

Martin Rohner

Ist das gute Leben machbar?

Ein religionsphilosophisch-fundamentaltheologischer Versuch

♦ Wir haben alles im Griff: Beruf, Beziehung, Körper und Geist. Das zumindest suggeriert uns die omnipräsente Ratgeberliteratur, die für alle Lebensbereiche wohlfeile Ratschläge bereit hält. Das christliche Nachdenken über gutes Leben auf Erden und darüber hinaus insistiert in seinen Zentralbegriffen Gnade, Erlösung, Rechtfertigung demgegenüber auf dem Geschenkcharakter von Heil. Martin Rohner, Fundamentaltheologe und Philosoph, unterläuft diese strikte Gegenüberstellung. Er plädiert für eine Kultivierbarkeit guten Lebens und geht den fragilen Suchbewegungen nach Glück und letztem Sinn nach. (Redaktion)

Ist das gute Leben machbar? Die diesem Beitrag vorgegebene Frage scheint die Antwort schon zu suggerieren, erst recht, wenn es um religionsphilosophisch-fundamentaltheologische Perspektiven gehen soll. Bereits Alltagserfahrung und Lebensgeschichte lehren immer wieder, wie *unverfügbar* letztlich ein „gutes Leben“ – was auch immer man genauer darunter versteht – ist, wie sehr es (auch) von dem abhängt, was mir widerfährt und was ich empfangen. Aus theologischer Perspektive verstärkt sich dieser Eindruck noch: Nein, machbar ist das gute Leben nicht, sieht der Glaube doch in der Möglichkeit guten Lebens ein „Geschenk“ von Gott vor – die großen Worte der biblisch-christlichen Überlieferung „Erlösung“ und „Gnade“ bzw. die entsprechende theologische Reflexion in Soteriologie und Rechtfertigungslehre insistieren ja gerade darauf. Also gilt auch fürs gute Leben, mit *Paulus* gesprochen: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ (1 Kor 4,7)

Doch so einfach ist es mit der Antwort nicht, und zwar ebenfalls aus lebenspraktischer wie theologischer Sicht: Denn zum einen versuchen wir es, wenn wir ehrlich sind, ja doch immer wieder: ein gutes Leben zu „machen“, oder vorsichtiger und zugleich präziser gesagt: unser Leben so zu *gestalten*, dass es möglichst dem nahekommen kann, was wir als „gutes“ Leben erwarten, erhoffen bzw. auch vermissen. Einschlägige Ratgeber-Literatur würde wohl tendenziell imperativisch zuspitzen: „Das gute Leben ist machbar – du musst es nur richtig machen“. Sarkastisch könnte (post-)moderner Lebenspragmatismus, beides aufnehmend, die Unverfügbarkeit und die Gestaltungsmöglichkeit guten Lebens, auf unsere Ausgangsfrage antworten: „Du hast keine Chance, also nutze sie“ ... Der damit verbundenen Erwartungsreduzierung und Beschränkung auf das „kleine“ und mehr oder weniger „beeinflussbare“ (und in diesem Sinne „machbare“) Glück wird freilich christliche Soteriologie und Gnadenlehre stets die „große“ Erwartung eines „Lebens

in Fülle“ (vgl. Joh 10,10)¹ entgegenhalten. Aber dabei wird sie ihrerseits durchaus differenzieren: Dem Glauben geht es ja um eine „erlöste“ bzw. „begnadete“ *Lebenspraxis*, die aus der großen Verheißung des unverlierbaren Lebens in Fülle die Ermutigung schöpft, Spuren des Glückens und Gelingens bei aller Unverfügbarkeit schon *hier und jetzt* auszumachen – und insofern ist das eigene Leben entsprechend aktiv zu gestalten bzw. auszurichten. Und verlangt nicht gerade auch die positive existenzielle Erfahrung von erhofft-unerhofftem Gelingen und Glücken nach einem (Frage- oder gar Hoffnungs-)Horizont „letzter“, „bleibender“ Erfüllung, in der das Glück buchstäblich „gut aufgehoben“ ist?²

1 Lebenskultur und Moderne

Natürlich müsste man erst einmal genauer klären, was mit den Begriffen „gutes Leben“ und „Machbarkeit“ eigentlich gemeint ist. Nun kann und soll an dieser Stelle nicht die lange Geschichte der philosophischen

Frage nach dem guten Leben nacherzählt werden, die ja nicht nur in der antiken Ethik ihren Anfang nimmt und nach längerer Vernachlässigung in den letzten Jahrzehnten eine bemerkenswerte Renaissance erlebt hat, sondern damit schließlich auch (neu) zu einem theologischen Thema geworden ist.³ Dabei müsste gewiss etwa darauf hingewiesen werden, dass sich der Begriff des „Machens“, in aristotelischer Terminologie, auf das Herstellen von etwas (*poiesis*; *techné*) bezieht, die Frage des guten Lebens aber doch umfassender im Bereich menschlichen Handelns (*praxis*) und entsprechender praktischer Einsicht anzusiedeln wäre. Freilich rückt in der neuzeitlich-modernen Entwicklung bekanntlich gerade das Modell der „technischen“ Machbarkeit (bzw. der *Poiesis*) ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Entsprechend lässt sich philosophisch-kulturkritisch geradezu der „Machbarkeitswahn“ eben dieser Epoche anprangern.⁴ Als differenzierterer Befund der neuzeitlichen Ideengeschichte wäre in der Spur des kanadischen Philosophen *Charles Taylor* zu konstatieren, dass die ge-

¹ Vgl. sogar aus der Perspektive gegenwärtiger „Philosophie der Lebenskunst“ die entsprechende Anspielung auf diese Bibelstelle bei *Wilhelm Schmid*, Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist, Frankfurt a. M. 2007, 34f.

² Seit meiner philosophischen Dissertation (*Martin Rohner*, Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung, Münster 2004) haben mich Facetten dieser Frage immer wieder beschäftigt, und so stehen die entsprechenden Überlegungen auch im Hintergrund des vorliegenden Beitrags: *ders.*, Glück, in: *W. Fürst / J. Werbick* (Hg.), Katholische Glaubensfibel, Rheinbach–Freiburg i. Br. 2004, 337–340; *ders.*, Glück und Erlösung. Eine philosophisch-theologische Skizze, in: *Theologie der Gegenwart* 49 (2006), 92–103; *ders.*, Von der Fülle des Glücks in säkularen Zeiten. Philosophische Ermutigung zur Sehnsucht nach Erlösung, in: *ReliS. Religion lehren und lernen in der Schule*, Heft 1/2011, 16–18. (Aus dem zuletzt genannten Beitrag nehme ich im Weiteren auch einige Gedanken und Formulierungen wieder auf, um sie auf die hier zur Debatte stehende Frage hin zu fokussieren.)

³ Vgl. etwa einschlägig: *Gisbert Greshake*, Glück oder Heil? Ein Paradigma für die Dissoziation von christlichem Glauben und säkularer Gesellschaft und der Versuch einer theologischen Vermittlung, in: *ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. 1983, 159–206; *Jörg Lauster*, Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum, Gütersloh 2004; *Martin Rohner*, Glück und Erlösung (s. Anm. 2), 32–54.

⁴ Vgl. etwa, inspiriert u. a. von Heideggers Humanismus-Kritik: *Albert Stüttgen*, Ende des Humanismus – Anfang der Religion?, Mainz 1979, 98–117.

wiss auch „poietisch“ akzentuierte Eigenverantwortung des Menschen für seine Lebensgestaltung (etwa im Zeichen des in der Romantik inaugurierten Ideals der „Selbstverwirklichung“)⁵ in der Moderne ebenso unhintergebar ist wie sich andererseits die Frage nicht abweisen lässt, ob der Mensch in sich allein die Kraft zur notwendigen Selbstbejahung (und einer entsprechenden Weltbeziehung!) finden kann – die elementar mit der Frage nach einem guten Leben zusammenhängt.⁶ Vor diesem durchaus theologisch imprägnierten Fragehorizont moderner Selbstverständigung stehen wir wieder offenkundig in besagtem *Spannungsverhältnis*. Im Blick auf die Ausgangsfrage sollen im Weiteren einige Facetten dieser Spannung näher beleuchtet werden, die der Frage nach dem guten Leben zwischen Unverfügbarkeit und Gestaltbarkeit etwas genauer Kontur verleihen können. Als Leitthese will ich die Ausgangsfrage dabei so modifizieren: „Machbar“ ist das gute Leben nicht – aber dass sich mir Möglichkeiten guten Lebens erschließen, verlangt eine entsprechende Sensibilität meinerseits. Und deshalb ist das gute Leben nicht machbar, wohl aber die Suche danach bzw. die Aufmerksamkeit dafür „kultivierbar“.

Es geht also um eine Frage der *Lebenskultur*. Dieser Begriff bietet sich aus zwei Gründen an: Zum einen lenkt er schon sprachlich den Blick – wenn man bei „Kultur“ das lateinische Verb *colere* mithört – eher auf das Metaphernfeld des „Pflegens“ und auch „Verehrens“, und bei beidem geht

es weniger um „Machbarkeit“ als um die (keineswegs nur „passive(!) „kultivierende“ Gabe der *Sensibilität, Aufmerksamkeit, Sorgfalt*.⁷ Zum anderen nimmt die Rede von der Lebenskultur begrifflich auf, dass „das gute Leben“ stets insofern kulturell geprägt ist, als es hier (auch) um eine Frage von *Deutungen* geht. Das gute Leben hängt maßgeblich damit zusammen, wie ich mein Leben zu deuten vermag. Die Frage nach dem Glücken und Gelingen des Lebens ist ein *ethisches* Thema, insofern sie immer schon verbunden ist mit Wertorientierungen, Moralmäßigkeiten, Glaubenshaltungen und Sinnhorizonten eines Lebens. Und diese wiederum stehen immer in einem kulturellen Kontext, versteht man unter Kultur – wie es nicht nur die neueren Kulturwissenschaften nahelegen, sondern es auch gut hermeneutisch ist – den gesamten „Interpretationszusammenhang“, in dem unsere Selbstdeutungen ihre Quelle haben. Die Ausgangsfrage „Ist das gute Leben machbar?“ wendet sich so nicht nur zur These, dass die Aufmerksamkeit für ein gutes Leben zu kultivieren ist, sondern diese These impliziert zugleich die *hermeneutische* Frage: „Wie verstehen wir uns selbst?“ Diese Frage zu stellen heißt nun aber näherhin, sie im Blick auf die Lebenskultur der sogenannten *Moderne* zu stellen. Für die ist – ohne hier in die Debatten um eine angemessene Theorie der Moderne einsteigen zu können – eines gewiss charakteristisch: nämlich dass sie konstitutiv *spannungsreich* ist. Die Moder-

⁵ Durchaus zu Recht wird im Umfeld der gegenwärtigen Ethik des guten Lebens auf die Bedeutung bewusster Lebensgestaltung im Sinne einer „*Lebenskunst*“ hingewiesen – und das Wort „Kunst“ verweist als Übersetzung des griechischen *techne* eben auch auf den Aspekt des „Machens“.

⁶ Vgl. Charles Taylor, Humanismus und moderne Identität, in: *ders.*, Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a. M. 2002, 218–270, hier: 262–268; *ders.*, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. 1996, passim.

⁷ Mit Blaise Pascal könnte man auch vom „esprit de finesse“ sprechen ...

ne (und das gilt auch noch für ihre „post-modernen“ Lesarten) ist sozusagen „von Anfang an“ vom Streit um ihr angemessenes Selbstverständnis gekennzeichnet, entsprechende Spannungsverhältnisse inklusive.⁸ Und spannungsreich ist dabei auch jene insbesondere die Moderne begleitende Erfahrung, die eine *existenzphänomenologische* Basis für unsere Frage sein kann: die Erfahrung von Fragilität.

2 Fragilität und Sehnsucht

Von *Fragilität* ist in einem doppelten Sinn zu sprechen. Das kann gerade die Erfahrung von *Glück* lehren: Sie ist „zerbrechlich“, aber auch „zart“.⁹ Einerseits ist alles Glück, mit *Theodor W. Adorno* gesprochen: „durch seine Widerruflichkeit entsteht“¹⁰. Denn das Bewusstsein der „Zerbrechlichkeit“, das jederzeit drohende Unglück belastet die stets zeitliche Glückserfahrung selbst.¹¹ Philosophen wie Adorno sahen sich bekanntlich angesichts der himmelschreienden Inhumanität in den historischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts vor die Frage nach dem unwiderruflichen Unglück der Opfer und vor die Aporie des Rufs nach – irdisch unmöglicher – Gerechtigkeit gestellt. *Walter Benjamin* formulierte dabei einen Satz, der auch über diesen negativistisch-geschichtsphilosophischen

Kontext hinaus denkwürdig ist für die Suche nach einem guten Leben zwischen Unverfügbarkeit und Gestaltbarkeit, zwischen Zerbrechlichkeit und Zartheit: „Es schwingt [...] in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.“¹² Selbst wo an die reale Möglichkeit der Erlösung nicht mehr „geglaubt“ wird, bleibt ihre unvorstellbare „Vorstellung“ letzter Rettung des Fragilen unersetzbar aufschlussreich (im Sinne des „Eingedenkens“). Andererseits lässt sich die (christliche) Verheißung von Erlösung und Gnade vom Verlangen nach der „Fülle“ des Glücks bei der Suche nach einem guten Leben ins Spiel bringen: Denn wird nicht in der „Zartheit“ des Glücks geradezu leibhaftig spürbar, wie Menschsein sinnvoll gelingen kann – und wie dabei das meinem Machen Verfügbare wohltuend transzendiert, „überstiegen“ wird?

Die Erfahrung der Fragilität als elementarer *Fraglichkeit* meines Lebens provoziert freilich oft genug nicht nur anthropologische, sondern existenzielle Ratlosigkeit: Wie fragil („zerbrechlich“, aber zugleich auch „zart“) ist all das, was – wenn's drauf ankommt – wirklich zählt in meinem Leben ...? Ich erfahre mich in der Spannung zwischen dankbarem Staunen und sorgenvollem Zweifel. Wie gelingt es, nicht in Melancholie, gar Depression zu versinken, sondern den, mit *Paul Tillich* gesprochen, „Mut zum Sein“ zu bewahren?¹³

⁸ Vgl. *Charles Taylor*, Quellen des Selbst (s. Anm. 6).

⁹ Vgl. *Duden*, Bd. 1, Die deutsche Rechtschreibung, Mannheim 24/2006, 417.

¹⁰ *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Darmstadt 1998, 7–412, hier: 396.

¹¹ Das gilt m.E. unabhängig davon, ob der Akzent dieser Zeit-Erfahrung auf dem glücklichen „Augenblick“ oder der glückenden „Lebensgeschichte“ liegt.

¹² *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Frankfurt a.M. 1974, 691–704, hier: 693.

¹³ Dabei geht es um das Problem der „Selbstbejahung ‚trotz‘, nämlich trotz alles dessen, was dazu beiträgt, das Selbst an der Bejahung seiner selbst zu hindern“ (*Paul Tillich*, *Der Mut zum Sein*, Berlin 1991, 33).

Oder ist doch alles nur, mit *Albert Camus* gesagt, „absurd“?¹⁴ Neben die Ratlosigkeit angesichts der Fragilität und Fraglichkeit – oder vielleicht eher: durch diese Ratlosigkeit angestachelt – tritt damit eine große, ja buchstäblich „maßlose“ *Sehnsucht*, die ihrerseits einen „Aufmerksamkeitsraum“ für die Möglichkeit guten Lebens eröffnen kann: die für postmodern-nachmetaphysische Ohren womöglich naiv klingende Sehnsucht, dass doch nichts verloren gehen möge von dem, was so glücklich und gut angefangen hat – und dass auch noch angesichts allen Scheiterns und Unglücks „schließlich und endlich doch alles wirklich ganz gut wird“¹⁵. Die „bleibende Sehnsucht noch in jedem Glück“¹⁶ leugnet übrigens auch ein Camus nicht; gerade die Diskrepanz zwischen dieser Sehnsucht und der oft brutal darüber hinweggehenden Wirklichkeit macht für ihn die Absurdität aus. Aber es gibt eben beide Seiten, wie *Thomas Pröpper* im Blick auf Camus mit eindrücklichen Worten festhält: „Es gibt doch Evidenzen, die der Affirmation wert sind: der Aufschein des Schönen z.B. oder die Verbindlichkeit solidarischer Güte. Es gibt das Meer, Blumen und Licht, die Verzauberung der Liebenden, das gelungene Gespräch, den Burgunder

im Glas, die Symphonien von Mozart, die Stunde der Freundschaft und die sternklaren Nächte im Winter. Es gibt zugleich, ebenso unabweisbar, das Leiden, den Schmerz der Endlichkeit, die Gräuel der Geschichte, es gibt das Böse und schreiendes Unrecht, das jedoch zu bekämpfen und einzudämmen ein Menschenleben wohl ausfüllen kann.“¹⁷ – So deuten bei aller „*Fraglichkeit* jeglicher Wirklichkeit“ gerade doch die anfanghaften Erfahrungen von Glück und Gelingen (bzw. von Burgunder und Mozart ...) ihrerseits auf die (positive) „*Wirklichkeit* in aller Fraglichkeit“¹⁸ und können gleichsam *vertrauensbildend* die Aufmerksamkeit für Möglichkeiten guten Lebens kultivieren.

Leben heißt dabei buchstäblich, sich verlassen zu müssen. Aber ist dieses unvermeidliche Sich-verlassen-*Müssen* auch ein verheißungsvolles Sich-verlassen-*Dürfen*? Das könnte die anthropologisch-religionsphilosophische Grundfrage sein, welche die Suche nach einem guten Leben (auch) theologisch imprägniert: Vermag ich das Geheimnis meiner Existenz, das Geheimnis der Wirklichkeit insgesamt als ein letztlich bei aller ambivalent bleibenden Erfahrung doch *gutes, heilvolles* Geheimnis zu entdecken, mit *Karl Rahner* gesprochen,

¹⁴ *Albert Camus*, *Der Mythos von Sisyphos*. Ein Versuch über das Absurde, Reinbek b. Hamburg 1992, 29: Das Absurde entsteht aus der „Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt“.

¹⁵ *Dieter Emeis*, *Bibelarbeit praktisch*. Orientierung – Methoden – Impulse, Freiburg i. Br. 1994, 58; vgl. thematisch auch *ders.*, *Kleine Theologie der Sehnsucht*, in: *Katechetische Blätter* 122 (1997), 150–153.

¹⁶ *Thomas Pröpper*, *Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 24. Zum Gesamtkontext eindrucksvoll *Thomas Pröppers* anthropologische Reflexionen: Unausweichlichkeit und Offenheit der Frage des Menschen nach sich selbst. Streiflichter zum Horizont theologischer Anthropologie, in: *ders.*, *Theologische Anthropologie*. Erster Teilband, Freiburg i. Br. 2011, 8–57.

¹⁷ *Thomas Pröpper*, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 16), 36 (Hervorh. im Orig.). Zu Camus' Option insgesamt prägnant: ebd., 36–40.

¹⁸ *Hans Küng*, 24 Thesen zur Gottesfrage, München ⁴1986, 58 f. (Hervorh. im Orig.).

als „heiliges Geheimnis“¹⁹? *Glaube* wäre das „vertrauende Sich-Einlassen auf einen letzten Grund, Halt und Sinn der Wirklichkeit“²⁰. Auch dieses in aller Fragilität von meiner Sehnsucht motivierte vertrauende Sich-Einlassen lässt sich freilich nicht „machen“ bzw. „haben“, sondern muss immer neu gewagt und so „kultiviert“ werden. Auch und gerade Glaube bleibt eine fragile Suchbewegung. Die „großen“ Worte der Glaubensüberlieferung – und die (z. B. liturgische) Praxis, in der sie artikuliert und so „aktualisiert“ werden – können der Suche nach einem guten Leben dabei im wahrsten Wortsinn eine „Vorgabe“ sein, indem sie diese Suche orientieren. Hier wäre etwa von Kirche als *Erinnerungsgemeinschaft* zu sprechen: Angesichts der existenziellen Fragilität die maßlose Sehnsucht zu kultivieren, wird für Glaubende bzw. Zuglauben-Versuchende nämlich heißen, gemeinsam an dieser Erinnerungs-Vorgabe zu arbeiten und sie ins eigene Streben nach einem guten Leben ausstrahlen zu lassen.²¹

3 Existenz und Transzendenz

Die Spannung eines guten Lebens zwischen Unverfügbarkeit und Gestaltbarkeit zu kultivieren hieße, folgt man dem zu Unrecht in gegenwärtigen Debatten eher wenig Beach-

tung findenden Existenzphilosophen *Karl Jaspers: Existenz* (also: mein unvertretbares Selbstsein) ist stets bezogen auf *Transzendenz*. Gerade in den existenziellen Erfahrungen von Fragilität wären Spuren jener Transzendenz auszumachen, die freilich selbst fragil bleiben. Angesichts aller Tendenzen, den Menschen in einem mehr oder weniger platten „Wissenschaftsaberglauben“²² auf das zu reduzieren, was an ihm wissenschaftlich begreifbar und damit zugleich der Machbarkeit verfügbar ist, wäre auch für die Frage des guten Lebens ein Grund-Satz von Jaspers neu zur Geltung zu bringen: „Der Mensch ist stets mehr, als er von sich weiß.“²³ Das gilt nicht nur in anthropologischer Hinsicht, sondern auch auf mein eigenes Selbstverständnis bezogen: Ich bin immer mehr, als ich von mir wissen und – so wäre für unser Thema zu ergänzen – als ich „machen“ kann.

In diesem Zusammenhang kommt Jaspers ausdrücklich auf die Frage des Machens zu sprechen: An den prinzipiellen *Grenzen unseres Wissens und Machens* zerbricht nämlich alle „Suggestion der Erkenntnisse“ und „Suggestion der Leistungen“.²⁴ Die damit verbundene „Grundsituation“ (22) des Menschen aber provoziert für Jaspers gerade den entscheidenden „Sprung“ (14) im menschlichen Selbstverständnis. In unausweichlichen „Grenzsituationen“ (22)

¹⁹ Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1995, 73–75; die Bezeichnung als „heilig“ kommt dem „unendlichen Woraufhin der Liebe“ (74) zu.

²⁰ *Hans Küng*, 24 Thesen zur Gottesfrage (s. Anm. 18), 59.

²¹ Wo andererseits die Erfahrung der Fragilität (philosophisch, ästhetisch ...) Artikulation findet und zumindest verhalten-indirekt mit der Sehnsucht zusammengebracht wird, könnte im Übrigen auch die von theologisch-kirchlichen „Insidern“ mitunter routiniert aus den Augen verlorene Fragehaltigkeit der Rede von Erlösung(sbedürftigkeit) und Gnade neu Aufmerksamkeit finden. Vgl. unlängst z. B. *Martin Walser*, Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek b. Hamburg 2012.

²² *Karl Jaspers*, Die Chiffren der Transzendenz, hg. v. A. Hügli u. H. Saner, Basel 2011, 102.

²³ *Ders.*, Der philosophische Glaube, München 1988, 49.

²⁴ *Ders.*, Die Chiffren der Transzendenz (s. Anm. 22), 14 (weitere Nachweise im Text).

wie Schuld, Leid, Tod und Endlichkeit erfahren und erleiden Menschen, dass sie im Scheitern gleichsam sich selbst „ausbleiben“ (41). Aber sie können darin doch zugleich womöglich noch eine andere denkwürdige Erfahrung machen: Wir „werden in unserer Freiheit uns geschenkt und wissen nicht, woher“ (50).²⁵ Wer sich buchstäblich existenziell ansprechen lässt, dem wird dabei auch die Welt (über alles Wissen und Machen hinaus, aber eben existenziell erfahrbar) transparent auf jene Dimension der Transzendenz. Diese kann freilich laut Jaspers den Menschen nur da wirklich berühren, wo gerade nicht versucht wird, sie sozusagen „dingfest“ zu machen: Jaspers insistiert nachdrücklich darauf, dass nur in „Chiffren“ (sic) von dieser Transzendenz zu sprechen sei und jede Chiffer fragil bleibe: in der Schweben und mehrdeutig. Chiffren sind nie gegenständlich (be-)greifbar, sondern sprechen nur „als existentielle Sprache“ (30) den Menschen im „Wagnis seiner Freiheit“ (18) an.

Deshalb kann Jaspers, so einfühlsam er die existenzielle Erfahrung des Sich-geschenkt-Werdens aufnimmt und gerade die „Chiffren“ der biblischen Tradition zu würdigen sucht, dem kirchlich vermittelten *Offenbarungsglauben* letztlich nur mit Verständnislosigkeit begegnen: Offenbarungsreligion verletze die prinzipielle Verborgenheit Gottes; denn die Behauptung einer

Offenbarung versuche, die unbegreifbare Transzendenz an bestimmten Punkten der Geschichte sozusagen fixierend zu vereinheitlichen. Damit aber verbinde sich die Neigung zum intoleranten, gar potenziell gewaltförmigen Ausschließlichkeitsanspruch jener Religionen. Angesichts der Undifferenziertheit seines (letztlich noch selbst „instruktionstheoretisch“ befangenen) Offenbarungsbegriffs ließe sich nun fundamentaltheologisch mit Jaspers gut in den Streit gehen; aber das Unbehagen seines „philosophischen Glaubens“ gegenüber der Religion bleibt zumindest eine unerledigte Anfrage an das kirchliche Glaubensverständnis: Ist christlicher Glaube gegenüber diesem Verdacht seinerseits hinreichend als eine *spannungsreiche Suchbewegung* profiliert, so dass auch er, mit Jaspers' Worten, die „Demut der bleibenden Frage“ kultiviert?²⁶ Angesichts der Spannung von Fragilität und Sehnsucht wird sich auch christliche Glaubenserfahrung durchaus in Jaspers' Phänomenologie existenziellen Glaubens wiederfinden können, der ungesichert und fragehaltig bleibt: Der biblisch begründete Offenbarungsglaube ist mit *Tomáš Halík* selbst als fragile „Offenheit gegenüber der Verborgenheit Gottes“ zu verstehen.²⁷ Das Entscheidende der „Glaubenshaltung“ wäre gerade so neu einzuüben: nämlich „die Wirklichkeit als anvertrautes Geschenk“ zu verstehen.²⁸ Auch Christen werden bei

²⁵ Über Jaspers' „negativistische“ Bestimmung der Grenzsituationen hinaus wäre im Sinne der obigen Überlegungen ergänzend zu fragen, ob nicht auch die positiven Grenzerfahrungen von Glück und Gelingen diese Möglichkeit des Sich-geschenkt-Werdens eröffnen.

²⁶ *Karl Jaspers*, *Der philosophische Glaube* (s. Anm. 23), 58. Er kann so einen weiteren Grund-Satz von Jaspers teilen: „Wahrheit ist, was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung“ (ebd., 40).

²⁷ *Tomáš Halík*, *Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens*, Freiburg i. Br. 2011, 247.

²⁸ *Ders.*, *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Freiburg i. Br. 2012, 28; Religiosität bedeutet für Halík „das Offensein für das unmanipulierbare Geheimnis des Lebens“ (29).

ihrer Suche nach einem guten Leben erfahren, was Jaspers einmal so formuliert: Meine „Sehnsucht wächst, um sich allein in jenen Augenblicken zu erfüllen, für die kein Tod mehr ist“²⁹.

4 Säkularität und Fülle

Wenn sich die existenzielle Sehnsucht nach einem guten Leben angesichts der Fragilität (auch) philosophisch zur Suche nach Spuren bzw. „Chiffren“ der Transzendenz ermutigen lassen will, bekommt sie bemerkenswerterweise Schützenhilfe durch ein differenzierteres Verständnis der „säkularen“ Kultur, wie es *Charles Taylor*, selbst übrigens katholischer Christ, mit seinem viel beachteten Werk *A Secular Age* entfaltet hat. Ich beschränke mich hier auf wenige Andeutungen im Blick auf die Möglichkeit, in modernen Spannungsverhältnissen die Suche nach einem guten Leben zu kultivieren.³⁰

Taylors Verständnis von *Säkularität* vermag es zunächst und vor allem aus falschen Frontstellungen herauszuführen: Im üblichen Sprachgebrauch wird „säkular“ meist als Oppositions-Begriff zu „religiös“ verwendet. Auch die meisten Säkularisierungstheorien sehen in Säkularisierung („Verweltlichung“) die „Abnahme“ des Religiösen als quasi natürliche Folge gesellschaftlicher Modernisierung. Bei Taylor lernt man, dass die Annahme eines solchen Gegenübers von Religion und Moderne kaum angemessen ist. „Säkulari-

tät“ ist vielmehr der von allen – Gläubigen, Nichtgläubigen, Andersgläubigen – geteilte *gemeinsame Verstehenshorizont* heutiger Selbst- und Welterfahrung.³¹ Durch das Bewusstsein, dass die eigene Haltung nicht selbstverständlich, sondern in Frage gestellt ist von anderen Glaubenshaltungen, ändert sich dabei die *Erfahrung* des Glaubens bzw. des Unglaubens selbst. Die Vielfalt und Spannung konkurrierender Haltungen ist wortwörtlich in meiner Nachbarschaft anzutreffen – oder sogar in mir selbst. Weniger der Rückgang von Religion ist also vorrangiges Merkmal der Säkularität, sondern die *Pluralisierung* religiös-spirituelle Haltungen. Wenn Glaube wie Unglaube umstrittene Optionen geworden sind, dann avanciert auch in dieser Hinsicht Fragilität zu einem Schlüsselbegriff: Entscheidendes Merkmal des säkularen Zeitalters ist eine „*Fragilisierung*“ aller Glaubenshaltungen.³² Dieser Begriff meint keineswegs, dass Glaube bzw., allgemeiner gesprochen, Lebensoptionen heute „unentschiedener“ sein müssten. Dass dieser „fragile“ Glaube unselbstverständlich und angefragt ist, kann ja gerade dazu führen, dass der Glaube sich vertieft und reflektierter wird, aus bewusster Entscheidung und nicht bloß aufgrund von Herkunft und sozialer Konvention übernommen. Obendrein dürfte ein fragiler Glaube der existenziellen Erfahrung der Fragilität besonders entsprechen.

Taylor bringt nun die (auch Jaspers umtreibende) Frage der *Transzendenz* philosophisch zurückhaltend, aber nachhaltig

²⁹ *Karl Jaspers*, Philosophie III: Metaphysik, München 1994, 133.

³⁰ Ausführlichere Andeutungen in: *Martin Rohner*, Fragiler Glaube? Konturen einer katholischen Säkularität, in: *Veronika Hoffmann* u. a. (Hg.), Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, Freiburg i. Br. 2012, 184–202.

³¹ Vgl. *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 16.

³² Vgl. ebd., 516; 928 f.; 991.

neu ins Spiel, indem er sich auf eine von Gläubigen und Nichtgläubigen gemeinsam geteilte ethisch-anthropologische Basis bezieht: Menschen streben nach Erfahrungen von „Fülle“.³³ Sie können gar nicht anders, als sich auf etwas auszurichten, das ihr Leben reicher, erfüllter, erstrebenswerter, sinnvoller erscheinen lässt. Die Deutung solcher Erfahrungen und solchen Strebens ist kontrovers, mithin sind es die Vorstellungen von einem guten Leben auch: Lässt sich das Streben nach Fülle angemessen verstehen aus einer rein „naturalistischen“ Perspektive – oder legt es einen (religiösen) Rekurs auf „Transzendenz“ nahe?³⁴ Weil sich die neuzeitlich-moderne Wirklichkeitserfahrung in einem „immanenten Rahmen“ bewegt, neigt sie dazu, diesen als gegenüber jeglicher Transzendenz „abgeschlossen“ zu interpretieren. Aber *prinzipiell* lässt der immanente Rahmen Deutungen der „Offenheit“ ebenso zu: „Manche von uns möchten diese Situation so leben,

daß sie für etwas Jenseitiges offen ist; von anderen wird sie als abgeschlossene Situation erfahren. Sie läßt Abgeschlossenheit zu, ohne sie zu verlangen.“³⁵

Gläubige wie Nichtgläubige stehen in säkularen Zeiten vielfach vor gleichen Problemen und Dilemmata, wobei sich die Gläubigen keineswegs in der Defensive wännen müssen. Dafür kann der Zusammenhang von *Glück und Sinn* exemplarisch stehen, der gerade angesichts des unausweichlichen Todes eine für die moderne Selbstverständigung unabgeholte Frage aufwirft: „Die tiefste, eindringlichste Form von Glück ist – auch wenn es sich um das Glück des Augenblicks handelt – in ein Gefühl für den Sinn getaucht. Und dieser Sinn wird, wie es scheint, durch bestimmte Formen des Endes negiert. Darum ist die größte Krise im Umkreis des Todes der Tod eines geliebten Menschen. ‚Alle Lust will Ewigkeit‘ – und zwar nicht nur deshalb, weil man, wie bei jedem angenehmen Erlebnis, möchte, daß es immer weitergeht. Vielmehr ist es so, daß jede Lust nach Ewigkeit strebt, weil sie etwas von ihrem Sinn verliert, wenn sie nicht andauert.“³⁶ Natürlich zeigen entsprechende Überlegungen „nicht, daß die Glaubensperspektive recht hat. Sie zeigen nur, daß die Sehnsucht nach Ewigkeit nicht so trivial und kindisch ist, wie sie [oft; M. R.] dargestellt wird“³⁷. Die Alternative, das Verlangen nach der Fül-

Weiterführende Literatur:

Karl Jaspers, *Die Chiffren der Transzendenz*, hg. v. A. Hügli u. H. Saner, Basel 2011.
Hans Küng, *Was ich glaube*, München 2009.

Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

³³ Vgl. ebd., 18.

³⁴ Transzendenz meint dabei nicht nur einen Bezug auf Gott, sondern auch die Perspektive einer *Transformation* des uns immanent zugänglichen bloß „Menschlichen“ (und insofern auch des „Machbaren“) – etwa in der Rede von Erlösung, eschatologischer Vollendung, dem Ruf zur Umkehr oder der alle Grenzen unserer irdisch-menschlichen Vorstellungskraft sprengenden Hoffnung auf Auferstehung.

³⁵ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 31), 906.

³⁶ Ebd., 1195. Auch Taylor erinnert in diesem Zusammenhang ausdrücklich an das, „was Walter Benjamin umtrieb: dieses unstillbare Bedürfnis, jene zu retten, die in der Geschichte niedergetrampelt wurden“ (1196).

³⁷ Ebd., 1196.

le des Glücks verloren zu geben und etwa mit Albert Camus der Absurdität das letzte Wort zu lassen, ist nicht zwingend,³⁸ sondern ihrerseits riskant: Es könnte sein, dass „eine durchaus erreichbare positive Veränderung von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist, weil man sich daran zu glauben weigert“³⁹.

5 Vertrauen und Vernunft

Dass die große Sehnsucht doch nur Illusionen produziert, „zu schön um wahr zu sein“, diesen transzendenzkritischen Verdacht wird philosophische wie theologische Selbstverständigung zwar nicht mehr los, aber sie vermag dem Verdacht entgegenzuhalten, dass womöglich „nur die Sehnsucht entdeckt, was ihr Erfüllung sein könnte“⁴⁰. Sensibilität für ein gutes Leben tut also gut daran, aufmerksam zu sein für „Möglichkeiten des ‚Transzendierens‘, des ‚Überschreitens‘ der sinnlichen, empirischen Erfahrungswelt, die [...] auf ein vernünftiges Vertrauen hinauslaufen“ – solche Spuren „nicht als Beweise, sondern als Hinweise“ verstehend.⁴¹ Möglichkeiten und Grenzen der Gestaltungsräume guten Lebens verweisen dann letztlich auf diese *Sinndimension* bzw. die entsprechende „Vertrauensfrage“. Denn was wird aus den

existenziell erfahrbaren „guten Anfängen“, die danach verlangen, unverlierbar „aufgehoben“ zu sein? Ich erinnere nochmals an „das Meer, Blumen und Licht, die Verzauberung der Liebenden, das gelungene Gespräch, den Burgunder im Glas, die Symphonien von Mozart, die Stunde der Freundschaft und die sternklaren Nächte im Winter“⁴²! Sollte das alles letztlich flüchtig und verloren sein? Die Fragilität (Zerbrechlichkeit wie Zartheit!) der entsprechenden Erfahrungen provoziert dazu, die Sehnsucht nach endgültiger Erfüllung zu kultivieren – mit Jaspers „Chiffren“ entsprechender Transzendenz zu suchen und dies mit Taylor unverdrossen gerade unter Bedingungen moderner Säkularität. Und wenn's im Sinne der berühmten „Wette“ von *Blaise Pascal* geschieht – mit dem großen „Vielleicht“ der Glaubenshoffnung.⁴³ Für die Gestaltungsmöglichkeit guten Lebens kann schon das „vertrauensbildend“ wirken. Denn existenziell brechen eben die großen Fragen auch in vermeintlich nachmetaphysisch-abgeklärten Zeiten auf: „Was soll das Ganze? Woher das Ganze? Aus dem Nichts? Erklärt denn das Nichts etwas? Und gibt sich unsere Vernunft damit zufrieden?“⁴⁴ Ganz im Sinne Pascals wäre auch für das gute Leben die „Alternative“⁴⁵ vernünftigen Vertrauens auf jene größere Sinndimension, die der Glaube mit dem

³⁸ Vgl. ebd., 1165 f.

³⁹ Ebd., 1166.

⁴⁰ *Jürgen Werbick*, Gebetsglaube und Gotteszweifel, erweiterte 2. Aufl. Münster 2005, 26.

⁴¹ *Hans Küng*, Was ich glaube, München 2009, 147. – Wie moderne Selbstverständigung zur „Vertrauensfrage“ führt, auch wenn man ausdrücklich nicht die theologische Perspektive einnimmt, sondern sich auf eine vor allem kantianisch-pragmatistisch orientierte (Kultur-)Theorie ästhetischer Erfahrung bezieht, zeigt jüngst anregend *Josef Früchtel*, Vertrauen in die Welt. Eine Philosophie des Films, München 2013, vgl. etwa 8–14 u. 216–220.

⁴² *Thomas Pröpper*, Theologische Anthropologie (s. Anm. 16), 36.

⁴³ Vgl. ebd., 53–57.

⁴⁴ *Hans Küng*, Was ich glaube (s. Anm. 41), 193.

⁴⁵ Ebd.

Geheimnis zusammenbringt, das wir Gott nennen, höchst relevant.

Unter dem Titel *Was ich glaube* hat vor einigen Jahren Hans Küng seinen Denkweg daraufhin fokussiert, was letztlich für die eigene Spiritualität von tragender Bedeutung war. Sein Profil einer lebensgeschichtlich grundierten „Spiritualität mit Rationalität“⁴⁶ kommt der Suche nach Kultivierungsmöglichkeiten guten Lebens gerade dann entgegen, wenn man sich wie Küng zugleich als „religiöser Mensch“ und als „säkularer Mensch“⁴⁷ erfährt. Sehnsucht nach der „Fülle“ des Glücks, ja womöglich Hoffnung auf in der Glückserfahrung „anfangende“ und sie zugleich „aufhebende“ Erlösung: Das scheint vom gegenwärtigen kulturellen Mainstream denkbar weit entfernt. Auch bekennende Christinnen und Christen dürften mehr oder weniger tiefgreifend geprägt sein von einer Art pragmatistischem Hedonismus: Er richtet die Lebenskunst darauf aus, möglichst viel bzw. intensiv Lust, Genuss, Erlebnis zu kultivieren – innerhalb der durch das, mit Jaspers gesprochen, „Wissen“ und „Machen“ umschriebenen Grenzen und meist wohl, das sei gegen allzu vorschnell-wohlfeile Kulturkritik ergänzt, in einem durchaus moralischen Rahmen. Dazu passt, dass „sich

heutzutage viele Menschen mit einem ‚kleinen‘ Sinn im Leben zufriedengeben“, indem sie „eines der vielen Sinnangebote“ annehmen, „die es in den verschiedenen Teilbereichen des Menschenlebens gibt“⁴⁸. Aber bleibt eben nicht doch mit Küng „bei allen partiellen Sinnerfahrungen [...] eine unersättliche Sehnsucht nach umfassendem Sinn“⁴⁹ zu konstatieren? Legt nicht gerade die Erfahrung des Glücks (selbst eine Sinnerfahrung!) diese Unersättlichkeit nahe – spätestens wo es um das Glück geht, das liebende Menschen miteinander verbindet? Gerade wenn man mit Küng den Begriff „Glück“ weniger für eine „Hochstimmung“ verwendet, sondern eher für eine „Grundstimmung“, die auch durch unglückliche Situationen hindurch trägt⁵⁰, geht es doch um die Möglichkeit der „positiven Grundeinstellung“ zur „fraglichen ambivalenten Wirklichkeit der Welt und meiner selbst“⁵¹. „Grundvertrauen“⁵² ist elementar für ein gelingendes Leben, weil es mir die Wirklichkeit erst zu erschließen vermag. Doch bleibt dieses Grundvertrauen seinerseits letztlich „grundlos“? Die Erfahrung des „Lebensvertrauens“ wirft zumindest die weitergehende Frage nach dem „Lebensgrund“ auf.⁵³ Erst wer „in einem vernünftigen Vertrauen ja sagt zu einem Urgrund und Ur-

⁴⁶ Ebd., 140.

⁴⁷ Ebd., 306.

⁴⁸ Ebd., 119.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., 45; Hervorhebung im Original.

⁵¹ Ebd., 24. Einschlägig hat Küng die entsprechende philosophisch-theologische Perspektive bekanntlich entwickelt in: *Hans Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978.

⁵² *Hans Küng, Was ich glaube* (s. Anm. 41), 17.

⁵³ *Hans Küng* entwickelt in *Was ich glaube* den Versuch einer Gesamtschau dieser Grundeinstellung notabene an zehn „Lebens-Themen“, die zunächst nicht spezifisch religiös-theologisch konnotiert sind, aber sich immer wieder auf den Horizont der Gottesfrage und der Glaubenspraxis hin öffnen. Hier ist nicht mehr der Platz, sie im Einzelnen daraufhin zu sichten, was sie an Ertrag für die „Kultivierbarkeit“ guten Lebens bieten; eine Art Kaleidoskop der Themen, die

sinn, zu Gott, weiß [...], *warum* er letztlich dem Leben trauen kann“⁵⁴. Auf das gute Leben gewendet: Das „Vertrauen auf die Fügung und Führung in meinem Lebenswerk, die Verdanktheit unserer Existenz“ bezieht sich dann auf einen „Ur-Grund“, der „mein Leben trotz allen Widersinns sinnvoll sein lässt“⁵⁵. Und wenn doch „am Ende herauskäme, dass ich mich in meinem Glauben getäuscht habe? Dann hätte ich [...] dennoch ein glücklicheres Leben [...] gelebt“⁵⁶. Das mag, wiederum im Sinne Pascals, zumindest eine verheißungsvolle Perspektive zu eröffnen, mit der das gute Leben gewiss nicht „machbar“ wird, sondern fragil und fraglich bleibt, die aber das Verlangen nach einem guten Leben zu kultivieren vermag – nicht zuletzt dadurch, dass dieses Verlangen aus dem Kreisen um sich selbst befreit wird: Denn so lässt es sich leben, wie Hans Küng sagen würde, „gehalten von Gott und hilfreich den Menschen“⁵⁷.

Der Autor: Dr. Martin Rohner, geb. 1973 in Osnabrück, Studium der Philosophie, Kath. Theologie, Pädagogik u. Germanistik in Münster, 1998 Magister Artium, 2003 Promotion zum Dr. phil., 2008 Lizentiat der Theologie; 2004–2008 Wissenschaftlicher Assistent des Seminars für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster; seit 2008 Studienleiter für die Priesterbildung und Domzeremoniar im Bistum Osnabrück; Lehrbeauftragter für Philosophie am Institut für Kath. Theologie der Universität Osnabrück. – Ausgewählte Publikationen: *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*, Münster 2004; *Die neue Lust für Gott zu streiten* (hg. zusammen mit Siegfried Kleymann u. Stefan Orth), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006.

dabei näher abzuschreiten wären, bieten schon diese zehn Kapitelüberschriften seines Buchs, so dass sie als Ausblick wenigstens genannt seien: Lebensvertrauen, Lebensfreude, Lebensweg, Lebenssinn, Lebensgrund, Lebensmacht, Lebensmodell, Lebensleid, Lebenskunst, Lebensvision.

⁵⁴ Ebd., 158; Hervorhebung im Original.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 159; vgl. auch 288.

⁵⁷ Ebd., 256.