglich war.

Das kommt einmal wohl daher, daß fremde Lebenskonzepte, Weltanschauungen und Religionen nicht mehr wie früher in Form exotischer Nachrichten aus anderen Welten zu uns kommen, sondern uns bedrängend nahe gerückt sind. Der Nachbar, der Mitarbeiter im Betrieb, der Ehepartner, die Kinder können eine andere Lebensauffassung

haben, ein anderes Wertsystem, eine andere Konfession oder Religion; das bringt nicht nur das Problem der gegenseitigen Toleranz mit sich, sondern es drängt auch zur Frage, ob denn die eigene Weltanschauung, die Maßstäbe, nach denen man selbst lebt, tatsächlich richtig sind.

Die alte Selbstsicherheit in der Lebensinterpretation geht dem philosophisch-theologischen Denken wie der eigenen Lebenspraxis auch dadurch immer mehr verloren, daß die Welt, in der man lebt, immer komplizierter und immer weniger überschaubar wird. Heute lebt fast jeder in vielen verschiedenen Bereichen, in Familie, Beruf, Wirtschaft, Politik, Verkehr, Technik, Schule, Wissenschaft, Kirche, Freizeit, Urlaub, Sport usw. Dem entsprechend ist heute jeder verschiedensten Einflüssen ausgesetzt, so der Gesellschaftsform, den politischen Strömungen, den Bildungsinstituten, der Informationsflut, dem Mode-Trend, dem Kauf- und Konsumzwang, der Wettbewerbs-, Leistungs- und Prestigementalität usw. Solche verschiedene Lebensbereiche und Einflüsse bestimmen heute zunehmend jeden derart bis ins Innerste, daß man die Unterscheidung zwischen Ich und Gesellschaft, zwischen Öffentlich und Privat gar nicht mehr streng durchführen kann. Diese Vielfalt der Lebensbereiche und Einflüsse läßt sich vom einzelnen weder abschaffen noch insgesamt wirklich kontrollieren; ja oft wird der einzelne von diesen Einflüssen unbewußt bestimmt sein, und wenn er sie bemerkt, wird er — wenn er nicht gerade Spezialist ist — oft nicht wissen, wer oder was dahinter steckt, welche Gründe und Zusammenhänge da am Werk sind.

Für den einzelnen hat dieser komplizierte Pluralismus der Lebensdimensionen unweigerlich so etwas wie eine Identitätskrise zur Folge: Es kann sein, daß er sich in diesem Vielerlei verliert, daß er nur nebeneinander in den verschiedenen vorgegebenen Lebensbereichen lebt, jeweils die geltenden Verhaltensvorschriften befolgt und damit so beschäftigt ist, daß er zu einer Distanz gegenüber dieser seiner Betriebsamkeit nicht mehr fähig ist und nicht mehr zum Nachdenken kommt, warum er eigentlich all dies macht. Er denkt und fühlt dann als Büroangestellter, als Verkehrsteilnehmer, als Hausfrau und Mutter, als Lehrer, als Konsument, Sportler, Chef, Hausbesitzer, „Privatmann“ — er lebt gleichsam mehrspurig, er denkt in Rollen. Aber er selbst, das eine Subjekt von all dem, also der, der sagen könnte „ich bin alles“, der von all diesen Rollen einmal reflektierend Abstand nehmen könnte, er selbst verliert sich und ist für sich selbst kein Thema mehr. Eine andere Möglichkeit ist die, daß der einzelne diesen Pluralismus der Dimensionen und Rollen, in dem er lebt, zwar zur Kenntnis nimmt, aber nicht recht weiß, wie er das alles unter „einen Hut“ bringen soll. Er wundert sich vielleicht darüber, daß in den verschiedenen Bereichen wie selbstverständlich je etwas Besonderes gilt, besondere Wertmaßstäbe, besondere Verhaltensregeln, ja Mentalitäten; und er leidet vielleicht darunter, wenn ihm klar wird, wie selbstverständlich und automatisch er mit seinem Denken und Verhalten jeweils da hineingezogen wird, wie sehr die diversen Bereiche den einzelnen zur Anpassung nötigen.

Diese auch bewußtseinsmäßige Zerspaltenheit macht es einem sehr schwer, etwas über sich insgesamt zu denken, etwa ein durchhaltbares Lebenskonzept zu formulieren oder z. B. auch über den Sinn des Lebens *insgesamt* nachzudenken. Ein solches Lebenskonzept etwa, also ein ungefährender Entwurf dessen, wie man leben möchte, wie man sich zum Mitmenschen verhalten möchte usw., wird einem durch den Pluralismus der Lebensdimensionen leicht aus der Hand geschlagen, weil ihm in den diversen Bereichen Sachzwänge entgegenstehen, denen man sich nicht entziehen kann, ohne aus der Bahn geworfen zu werden¹; und weil sich je auch spezifische psychische Zwänge ergeben, die fast unweigerlich vom ursprünglich in einem solchen Lebens-

¹ Zwang zum Konkurrenzkampf in der Wirtschaft, Strenge statt Toleranz in der Pädagogik, Taktik statt Ehrlichkeit in der Politik.

konzept Gewollten abbringen². Weil sich der Pluralismus der Lebensdimensionen auch in einer Art Bewußtseinspluralismus niederschlägt, ist es sehr schwer, über den einigenden Sinn des Lebens insgesamt nachzudenken. Versucht man etwas Derartiges — ob wissenschaftlich oder nicht —, so kommt einem das, was man so denkt, in einem anderen Zusammenhang, wie z. B. im Kreis der Arbeitskollegen, sehr schnell als schief, als irgendwie nicht hierhergehörig, als hier nicht wichtig und irgendwie nicht mehr wahr vor. Geht es einem nicht oft so mit den Worten, die man am Sonntag im Gottesdienst richtig findet und ernsthaft mitspricht? An dieser Schwierigkeit, etwas Umfassendes zu sagen, das trägt und nicht nur in einem einzigen Bereich (wie etwa dem der akademischen Diskussion) einleuchtet, partizipiert auch das heutige philosophisch-theologische Denken (Sprach,welt‘-, ‚Sprachspiel‘problem). Und wohl eben auch darum ist dieses Denken vorsichtiger geworden, selbstkritischer und zurückhaltender im Gebrauch von Formeln, die uneingeschränkt und problemlos alles auf einmal sagen wollen.

Verstärkt wird diese Tendenz wohl schließlich auch dadurch, daß der kritische Geist der modernen Wissenschaft (etwa der Psychoanalyse, Ideologiekritik und strengen Naturwissenschaft) zunehmend jedermanns Denken beeinflußt und die allgemeine Mentalität kritischer macht — und zwar eben auch in einer Frage wie der nach dem Sinn des Lebens.

Bevor wir uns nun dieser Frage von der Religionsphilosophie her direkt zuwenden, ist noch zu sagen, wie hier die 3 Begriffe ‚Sinn‘, ‚Leben‘ und ‚Religionsphilosophie‘ verstanden werden: Mit ‚Leben‘ ist das Gesamt dessen gemeint, was ein Mensch erlebt, was er tut, weiß, fühlt, denkt, fragt, wünscht, fürchtet, was er erkämpft und erleidet, also alles, was zu ihm gehört und was er meint, wenn er in einem umfassenden Sinn „ich“ sagt, „ich, mein Leben“.

Das Wort ‚Sinn‘ steht hier für den umfassenden Sinn, also für das, was man meint, wenn man sich etwa fragt: „Wozu lebe ich eigentlich? Was hat das Ganze eigentlich für einen Sinn?“ In einer solchen Frage wird doch etwas gesucht, das einen ganz ausfüllt, das in jeder Hinsicht befriedigt, etwas — ein Gegenstand oder Zustand oder was immer —, das so fraglos von Wert ist, daß nicht mehr darüberhinaus gefragt werden muß: „Und wozu dies? Und was weiter, was noch, was danach?“ Dieses fraglos Befriedigende ist hier mit ‚Sinn‘ gemeint. Dieser ‚Sinn‘-Begriff ist berechtigt, weil nach diesem umfassenden Sinn von Menschen tatsächlich gefragt wird. Aber dazu später.

Zunächst wenigstens noch ein paar knappe Sätze darüber, in welcher Bedeutung sich diese Erörterung ‚religionsphilosophisch‘ nennt. ‚Religionsphilosophie‘ meint hierbei jene Grenzdisziplin zwischen Philosophie und Theologie, die ungefähr über die gleiche Sache nachdenkt wie die Theologie, nämlich über das Gott-Mensch-Verhältnis, die aber der Methode nach streng philosophisch ist und sich darum nicht etwa auf die biblische Offenbarung beruft. Sie geht dabei vom Menschen und seiner Selbsterfahrung aus und fragt, warum überhaupt der Mensch religiös sein kann, und wo in seinem Leben er eigentlich das erfährt, was man ‚Gott‘ nennt. Die christliche Religionsphilosophie schließlich versucht zu zeigen, daß es auch für die einzelnen Offenbarungsinhalte des Christentums im Menschen eine Offenheit gibt; sie versucht, philosophisch zu klären, ob auch etwas von dem erfahren werden kann, was das Christentum im einzelnen vertritt, und wo in der Erfahrung sich derartiges zeigt. Was also läßt sich von dieser Religionsphilosophie aus über den Sinn des Lebens ausmachen?

² Erwartungshaltungen der Mitwelt, Zwang zu rollenkonformem Denken, Gruppenzwänge, Schwerkraft von Traditionen, die geltende Moral, die psychotechnisch gezielte Werbung, die verschiedenen Anpassungsmechanismen mit den reflexartig einsetzenden Rationalisierungen.

Als Ansatz für einen Antwortversuch kämen verschiedenerlei menschliche Erfahrungen in Frage; hier soll – möglichst untendenziös – von einer positiven Erfahrung ausgegangen werden, von der Erfahrung des Glücklichseins.

1. ‚Glück‘ – das ist eine Erfahrung, die wohl jedem irgendwie bekannt ist. Natürlich kann man bei dem Wort ‚Glück‘ an alles Mögliche denken: an Freundschaft, Liebe, Eigenheim, Kinder, Familie, Urlaub, Leistung, Erfolg, Genuß, Selbstgenügsamkeit usw. Was immer man sich im einzelnen vorstellt: wirklich glücklich ist man dann, wenn man erfüllt ist von etwas, wenn man sagen möchte: „ja, so ist es gut, so sollte es bleiben“; und wenn man darin nicht verunsichert ist durch viele andere und vielleicht größere Glücksmöglichkeiten.

Wer so wirklich glücklich ist, dem wird sein Leben sinnvoll erscheinen. „Das ist der Sinn meines Lebens, darum lebe ich“, wird er vielleicht denken. Und doch weiß auch er – außer vielleicht in wenigen Augenblicken rauschhafter Glücksstimmung –, daß man solches Glück nicht einfach bloß konsumieren kann, sondern daß man etwas tun muß, um es sich zu erhalten, um es nicht abgenützt und langweilig werden zu lassen, oder um das, worüber man glücklich ist, nicht zu verlieren. In allem Glück gibt es doch immer auch diese Sorge für seine Erhaltung; alles Glück ist durchstimmt vom Bewußtsein der Gefährdetheit dessen, worüber man glücklich ist; es ist durchzogen von der Hoffnung, es möge lange – ja immer – dauern. Dieser Blick voraus („Möge es doch so bleiben!“), dieser sorgende Blick über das momentane Glück hinaus stellt sich automatisch ein, allerspätstens beim Gedanken an den Tod. Und in diesem automatischen Blick darüber hinaus zeigt sich, daß das momentane Glücklichsein Grenzen hat, daß es nicht das totale Glück sein kann – eben daß es endliches Glück ist. Denn warum sollte man sich sonst überhaupt noch für etwas anderes interessieren als den glücklichen Augenblick? Wie sonst könnte es in allem Glücklichsein noch Sorge und Hoffnung geben? Aber halten wir fest: Erfahrungsgemäß gibt es wirkliches Glück, auch wenn man fühlt, daß es sich dabei nie um ein fraglos und total befriedigendes Glück handelt. Versuchen wir, diese Beobachtung etwas zu analysieren, und zwar zunächst deren zweite Hälfte.

2. a) Alles vorkommende Glück wird als begrenzt, als endlich erfahren. Warum eigentlich? Warum freut man sich nicht einfach rückhaltlos an dem, was man hat? Warum genießt man solches Glück nicht einfach unbefangen und ohne auf seine Begrenztheit zu achten? Wieso ignoriert man diese Begrenztheit nicht einfach und vergißt sie? Warum fällt sie einem überhaupt auf? Religionsphilosophisch läßt sich ein Grund ausmachen: Alles vorkommende Glück wird darum als begrenztes Glück erfahren und kann überhaupt nur als begrenztes erfahren werden, weil der Mensch ein grenzenloses Glücksbedürfnis hat, ein Bedürfnis also nach dem grenzenlosen Glück. Dieses grenzenlose Glücksbedürfnis treibt sein Fragen und Hoffen immer schon über das vorkommende Glück hinaus und entlarvt so dessen Begrenztheit. Denn wer nach einem totalen Glück fragt, der ist allein schon mit dieser Frage über alles vorkommende Glück hinaus; nicht zwar in dem Sinn, daß es ihm nichts mehr wert sein könnte, wohl aber so, daß er seine Begrenztheit spürt. Und dieses fragende Ausschauen nach einer restlos befriedigenden Erfüllung, dieses grenzenlose Glücksbedürfnis ist kein Fantasieprodukt, das absichtsvoll in den Menschen hineingeheimnist würde, sondern das gibt es wirklich. Es wirkt sich spürbar aus in der Erfahrung, daß alles vorkommende Glück irgendwie zu eng ist. Ja: Daß jedes Glück begrenzt ist, würde

³ Mit dem berechtigten und hier eigentlich auch notwendigen Hinweis auf die soziale Ungleichheit, also darauf, daß man immer andere beobachten kann, denen „es viel besser geht“, ist die Frage nur verschoben. Denn das Gesagte gilt auch von der Glückserfahrung z. B. der Superreichen.

überhaupt nicht bemerkt, wenn es nicht ein je darüberhinausreichendes Bedürfnis, ein grenzen-loses Glücksbedürfnis gäbe.

b) Wenn wir das jetzt auf die Sinn-Frage anwenden, dann ergibt sich zunächst folgendes: Der Sinn des Lebens kann nicht ein einzelnes Vorkommnis innerhalb des Lebens sein, sei es ein Mensch, ein Zustand, materielle Verhältnisse oder was immer. So etwas einzelnes, das man vorzeigen oder genau benennen könnte, kommt als Sinn des Lebens grundsätzlich nicht in Frage. Denn so etwas ist immer begrenzt; und so sehr auch ein Mensch darüber glücklich sein kann — es füllt ihn doch nie ganz aus, es kann ihn nie total befriedigen, weil er mit seinem Fragen und seinem Glücksbedürfnis immer schon darüber hinaus ist. Damit sind wir also bei einer ersten These zum Sinn des Lebens:

Es kommt nichts vor im menschlichen Leben, von dem man ohne Einschränkung sagen könnte: „Dies ist der Sinn *des* Lebens; dies ist es, warum ich eigentlich lebe, dies und nichts weiter; dazu lebe ich — da brauch' ich nicht weiter zu fragen; darauf allein kommt es im Grunde an — etwa darüberhinausgehende Interessen habe ich nicht; Fragen wie: und was noch? und was danach? erübrigen sich.“ Nein, ein solcher Sinn, der nichts mehr offen läßt, ein solcher umfassender Sinn begegnet uns nicht. Und darum jetzt die These: *Der Sinn des Lebens kommt im menschlichen Leben nicht wirklich vor. Es kann darum auch nicht angegeben werden, worin er genau besteht.*

3. Diese These ist nicht pessimistisch gemeint; es soll damit nicht gesagt sein, das Leben sei ohne Sinn. Darum gleich die zweite These: *Der Sinn des Lebens kommt im menschlichen Leben zwar nicht so vor, daß man ihn vorzeigen oder genau beschreiben könnte; trotzdem ahnt man offenbar etwas von einem umfassenden und in jeder Hinsicht befriedigenden Sinn.* Denn eben danach sucht der Mensch doch in seinem grenzen-losen Glücksbedürfnis; danach sucht er doch, wenn er gegenüber allem Vorkommenden immer wieder fragt: „Ist das alles? Und was kommt danach?“ Solches Fragen müßte absurd erscheinen und würde bald resigniert aufgegeben, wenn es nicht angetrieben und herausgefordert wäre von einer Ahnung, ja von einer Hoffnung auf einen restlos befriedigenden Sinn.

Diese ahnungsvolle Hoffnung auf einen un-eingeschränkten Sinn, auf ein grenzen-loses Glück treibt uns immer wieder an, über alles Vorkommende hinauszufragen und dessen Begrenztheit nicht einfach auf sich beruhen zu lassen. Diese grenzen-lose Hoffnung wirkt sich aber nicht nur so aus, daß ihretwegen alles Vorkommende in seiner Begrenztheit entlarvt wird; vielmehr macht sie es andererseits überhaupt erst möglich, daß etwas Vorkommendes als gut und als wirklich beglückend erfahren werden kann. Bedenkt man nämlich, daß der Mensch ein durch nichts zu beschwichtigendes grenzen-loses Glücksbedürfnis hat, dann muß es doch verwundern, wieso er überhaupt etwas gut finden kann, wieso er über etwas sogar wirklich glücklich sein kann. Wie kann das sein, wo doch gegenüber diesem grenzen-losen Glücksbedürfnis grundsätzlich alles zu wenig ist und eigentlich alles nur als Enttäuschung erlebt werden könnte? Wieso kann es wirkliches Glück geben, wo man doch auch in solchem Glück immer irgendwie fühlt, daß es hinter dem grenzen-losen Glücksbedürfnis grundsätzlich zurückbleibt? Das ist doch wohl nur dann möglich, wenn der Mensch sich durch all das letztlich nicht erschüttern läßt, sondern zuversichtlich auf ein restlos befriedigendes, grenzen-loses Glück hofft. Nur wer zuversichtlich in dieser Hoffnung lebt, kann Vorkommendes ernsthaft als sinnvoll und wirklich beglückend anerkennen; denn nur er wird nicht verbittert sein durch die Unzulänglichkeit auch alles dessen, was sonst als sinnvoll und beglückend erfahren wird; nur er braucht nicht zu verzweifeln daran, daß in allem Glück, das ihm begegnet, immer wieder Grenzen spürbar werden, die zeigen, daß sein grenzen-loses Glücksbedürfnis davon nicht ausgefüllt ist. Er kann die unaufhebbaren (nur um sie geht es hier!) Grenzen seines Glücks gelassen hinnehmen,

denn er hat ja eine je-größere Hoffnung. Und weil er diese Grenzen gelassen und ohne Verbitterung hinnehmen kann, darum nur ist es ihm überhaupt möglich, über etwas Vorkommendes glücklich zu sein.

Fassen wir diese zweite These bis dahin zusammen: Der Mensch ahnt etwas von einem grenzen-losen Glück, von einem un-ingeschränkten Sinn. Ja, es gibt im menschlichen Leben auch die zuversichtliche Hoffnung auf ein solches restlos befriedigendes, un-ingeschränktes Glück. Diese Hoffnung ist – bewußt oder unbewußt – in jedem wirksam, der in seinem Leben etwas als sinnvoll, gut oder gar beglückend erlebt. Denn etwas Vorkommendes trotz seiner immer spürbaren Begrenztheit sogar als beglückend anzuerkennen, ist nur dem Menschen möglich, der dieses Vorkommende einbezieht in die Hoffnung auf ein restlos befriedigendes, grenzen-loses Glück.

4. Wenn wir diese Hoffnung nun noch etwas genauer analysieren, dann zeigt sich schnell die Nähe unserer Überlegungen zur christlichen Theologie.

a) Zunächst ist noch einmal festzustellen, daß es die Erfahrung dieser zuversichtlichen Hoffnung, die sich durch keine Enttäuschung und auch nicht durch den Gedanken an den Tod unterkriegen läßt, tatsächlich gibt. Viele Menschen (oder alle?) erfahren in sich diese Hoffnung auf einen un-ingeschränkten Sinn, den sie wirklich als Sinn *des* Lebens anerkennen können. Davon zeugt z. B. auch die Religionsgeschichte, die ja in ihrem Kern ein einziger Ausdruck solcher Heilshoffnung ist.

Es ist jetzt aber gleichzeitig festzustellen, daß diese Hoffnung nicht erzwingbar, nicht andemonstrierbar ist; man kann nicht beweisen, daß sie berechtigt ist; man kann niemandem vorrechnen, daß auch er so hoffen müßte. Man kann zwar sagen, daß es sich mit dieser Hoffnung besser lebt, daß durch diese Hoffnung ein ganz anderes Licht auf das Leben fällt, daß man ohne sie nichts Vorkommendes für sinnvoll halten kann, weil alles radikal enttäuschend wäre; man kann auch sagen: der Mensch hat ein so großes Glücksbedürfnis und fragt und hofft so sehr auf das grenzen-lose Glück, daß er eine totale Fehlkonstruktion wäre, wenn es dieses grenzen-lose Glück nicht wirklich gäbe. All das ist vielleicht richtig, aber zwingende Beweise sind das nicht. Diese Hoffnung stellt sich vielmehr wie von selbst ein⁴ – ähnlich wie sich z. B. auch Freude einstellt, ohne daß man jeweils beweisen könnte, daß es wirklich einen Grund zur Freude gibt. Man kommt zu dieser Hoffnung nicht, indem man zuerst von irgendwoher ihre Berechtigung ableitet. Eher muß man sagen: Sie wächst einem zu aus der konkreten Lebenserfahrung, man findet sie in sich vor und erfährt sie so wie ein Geschenk.

Dies ist auch der Kern und die Erfahrungsbasis dessen, was die theologische Tradition mit dem Wort ‚Gnade‘ meint. Natürlich ist dieser Begriff schon sehr abgenutzt; es mag hier aber ersichtlich sein, daß er ursprünglich etwas Richtiges sagt. Er will nämlich darauf aufmerksam machen, daß die grenzenlose Hoffnung und so auch das darin erhoffte grenzen-lose Glück dem Menschen ‚geschenkt‘ werden muß. Soweit man also von hier aus das Wort ‚Gnade‘ verstehen kann, besagt es etwa dies: Das total befriedigende, grenzen-lose Glück gehört nicht selbstverständlich und automatisch (von ‚Natur‘ aus) zum menschlichen Leben. Denn es ist nur für den Menschen eine Wirklichkeit, der in sich die Hoffnung darauf erfährt; nur für den, der betroffen ist von dem, worauf er hofft. Und diese Betroffenheit ist etwas, das man nicht von sich aus machen kann; das muß sich ergeben von dem Erhofften her, das muß – geschenkt werden.

b) Noch etwas Weiteres läßt sich dieser Hoffnung entnehmen: Hoffnung ist immer optimistisch; was man erhofft, hält man für erreichbar. Das kann auch hier nicht anders sein. Was man in dieser Hoffnung erhofft, kann doch wohl nicht etwas in

⁴ Natürlich nicht unabhängig von den ökonomischen Bedingungen, aber auch nicht als deren selbstverständliche, logisch und existentiell zwingende Folge.

jeder Hinsicht Fernes, etwas schlechthin noch Abwesendes sein. Denn wer so hofft, ist doch gerade jetzt betroffen von dem, worauf er hofft; er setzt doch selbstverständlich voraus, daß jener alles ausfüllende Sinn, den er erhofft, irgendwie erreichbar ist; anders könnte er ja gar nicht darauf hoffen. Wer also so hofft, wer diese Hoffnung in sich erfährt, der erfährt gleichzeitig, daß das, worauf er hofft, in erreichbarer Nähe ist: Es ist ihm jetzt schon irgendwie nahe, es ist ihm irgendwie schon gegeben.

c) Wir können uns an dieser Stelle vorsichtig fragen, ob Jesus nicht eben dies gemeint hat mit seinem Evangelium. „Nahe gekommen ist das Reich Gottes“, verkündet er (Mk 1, 15). Was aber meint Jesus mit ‚Reich Gottes‘, und was meinen wir überhaupt mit ‚Gott‘? Ist damit nicht eben jenes restlos befriedigende, grenzen-lose Glück gemeint, das wir als *den* Sinn unseres Lebens suchen und dessen Nähe wir errahnen in unserer Hoffnung?

Dies wäre ein vorsichtiges und – im traditionellen Sinn – noch vordogmatisches Gottesverständnis. Natürlich enthält die traditionelle dogmatische Gotteslehre viele darüberhinausgehende Thesen; in welchem Maße sind diese aber, so wie sie logisch möglich sind, auch existentiell realisierbar? Geht das, was heutige Menschen von diesen Thesen realisieren können, wirklich sicher über das angedeutete Gottesverständnis hinaus? Immerhin ließe sich auf der Basis dieses Gottesverständnisses bereits ein – auch im Sinne der Dogmatik legitimer – Begriff des Christentums formulieren: Das Christentum wäre danach die organisierte Gemeinschaft derjenigen Menschen, die *bewußt* auf ein grenzen-loses Glück und mithin auf den restlos befriedigenden Lebens-Sinn hoffen, die so bereits dessen Nähe erfahren, und die sich diese Nähe unter Berufung auf Jesus ausdrücklich vergegenwärtigen.

5. Diese Fragen an die Theologie sollen unsere Überlegungen zum Sinn des Lebens beschließen. Fassen wir noch kurz zusammen, was sich dazu ergeben hat:

Wir gingen aus von der Erfahrung des Glücklichseins. Es gibt im menschlichen Leben wirkliches Glück, auch wenn man fühlt, daß es sich dabei nie um ein total befriedigendes Glück handelt (1). Wieso aber wird alles vorkommende Glück als begrenzt erfahren? Weil der Mensch offenbar ein über alles Vorkommende hinausfragendes, grenzen-loses Glücksbedürfnis hat (2 a). Damit ist auch schon gesagt, daß ein den Menschen ganz befriedigender, un-ingeschränkter Sinn im menschlichen Leben nicht wirklich vorkommt; m. a. W.: *der* Sinn des Lebens kommt im menschlichen Leben nicht so vor, daß man ihn vorzeigen oder genau beschreiben könnte (2 b). Wieso aber kann der Mensch dann überhaupt etwas als gut und beglückend erfahren, wo er doch fühlt, daß alles Vorkommende zu wenig ist und hinter seinem grenzen-losen Glücksbedürfnis zurückbleibt? Etwas Vorkommendes trotz seiner Begrenztheit unverbittert als sinnvoll und beglückend anzunehmen, vermag der Mensch wohl nur dann, wenn er es einbezieht in eine zuversichtliche Hoffnung auf ein grenzen-loses Glück; wenn er in sich die Hoffnung erfährt auf einen restlos befriedigenden, uneingeschränkten Sinn. Diese Hoffnung ist – bewußt oder unbewußt – in jedem wirksam, der etwas als sinnvoll, gut oder beglückend erlebt (3). Schließlich wird auch in dieser Hoffnung selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Erhoffte in irgendwie erreichbarer Nähe ist; offenbar ist also der gesuchte Sinn, der schlechthin befriedigende Sinn des Lebens doch für denjenigen irgendwie nahe, der zuversichtlich auf ihn hofft. Von dieser Nähe aus fällt Licht auf das Leben, auch wenn man nur ahnt und nicht etwa genau sagen kann, was da hoffend erfahren wird.