

Der (Un-)Sinn des Lebens [De (on)zin van het leven]¹

Von Kornelis Heiko Miskotte

Der Sinn des Lebens

Man tut gut daran, zu bedenken, wie »modern« dieser Ausdruck eigentlich ist: ein letzter Ausläufer des philosophischen Idealismus. Das Mittelalter und noch Calvin fragten nicht nach dem »Sinn des Lebens«, sondern vielmehr nach *dem Ziel* unseres Lebens; so taten es auch noch, wenngleich auf einer anderen Ebene, der Deismus und die Aufklärung. Der Ausdruck »Sinn des Lebens« setzt ein kosmisches Lebensgefühl und ein mehr oder weniger vermessenes Selbstbewußtsein, zumindest ein beherztes Vertrauen voraus, daß die Fragen unseres Geistes die Kehrseite der Antwort *des Geistes* bilden². Die Frage nach *dem Ziel* unseres Lebens ist dagegen eine Katechismusfrage: der *Sinn* oder nüchtern: die Bedeutung des *Lebens* liegt darin: zu sein, auf geschöpfliche Weise zu existieren, in dem Sinne, daß der *Mensch* als besonderes Geschöpf nach dem *Ziel* seines Lebens gefragt ist; und von diesem Ziel kann er wissen, weil es ihm schon lange in der Gemeinde gesagt ist. Das Ziel heißt: Gott erkennen, ihm dienen, ihn loben. Das rechte Leben besteht im Loben. Der Mensch hat kein anderes Ziel, als seiner Art gemäß dazusein, nämlich als antwortendes Geschöpf, d. h.: vor Gott³.

Die »Natur«

Der »Sinn« »des« Lebens aber ist, gemessen mit rationalem Maßstab, ein ziemlich krasser *Anthropomorphismus*, den wir mit Recht nicht ohne weiteres durchgehen lassen und den wir mit Recht kritisch betrachten. Das Wort »Sinn« ist ja dem bewußten, mit Vernunft begabten, sich Rechenschaft gebenden Stück Leben entlehnt, das wir »Mensch« und menschlichen »Geist« nennen. Man kann gewiß fragen, ob es angeht, das Wort »Sinn« auch auf die astronomischen Welten, die physikalischen Strukturen, die biologischen Prozesse anzuwenden, und ob dabei nicht die Reichweite des Menschen überschätzt und seine Urteilskompetenz bis zum Absurden emporgeschaubt wird. Es scheint eine gute Lektion für uns zu sein, wenn wir von Vertretern der induktiven Methode belehrt werden, das »Chaos«, das Sinnlose, Richtungslose, Spielerische und Katastrophale müsse man charakterisiert sehen als »Order from another point of view«, wenn ferner von dieser Seite die These aufgestellt wird, wir könnten mit unserer wissenschaftlichen Ausrüstung, würde während unserer Wahrnehmung etwas Neues geschaffen, dieses nicht als etwas »Neues« sehen, sondern lediglich als Veränderung, d. h. als ein zweideutiges Zeichen einer Bewegung innerhalb der alten dynamischen Zusammenhänge. Es ist ganz nützlich, wenn man uns am Ende unser »Erbgut« von Protoplasma und Chromosomen als ein differenzierteres Ganzes vorstellt, das wie ein Stoß Spielkarten gemischt und ausge-

¹ Zuerst erschienen unter dem Titel Het Woord van God en de (on)zin van het leven in: Wending. Maandblad voor evangelie en cultuur, Jg. 6 (1951), S. 362-391. Wieder abgedruckt in: K. H. Miskotte, Kennis en Bevinding, Haarlem 1969, S. 157-184.

² Vgl. K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (Schriftenreihe zur Neubegründung der Naturphilosophie), Jena 1926 – vor allem die Ausführungen über Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci und Paracelsus, a.a.O. S. 14ff. Im Abschnitt über Parmenides und Xenophanes und die griechische Lyrik heißt es: »In Spott und Klage schärft sich das kritische Bewußtsein, hebt sich das Selbstgefühl – das haben die Naturphilosophen von den Lyrikern empfangen« (a.a.O. S. 41).

³ So liest man z. B. im Genfer Katechismus: Quelle est la principale fin de la vie humaine? C'est de connaître Dieu. – Porquoi cela? Parce que Dieu nous a créé et mis au monde pour être glorifié en nous. – Quel est le souverain bien des hommes? Cela même. – Mais quelle est la vraie et droite connaissance de Dieu? C'est de le connaître pour l'honorer. – C'est que nous mettions toute notre confiance en lui; que nous le servions en obéissant à sa volonté; que nous l'invoquions dans toutes nos nécessités, cherchant en lui notre salut et notre bonheur.

teilt wird. Es ist für uns *eine gute Lektion*, um zu begreifen, daß der Sinn, den wir finden, der Sinn ist, den wir vorausgesetzt haben, und daß umgekehrt der Nicht-Sinn oder Un-Sinn nichts anderes als die Grenze oder die Durchkreuzung des Sinnes ist, den wir erkenntnikritisch, methodisch, statistisch voraus-gesetzt haben. Jede wissenschaftliche Methode ist auf die Sinngebung eines *Teiles* der Wirklichkeit abgestimmt und findet dementsprechend nichts anderes als ein Eliminat des »Gegebenen«.

Die Frage oder der Angstscrei: Ist das die Welt? *Ist das der Mensch? – ist mit einem schlichten: Nein! zu beantworten.* Das ist nicht die Welt (übrigens auch ein emotional gefärbtes Wort, bei dem man sich strenggenommen wenig denken kann – nun gut!) – »das« ist die »Welt« der Physik oder die »Welt« der Chemie oder die »Welt« der Biologie, das ist die Welt, in der sich das, was als Untersuchungsobjekt methodisch ausgeschaltet werden mußte, natürlich nicht zeigt. – Alle diese »Welten«, auch wenn man sie zusammenfügt, bilden noch nicht das »Leben«; die Sinnzusammenhänge der verschiedenen Wissenschaften ergeben aneinander gereiht noch nicht den »Sinn des Lebens«; die übrigbleibenden »Randprobleme«, Apo-rien, Dysteleologien, die Un-Ordnung, kurzum: der Un-Sinn geben zusammen noch kein Bild dessen, was in Wahrheit dem undenkbarsten Ganzen fehlt. Das Wort »Sinn«, angewendet auf die Welt, die der Mensch nicht selbst *ist*, sondern die er untersucht und handhabt, mag unvermeidbar sein, es enthält nichtsdestoweniger eine Grenzüberschreitung, die z. B. mit der Wahrnehmung oder besser der Berechnung, der rationalen Projektion unzähliger Moleküle, die sich in »perfect disorder« bewegen, bestraft wird. So hält es uns der Physiker äußerst lehrreich vor. Aber letztlich scheint es auf jedem Gebiet der exakten Forschung eine anthropomorphistische Naivität oder unangebrachte Tiefsinnigkeit zu sein, nach dem Sinn des Lebens zu fragen. Wer wird z. B. von der Statistik, einer seit Quetelet⁴ mathematisch sich immer mehr vervollkommnenden Wissenschaft, eine Antwort erwarten auf die Fragen, warum jedes Jahr ungefähr eine gleiche Anzahl Morde geschieht, eine in fester Proportion damit stehende Anzahl Geburten, oder gar, wie dieser oder jener eigentlich dazu kam, oder auch, wozu die Wehrlosen wehrlos sein müssen, oder was eigentlich Immoralität ist und welchen Wert die Menschenleben haben, die in einer so offenkundig determinierten Massenproduktion »geliefert« werden? Niemand erwartet hier eine Antwort, weil die statistische Methode die Frage nach dem Sinn nach allen Seiten hin konsequent ausschließt⁵. Mutatis mutandis liegen die Dinge bei jedem Fortgang in der Wissenschaft ebenso: es ist kein wissenschaftlicher Fortschritt möglich ohne eine methodische Beschränkung, Ausklammerung, Isolierung; ferner kann man kein System in die exakte Wissenschaft bringen ohne eine philosophische Grundlage (die mehr als Erkenntnistheorie umfassen muß), und diese ist letztlich nicht möglich ohne eine Schau, eine Einbildung, einen Glauben, eine Willenstat der Vernunft, eine kreative Entscheidung hinsichtlich des letzten Grundes der *Gültigkeit* der Vernunft. Der »Sinn« des Lebens ist wirklich eine anthropomorphe Projektion, ein anti- oder übervernünftiges Postulat. »Die Natur – weit entfernt davon, ein Ausgangspunkt für unser Wirklichkeitsverständnis zu sein – bleibt ein uns gegenüberstehendes Phänomen, hinter dem nichts anderes liegt als der Gedanke, den wir selbst uns davon bilden.«⁶

⁴ Vgl. L. A. J. Quetelet, *Du Systeme social et des lois qui le régissent*, Paris 1848.

⁵ Wiewohl sich die Sprache des mechanischen Denkens (als Sprache!) dazu nicht besonders eignet, nicht einmal dazu, das Mechanische auszudrücken. Man höre etwa nur das Ergebnis, zu dem O. zur Strassen in seinem Beitrag »Die Zweckmäßigkeit« (in: P. Hinneberg (Hrsg.), *Kultur der Gegenwart III*, 4,1 Leipzig/Berlin 1915, S. 148) kommt: »Reiner Zufall, organisierter Zufall, konservierter Zufall, das sind die drei Stufen des zweckmäßigen Geschehens und sein gesamter Gehalt.« – *Organisierter Zufall!* Wie komisch das klingt!

⁶ H. J. Posin: A. W. deGroot (Hrsg.), *Scientia. Handboek voor wetenschap, kunsten godsdienst*, Utrecht 1938, S. 39.

Das Menschsein

Aber diese Überlegungen erscheinen uns allzu kühl. Unser Unfriede mit dem »Chaos« und mit dem »sinnlosen« Zusammenhang muß *tieferen Gründe* haben. Wir bestätigen damit unwillkürlich, was Novalis in seinem Werk »Die Lehrlinge zu Sais« angedeutet hat, daß nämlich das auf wissenschaftliche Ordnung trainierte Denken nur »ein Traum des Gefühls«, des tieferen Empfindens ist, daß ein solches Denken, gemessen an der Totalität des Lebens, vielleicht oder bestimmt ein erstorbenes Leben, eine blasse, schlaffe Daseinsweise ist. Wie dem auch sei – wir sind überzeugt, daß im Blick auf den Menschen, in welchem ein Naturwesen und ein die Natur erkennendes Wesen vereinigt sind, das Reden von »Sinn« und »Ziel« des Lebens *nicht* willkürlich oder vermassen heißen kann, daß die Ehre und die Würde des Menschseins gerade an der Bindung und der Richtung, an der Rechenschaft und der Realisierung unserer besonderen *Bestimmung*, unserer Berufung zu einer geistigen Existenz hängen. Das geht so weit, daß wir ruhig annehmen können, der Mensch sei durch das sog. »Chaos« in der »Natur« nicht in erster Linie auf Grund des Scheiterns seiner Denkmethode in Verwicklungen geraten, sondern durch die Ahnung, mit ihm selber (der nicht nur Beobachter, sondern zugleich doch auch selbst ein Teil der »Natur« ist) könne es geradeso bestellt sein. Die Aporien der exakten Wissenschaft können für uns ein beunruhigendes Vorzeichen der Unauflösbarkeit unserer Lebens-Situation und unserer kosmischen Position sein. Und dieser Eindruck wirkt in uns (seltsamerweise, aber nicht im mindesten zufällig) auch dann weiter, wenn wir eingesehen haben, daß es doch eigentlich ein erkenntnikritisch unberatener Schritt ist, von »Chaos« und »Wahnsinn« im Kosmos zu reden. Viel eher ist es so, daß in *uns* und nur in uns »das Chaos« und die Dys-teleologie vermutet werden dürfen. Zuerst haben wir jenes »Chaos«, den Un-Sinn, spontan in den Raum der Lebensphänomene projiziert; dann ist das Chaos, fast ebenso spontan, auf uns selber zurückgefallen, nicht als ein Widerschein oder eine Rückwirkung dessen, was ursprünglich außerhalb von uns bestand, sondern als Wiederkehr und Niederschlag der Wolken unserer Vermutung zu ihrem eigentlichen Ursprung in unserem *Inneren*.

In unserem Inneren: da wird gelitten und gestritten. Da werden alle Fragen, die das »Chaos« betreffen, geboren; da entsteht auch das scheinbar unvernünftige, jedenfalls aus keiner evidenter Erfahrung abzuleitende Empfinden, daß wir selber mit unserem »Sein« das »Chaos« schaffen, das »Nichts« hervorbringen, das hinter den Dingen, und das »Nichtige«, das in den Dingen ist. Da bricht manchmal auch das Gefühl durch, die Menschheit habe sich, um diese Tatsachen in den Hintergrund zu drängen, eine sakrale Welt geschaffen, halbbewußt, als einen großen *Ritus des »Als-ob«*, um sich gegen das Entsetzen des Daseins zu schützen, so wie es sich im Umkreis des Menschen, aber vor allem in ihm vollzieht-eine sakrale »Welt«, die (sagen wir einmal, auch wenn der Begriff undurchsichtig ist) die Welt als ganze auf eine magische Weise zu *seiner Welt* macht. Wir handeln mit unseren Taten immer auch an der Welt, um sie zu *vermenschlichen* – und dadurch uns selbst zu übersteigen. Die große Frage im Hinblick auf Humanität und Kultur heißt: Gilt die Vermenschlichung nur für unsere Welt, während sie ein Wahn bleibt hinsichtlich der Welt als solcher – oder stimmt diese Sinngebung doch mit dem Sinn auch der außer- und übermenschlichen Welt überein? Wer das letztere verneint, bleibt in einem heillosen Dualismus stecken. Hier konnten weder Fichte noch Cohen noch Bergson den »Gottesgedanken« vermeiden. Die sakrale Zwischenwelt enthält nämlich, auch wenn sie inhaltlich falsche Vorstellungen nähren sollte, das Zeichen, den Hinweis, daß Gott selbst letztlich *das* Außer- und Übermenschliche ist, das zugleich selber – menschlich ist; den Hinweis, daß wir mit der – um ein Bonmot von Karl Barth zu zitieren – dem »Heiligen Geist ganz besonders teuren Offenbarung, daß zwei mal zwei vier ist«⁷, zu rechnen haben; einen Hinweis vor allem, daß das Menschsein so sehr ein Geschehen sui generis ist, daß es eine eigene »Welt« bedeutet, eine »Welt«, die möglicherweise sehr unmittelbare Beziehungen zum

⁷ Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich 1950, S. 183.

Geheimnis der Welt unterhält. Die sakrale Zwischenwelt des Mythos (oder auch der totalitären Wissenschaft, die vorgibt, der Welt als ganzer Sinn zu verleihen) hindert uns daran, uns unserer wirklichen Situation bewußt zu werden. Sobald wir auch nur einen Augenblick lang von dieser Zwischenwelt nicht gehindert werden, begreifen wir, daß es keinen Sinn hat, in der »Welt« der exakten Wissenschaft von Los, Fatum, Schicksal, und *ebensowenig*, von Freiheit, Subjekt, Geist zu sprechen: Notwendigkeit ist kein Schicksal, Spielraum ist keine Freiheit, Mutation setzt kein Subjekt voraus. Wenn wir die von der Methode selbst unvermeidlich gezeigte Notwendigkeit als Schicksal und die Sprungvariation als Freiheit interpretieren, begegnen wir darin nichts anderem als der Projektion und Hypostase der besonderen Problematik unseres Menschseins.

Die Geschichte

Dem Wesen des Menschseins begegnen wir in dem Geschichtscharakter unserer Existenz. Wenn wir das Menschsein als eine Welt für sich sehen, dann liegt das schon formal nicht auf einer Linie mit der »Welt« der Physik, der Biologie usw., weil der Mensch nicht nur an dem organischen Stoff, am Leben usw. Anteil hat, sondern auch das Subjekt dieser und aller denkbaren Welten ist. Dieses Subjekt-Sein, dieses selbständige Handeln, dieses ethische Leben, diese »praktische Vernunft«, dieses Person-Sein macht den Menschen zu einem geschichtlichen Wesen. In diesem Handeln ist er auf dem Weg zu seinem Ziel, dem Ziel *seines* Lebens. Wer versucht, aus diesem *Drama* des Person-Seins zu entfliehen, der gibt seine Menschlichkeit preis. Wer »Zeit«, »Freiheit«, »Entscheidung«, »Irrtum«, »Tragik«, »Verantwortung«, »Schuld« nicht ernstnehmen kann, sinkt ins Vegetative zurück oder weicht aus in das böse Spiel des verselbständigt Intellekts. Unser Leben ist nur seiner spezifischen Art gemäßes Leben, es findet seine eigene Einheit und *Qualifikation* nur als *Geschichte*. Unser Leben kann nicht in der *theoria* erfaßt werden. Das Leben kann nicht lyrisch, es muß episch gelebt werden. Der Mensch ist Geschöpf, aber darin einzigartig, daß er darum *wissen* kann. Aber er ist nur ein Wissender, sofern er handelt. Er ist Person, sofern er an seine Grenze kommt; gerade dort gewinnt seine Existenz echten Gehalt. Er findet das Andere seiner selbst, das ihm fremd und verwandt ist. Er sucht sein alter ego. Er *lebt*, und nach einer sehr formalen Analogie dessen, was er an sich selbst erfährt, schreibt er auch einigen anderen Wesen »Leben« zu. Jedoch schreibt er ihnen keine Geschichte zu; nicht nur, weil er es sich nicht vorstellen kann (wäre Evolution z. B. dasselbe wie Geschichte, dann könnte er es sich sogar sehr gut vorstellen), sondern weil im dramatischen Gang seines Lebens seine Wirklichkeit offenkundig wird, weil alle seine Akte in einem »Gegenüber-Sein« wurzeln, in einer Existenzweise, durch die er als Denker von dem Gedachten, als Handelnder von dem, womit er umgeht, als Subjekt von allen Objekten und objektivierbaren Größen unterschieden ist. Menschsein heißt geschichtlich sein. Das bedeutet nicht, daß in anderen »höheren« Seins-Ordnungen keine Wesen bestehen könnten, die auch mit einer dramatischen Selbstrealisierung, mit einer Erfüllung ihrer Bestimmung, mit einer Anwendung ihrer Freiheit beschäftigt sind – (die Engelgestalten kommen in vielen Religionen und bis hin zu Rilke vor). Die Geschichte mag viele Dimensionen, auch kosmische, auch göttliche und dämonische haben; dennoch bleibt sie vorzugsweise das Feld der Selbstverwirklichung, der Selbstenthüllung, der Selbstverherrlichung und Selbstentwürdigung des Menschen.

Hier auf diesem »Gebiet« muß er nach dem Sinn fragen, weil er dort *lebt*, aber entscheidend: weil *er* dort lebt, weil die Rechtfertigung seiner eigenen außergewöhnlichen Position im »All« an dem Verlauf und dem Verhalten seines Menschseins hängt. Es kommt ihm vor, als sei er *auserwählt*. Er meint, er sei bestimmt, zu siegen, und nicht, unterzugehen. Er weiß: das, was ihn im Unterschied zu anderen Geschöpfen kennzeichnet, ist nicht so sehr ein Zustand als vielmehr ein *Gang*, ist nicht ein geordneter Besitz, sondern eine eigenartige *Armut*, ist nicht so sehr sein Denken als solches, sondern seine Vernunft, die sich in fortwährender Rechenschaft

zusammen mit seinem Leben in Entscheidungen vollzieht, ist nicht so sehr ein Wohnen im (ohnehin »imaginären«) Heute, sondern ein Sichstrecken in und mit der Zeit nach der *Zukunft*, nach »seiner« Zukunft⁸. Er kann nicht wirklich frei und offen im Geschehen der Geschichte stehen, sich wahrhaft geben mit seinem eigenen Beitrag und zugleich – »Nihilist« sein. Das Menschsein selbst als Geschichte impliziert einige Voraussetzungen, die – man mag sie eingestehen, leugnen oder verschweigen – »gläubig« genannt werden müssen. »Daß es uns an Glauben fehle, kann man nicht sagen; allein die einfache Tatsache unseres Lebens ist in ihrem Glaubenswert gar nicht auszuschöpfen. – Eben in diesem ›kann doch nicht‹ steckt die wahn-sinnige Kraft des Glaubens; in dieser Verneinung bekommt sie Gestalt.«⁹ Von hier aus, in diesem sehr zugespitzten Sinne, ist auch Kafkas Rätselwort zu verstehen: »Erkenntnis haben wir. Wer sich besonders um sie bemüht, ist verdächtig, sich gegen sie zu bemühen.«¹⁰

Die Fragen

Es ist zweifellos wahr und ein unabwendbares Elend, daß gerade die Geschichte, unser eigenes Gebiet also, uns unter immer neuen Fragen begräßt, die aus einem vorwissenschaftlichen Bereich stammen und sich über ein wissenschaftliches bis hinein in ein überwissenschaftliches Stadium behaupten. Wir täuschen uns wohl nicht, wenn wir meinen, die (im Kern methodologischen) Grundfragen der exakten Wissenschaft seien ein Kinderspiel verglichen mit den Fragen, die uns auf dem Felde der Geschichte entgegentreten. Jeder Monismus, wie leer, gekünstelt oder forciert er auch sein mag, hat den Vorteil, daß diese menschlichen Fragen in den vorgegebenen Ideen oder Thesen zum All, zur Natur, zur Substanz, zum Leben bereits gelöst sind. Die Fragen des Menschseins sind dann nur Varianten der Fragen nach dem Bau der Materie, nach dem kreativen Gang des Lebens usw.; sie werden nicht geleugnet, aber sie werden entkräftet. Dankbar für das, was sowohl Hellas wie auch Israel uns beibrachten, nämlich den Menschen als eine – gegenüber der Natur wie gegenüber Gott – eigene Kategorie zu sehen, haben wir Okzidentalen uns in die besondere Art des Menschseins leidenschaftlich vertieft, in der Überzeugung, von dort aus werde uns das Licht aufgehen; mit unserer Menschenwürde, derer wir uns auf diese Weise vergewisserten, verbände sich auch das menschliche Glück und die Selbstverwirklichung. Wir zogen uns, wie wir meinten, zu Recht auf die Eigenart des Menschseins zurück; wir verlangten nicht primär eine Antwort auf die Frage nach *dem Sinn des Daseins*, wir fragten nach dem Sinn oder besser: nach dem Ziel *unseres Lebens*. Und sieh, die Fragen vermehren sich gerade hier über die Maßen und in beängstigender Weise. Sie wachsen uns über den Kopf. Sie stürmen alle aus verschiedenen Richtungen auf den Menschen ein, und anstatt uns Antwort zu geben, *erheischen* sie Antwort im Blick auf den Sinn *unseres Lebens*; und die Antwort-Entwürfe verfangen sich in der immer wieder wie eine Wand aufsteigenden »Antwort« (oder besser: Antwort-Verweigerung), daß unser Leben auch das Menschenleben, obwohl es sich als Geschichte, als eigenständiges, kreatives Dasein vollzieht – letztlich doch *schicksals*-gebunden ist. Das ist das Quälende der Fragen, daß der *Schicksalscharakter* des Daseins uns in unserem Menschsein verfolgt. Wer redet schon vom »Schicksal« eines Mars oder Jupiter?

Was ist Schicksal? – Es scheint auf den ersten Blick genau das Umgekehrte von »Sinn« und

⁸ »Der Mensch tritt ... wieder in den Mittelpunkt des organischen und zuletzt überhaupt des kosmischen Werdens ein, obwohl man ihn, gerade durch die moderne Wissenschaft, endgültig aus dieser zentralen Stellung verstoßen glaubte.« E. Dacqué, Religiöser Mythos und Abstammungslehre, in: ders., Natur und Erlösung. Schriften der Corona IV, München/Berlin 1933, S. 136. -Vgl. O. J. Hartmann, Der Mensch im Abgrunde seiner Freiheit. Prolegomena zu einer Philosophie der christlichen Existenz, Frankfurt 1932; H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/Leipzig 1928.

⁹ F. Kafka, Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg, in: F. Kafka, Er, ausgewählt von M. Walser, Bibliothek Suhrkamp Bd. 97, 1970, S. 209.

¹⁰ F. Kafka, Ges. Werke Bd. 5 (hrsg. v. M. Brod), Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß, New York 1953, S. 104.

von »Ziel« zu sein; später stellt sich vielleicht für uns heraus, daß der »Sinn« im Schicksal geschlossen liegt, ein Spielraum innerhalb der Umfassung durch das Notwendige; wir können mitunter aber auch, in wilder Reaktion, den Eindruck haben, als sei unser Schicksal ein Gebilde unserer Freiheit, sofern wir, aus der Tiefe unseres Andersseins gegenüber der Natur, den Sinn jeder Stunde von Mal zu Mal unsererseits *setzen*. Aber keiner dieser Gedanken ist auch nur von ferne so zwingend, daß er uns Gewißheit geben könnte. Darum überwältigt uns immer wieder das, was zugleich das erste, das allgemeinste und ursprünglichste Erlebnis ist und als Resultante der theoretischen Wissenschaft vorgetragen wird: die Vorstellung vom Schicksal, von der Moira, der Nemesis.

Ist das nicht der Kern unseres geistigen Leidens, daß der Determinismus, obwohl er tatsächlich als ein Gedankenprodukt enthüllbar ist, obwohl am Tage ist, daß er weder als eine objektive Wahrheit noch als eine gelebte Wirklichkeit gelten kann – daß dieses *Gedanken-Produkt*, aus dem wir unmöglich leben können, *dennoch* am Ende unseres Lebens, an der Grenze unserer Lebensperioden, beim Abschluß von Jahr, Tag und Stunde im Rückblick immer wieder treffender Ausdruck der letzten Wirklichkeit zu sein scheint? Das bedeutet nichts anderes als die bittere Entdeckung (aber warum eigentlich bitter?), daß das *Gewordene* und als solches nachträglich Berechenbare als, proleptisch und prophetisch, die Art des *ganzen Lebens*, auch unseres Menschseins, auch unseres jeweils noch »zukünftigen« Lebens *bestimmend* verstanden werden muß: darum, weil alles, was wird, unausweichlich einmal zum Gewordenen gehört, an dem kein Anzeichen von Freiheit mehr zu erkennen ist. Wir führen wohl Unterscheidungen ein, wir sprechen von kosmischen, sozialen, individuellen Schicksalselementen. Wir beschreiben diese Elemente immer genauer und ordnen sie für unser persönliches Bewußtsein immer ehrlicher. Wir erkennen gegenwärtig die Mehrdimensionalität der »gegebenen« Welt an. Sogar von der üblichen Analyse unseres Unterbewußten gilt, daß in ihr von vornherein die Absicht vorgewaltet hat, *Schicksalsbestimmtheit und Sinngebung*, das Gewordene und den zu setzenden Neuanfang immer wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Auch der »dialektische Materialismus« trachtet faktisch danach, den Menschen zugleich als Objekt und als Subjekt zu sehen und ihn zur Entscheidung für das historisch Notwendige aufzurufen. Andererseits scheinen jene, die den schicksalhaften Charakter unseres Lebens verneinen, die in einem Salto mortale der Vernunft die Freiheit gegenüber dem Schicksal isolieren, hypostasieren und verabsolutieren möchten, dem Verhängnis des Schicksals-Bewußtseins so wenig zu entkommen, daß ihr Freiheitsbegriff wie ein Halo, ein Wolkenkranz, eine Ausdünstung unserer unvermeidlichen und zwar sehr vergeblichen Abwehrbewegungen gegen die allgegenwärtige Macht des dunklen, stumpfen Daseins als solchen erscheint.

Kein Wunder, daß bei einem so relativen Unterschied zwischen Determinismus und Freiheitslehre, bei einem so knapp der Kausalität abgerungenen Bewußtseinsakt, bei der faktischen Störung des (früher noch im Erleben gefundenen) Gleichgewichts zwischen Mensch und Natur, Geist und Schicksal – kein Wunder, daß bei so viel Krampf, zu einer »Sinngebung des Sinnlosen« zu gelangen, der Mensch sich klein vorkommt, seinen Raum bedroht und seine Aussicht beengend findet. Es hat keinen Sinn für ihn, »in Übereinstimmung mit der Natur« zu leben; er wird von ihr, mit oder ohne solche Entwürfe und Pläne, bei lebendigem Leibe verschlungen. Es ist für den Menschen ein hoffnungsloses Unterfangen, er *selbst* sein zu wollen und zu diesem Zweck allerhand stoische oder zynische Ratschläge zu befolgen oder wenigstens zu überlegen. *Hier* schnürt uns die Frage nach »dem Sinn«, d. h. jetzt nach dem Sinn *unseres* Lebens, nach dem Ziel der eigenen Geschichte, des persönlichen Menschseins das Herz zusammen bis zur Verzweiflung. »Soll denn der Mensch umsonst auf Erden sein erschaffen?«¹¹ Diese Frage setzt, wie man hört, »den« Menschen, die besondere Weise des Menschseins, voraus. Es ist also nicht die Frage nach *dem Sinn des Lebens*, sondern wirklich die nach

¹¹ Nach der alten holländischen Reimfassung von Psalm 89, Strophe 19 (vgl. Psalm 89,48).

Ziel und Bedeutung *unseres* Lebens; denn ohne diese Voraussetzung bliebe keine besondere Frage übrig, während wir andererseits, erhalten wir diese Voraussetzung aufrecht, unter der Besonderheit dieser Fragen begraben werden.

Das gilt nicht nur für das individuelle Leben, sondern auch für die Geschichte der Völker (wo es zwar nicht heftiger wirkt, aber massenhafter in die Erscheinung tritt). Ist es wahr, was der Großmeister der historischen Wissenschaft, Jacob Burckhardt, schreibt: in der Geschichte siege letzten Endes das Gemeine und nur das Gemeine, so daß »Schicksal« hier folglich nicht so sehr die Übermacht des Notwendigen als vielmehr die notwendige Übermacht des Bösen besagen würde? Was ist dann der »Sinn« »unseres« Lebens?

Wir werden nicht daraus klug

»Sinn« ist in der Tat eine anthropomorphe Kategorie; daß wir damit die kosmischen Verhältnisse nicht aufzuhellen vermögen, läßt sich zur Not noch ertragen, aber in der Geschichte des Menschseins ist es unumgänglich, daß wir das, was uns widerfährt, und das, was wir tun, den Gang der Dinge und unseren Gang mit dem *Maß* unseres Geistes und unseres unmittelbar-evidenten Lebensgefühls messen. Die Frage nach dem »Sinn« ist hier nicht hochmütig, im Gegen teil, es wäre ein *Verrat an unserem Menschsein, sie nicht zu stellen*. Es muß immer Sinn haben, im Menschsein nach einem menschlich-verstehbaren Sinn zu suchen. Wie kommt es aber dann, daß wir nicht »daraus klug werden«, daß uns dabei »Hören und Sehen vergeht«? Wie kommt es, daß die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit uns verwirrt, daß das *Übergewicht der Schicksalsseite* der Ereignisse im menschlichen Leben, trotz der Gegengewichte und Spielräume, so unermeßlich wird, daß die Freude in uns ausgelöscht und die Hoffnung zerstört wird? Wie sollen wir es verstehen, daß die *Empörung gegen den Verstand*, gegen die Vernunft, die uns zu solcher Einsicht und zu solchem Empfinden zu zwingen scheint – diese so menschliche Revolte, wie sie z. B. von Leo Schestow entfesselt und angefacht wurde – uns forciert, ja reaktionär anmutet – und daß diese menschliche Abwehrbewegung, diese Gebärde der Selbsterhaltung sogar jene nicht überzeugt, die geistesverwandt genug sind, die darüber hinaus diese Krise der (Verstandes-) Sicherheiten sehr begrüßen, die auch gern der Vernunft die Schlüsselmacht der papalen Tyrannei entwinden möchten – wie kommt es, daß uns diese Befreiung nicht wirklich hilft, um in Freude zu leben und die Hoffnung zu bewahren? Müssen wir etwa zu »Gott« übergehen, den Gottesgedanken einführen?

Der Sprung

Es ist gut gemeint, wenn wir an den Grenzen unserer Vernunftwege einander an Gott, an sein Wort, an das Evangelium, an das Gesetz, an die Verheißung erinnern. Aber wie kommen wir eigentlich dazu? Wir zapfen plötzlich aus einem anderen Fäßchen. Wir öffnen einen anderen Hahn. Wir fahren in eine neue Schleusenkammer. Wir warten auf eine neue Fahrt. Die Frage ist nur: Wie kommen wir dazu, was bringt uns dahin? Wo kommt jenes Fäßchen auf einmal her? Jenen Hahn hatten wir wohl von vornherein im Rückhalt; das Einschleusen in die neue Kammer stand uns als mögliche Wirklichkeit bereits vor Augen, nicht wahr? Da steckt irgendwo eine Unerhlichkeit. Denn der zweifelnde Partner, mit dem wir uns im Gespräch befinden, wird eingeladen, einen Sprung nach dem Glauben zu machen – während der Mensch, der ihn dazu ermutigt, den Sprung nicht zu wagen braucht, weil er schon ein Christ ist und sich in einer christlichen Weltanschauung häuslich eingerichtet hat.

Das tief Unbefriedigende aller »Glaubensverteidigung« liegt in dem Unnatürlichen dieses Sprunges, zu dem wir am Ende eines bestimmten Gesprächsweges den Mitmenschen auffordern (einerlei, ob es sich um einen kleinen Schritt oder um einen gewaltigen Kopfsprung in das Absurde handelt). Wir sprechen gelassen über die Kausalität und die Unordnung in der

Natur, wir reden von Schicksal und Herausforderung und kreativer Antwort, von der Tyche, die uns mit großem Raffinement unter der Maske des gewöhnlichen Lebens überfällt – und dann bringen wir – man verzeihe mir den groben Ausdruck – das Evangelium aufs Tapet und stellen plötzlich »Jesus« als Lösung hin, als Heilmittel für den müden Geist oder als Vorbild für den tastenden Willen, und werfen die Maske des Mitsuchers und Mitgrüblers und fellow-sufferers ab und erscheinen als die Wissenden, als Leute, die schon längst wußten, wo die »Lösung« lag, die aber um der echten Spannung willen mitgemacht haben, als ob sie es nicht wüßten, um dann ganz unerwartet mit ihrer überraschenden Aufforderung herauszurücken: wenn du nun nur noch einen Schritt tun wolltest oder – der Graben ist vielleicht etwas breiter, als wir dachten – nur einen kleinen Sprung! Du möchtest doch auch glücklich werden, nicht wahr? Liegt dir viel, wenn nicht alles daran, mit deinem Leben ins reine zu kommen, den Sinn des Lebens zu finden – wohl, dann wage den Sprung!, den Sprung nach dem Glauben über die Kluft des Unmöglichen und Undenkbaren, über die ewige crux.

Das Elend der »natürlichen Theologie«

Möglicherweise hat es Zeiten gegeben, da man diesen Sprung vermeiden konnte. Das war einmal, als – aber wir können uns das kaum mehr vorstellen – der Europäer meinte, die »Natur« spreche *deutlich* von Gott und die menschliche Vernunft könne wirklich *Gott* aus der Welt und der Weltregierung kennenlernen. Damals lag der Sprung nämlich woanders: da, wo es galt, von dem »allgemeinen Gott« zu der Notwendigkeit eines Erlösers zu kommen. Das Einschalten der natürlichen Gotteserkenntnis ist heute praktisch (trotz des Vaticanums¹²) verlorene Liebesmüh. Aber wenn wir nicht wachsam sind, wird das Mitreden mit den Pessimisten und Nihilisten über das Schicksal und unsere Beklemmung eine Art negative *natürliche Theologie*; wir machen uns auf, in der Verzweiflung unserer Mitmenschen einen Anknüpfungspunkt zu suchen. Wir markieren mit dem Evangelium den großen Mann, während ringsum sogar robuste Leute eine Arche suchen, ehe das Unwetter über das Leben hereinbricht und die Existenz in die völlige Sinnlosigkeit hineingerissen und fortgeschleudert wird. Wir müssen ja bei unserer apologetischen Rederei immer wieder einmal beiläufig vorgreifen auf das, was wir bereits wissen – und methodisch vortäuschen, nicht zu wissen. So sprechen wir von »Geschöpf«, »Freiheit«, »Zeit«, »Verantwortung« und nehmen also Begriffe in den Mund, die uns alle nicht gegeben sind oder die wir letztlich nicht begründen können, doch umgekehrt sind wir dann (ungerechterweise) als »Gläubige« wenig geneigt, die implizite »Gläubigkeit« der Verantwortung, der Humanität, des Lebensmutes als solche (vgl. oben das Kafka-Zitat) anzuerkennen. Von allen apologetischen und evangelistischen Methoden ist diejenige, welche die Verzweiflung der Menschen an den Tag bringen will und diese Verzweiflung zum erhöhten Ruhm des »Glaubens« ausnutzt, die unsympathischste und wahrscheinlich auch die unfruchtbareste. Sie bezeichnet den *äußersten Tiefstand* des Bestrebens, von der Erfahrung aus zu Gott zu kommen, einen Sinn zu konstituieren am *Rande* des Nicht-Sinns oder Un-Sinns, das Menschsein zu retten, indem man die Fegefeuerflammen der unmenschlichen Möglichkeiten spielen läßt, und wäre es nur so, daß man diesen unmenschlichen Redereien einen unmenschlichen Respekt erweist. Wir kommen nie zu Gott; er kommt zu uns. *Wir finden nie legitim den Sinn unseres Lebens*; der Sinn muß uns von Gott gesagt werden. Wir sind nicht auf der Suche nach dem Glück, sondern wir finden es, sobald wir gefunden werden. Kafka sagt tief sinnig: »Es gibt ein Ziel, aber keinen Weg; was wir Weg nennen, ist Zögern.«¹³ Wir konstituieren nicht mittels der Vernunft, sondern Gott konstituiert unsere Vernunft. Niemand findet Vernünftigkeit in der Welt, wenn er nicht von der Vernunft ausgeht; aber können wir von der Vernunft ausgehen, ohne von »Gott« auszugehen¹⁴? Und können wir mit Gott anfangen?

¹² Das erste Vatikanische Konzil (1869/70) erhob die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis offiziell zur Kirchenlehre; vgl. H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1965³³, Nr. 3004f.

¹³ F. Kafka, *Er*, a.a.O., S. 197.

¹⁴ Vgl. A. E. Loen, *Inleiding tot de wijsbegeerte*, Amsterdam 1955³, S. 181ff.

Selbst wenn wir uns auf das Menschsein, auf die Geschichte, auf die Vernünftigkeit der Kultur beschränken – erweist sich dann nicht die Vernunft selber als ein »übermenschlicher« Begriff, der nicht mit unserer Erfahrung gegeben ist? Aber dürfen wir »Gott« als Bürgeninstellen für unsere Sinngebung? Dürfen wir ihn um der Behauptung unserer Menschenwürde und um der Gültigkeit unserer Sinngebung willen »postulieren«? Oder – ist es vielleicht in Wirklichkeit umgekehrt: daß Gott mit *uns* anfängt, daß er der Sinn-Geber der Vernunft wie des Menschseins ist, der Stifter des Heils, der Spender des Segens, der Schöpfer des Friedens, aber auch, genauso ursprünglich, der Grund der Vernunft, der Bürge für die Ehre der vernünftigen Besinnung?

Das Wort

»Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. – Alle Dinge sind durch das Wort geschaffen, und ohne das Wort ist nicht eins geschaffen, das geschaffen ist. Im Wort war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht überwältigt. – Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit. – Und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade. – Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, der hat ihn uns verkündet« (Joh. 1,1.3–5.14.16.18).

Ein hochbegabter römisch-katholischer Autor, der auf wenig überzeugende Weise die »natürliche Theologie« verteidigt (täte er das nicht, dann hörte er freilich auf, römisch-katholisch zu sein), sagt denn auch dort, wo diese Töne des Evangeliums ihn treffen, sehr entschieden, und als wäre keine Argumentation vorhergegangen: »Der Glaube an Gott ist *kein Bauen auf Beweisführungen*. Er ist ein Bauen auf Gott selbst, er ist die grundlegende und entscheidende Hingabe an den, der ganz anders ist als wir. Glauben ist etwas anderes als die richtige Schlussfolgerung ziehen, es ist etwas anderes als Wissen, etwas anderes als das Wissen des Ungelehrten, der den majestätischen Gang der Jahreszeiten überdenkt und auf einen Ordner der Natur schließt, aber auch etwas anderes als das Wissen des Gelehrten, der die Gottesbeweise von Plato, Thomas und Leibniz abgewogen hat ... Aber glauben ist *ebensowenig ein Wissen des Herzens*. Glauben ist in erster Linie weder Herzenssache noch Sache unseres Herzens, auch wenn das Herz in dieser Hinsicht seine Gründe hat, die die Vernunft nicht kennt. Es ist eine Sache, die mit *Lauschen* anfängt und mit ganzer Hingabe endet, und derjenige, welcher den wunderbaren Kontakt des Glaubens bewirkt hat, ist der, der die Macht hat, uns mit dem Einbruch seines eigenen Lebens zu überrumpeln, ohne uns zu kränken – der unseren Verstand erleuchten und unseren Willen bewegen kann, weil er beide geschaffen und zuhöchst ausgerüstet hat mit unbegrenzter Kapazität zum Gehorsam, mit der *potentia oboedientialis*. Was der Gläubige bejaht, ist denn auch keine eigene Erfahrung noch eine Überlieferung seiner Vorfahren, noch das Erwachen eines Paradies-Instinktes: es kommt aus den Tiefen des väterlichen Ursprungs in Gott, es ist ganz und gar so, wie es das alte Weihnachtslied begrüßt: du kommst von so hoch, du kommst von so fern ...«¹⁵

Gottes Apriori

Was bei den Worten van der Meers nicht befriedigt, ist dieses: es kommt nicht deutlich heraus, daß der Glaube an das Wort nicht in dem Glauben an den Schöpfer aufgeht, und es liegt dem Autor fern zu bedenken, daß in der Bibel der Glaube an den Schöpfer *sekundär* ist gegenüber dem Glauben an den Bund, an die Gnade. Wir müssen endlich einsehen, uns dürfen schließlich die Augen dafür aufgehen, daß kein wesenhafter Wertunterschied besteht (sondern

¹⁵ F. van der Meer, *Catechismus, dat is onderrichting in het ware geloof*, Utrecht 1945, S. 23f.

nur ein solcher der Ordnung und des Ranges) zwischen dem Glauben an die Schöpfung und z. B. dem Glauben an die Versöhnung, und ebensowenig zwischen dem Finden des Sinns des Lebens und z.B. dem Empfangen der Vergebung der Sünde. Es ist nicht so, daß das erste doch noch mehr oder weniger einsichtig wäre als Konklusion aus unserer Erfahrung – während das zweite geglaubt werden »muß«; daß das eine uns »von Natur aus« zugänglich wäre und das andere als »besondere Offenbarung« hinzugefügt würde für die Menschenkinder, die daran eventuell noch Bedarf haben sollten. Gott ist das *Apriori* unseres ganzen Menschseins im gesamten Drama unserer Existenz; in seinem Reden ist der Sinn unseres Lebens *mit gegeben*. Wir kommen nie von den Problemen und halben Antworten durch einen Sprung zu Gott, sondern wir gehen *von ihm aus*, um zu den Problemen, zu den echten Fragen und auf diese Weise zu der wahren Not und zu dem endgültigen Frieden zu kommen. Darum ist völlig richtig, was van der Meer an anderer Stelle sagt: »Gott macht den Anfang ... Wer auf Gott hört, ist so nichtig geworden, daß er mit seinem natürlichen Vermögen das Gehörte weder versteht noch annimmt, geschweige denn in der Gewißheit göttlicher Autorität; er erträgt es nicht, wenn nicht die durchdringende Macht, die in ihn hineingeht, ihrerseits *ihn in Bewegung setzt, ihm zuvorkommt, ihn stützt, ihn inspiriert* und dann weiterhin befestigt, was in ihm bewirkt ist. Er kann sich widersetzen und sich auf seine Freiheit berufen – er kann dem Gehörten trotzen, im Dunkel bleiben, das Gesehene nicht sehen wollen, die Finsternis mehr liehaben als das Licht ... – von sich aus glauben kann er nicht. Und wenn er schließlich sagt: ich glaube an Gott, dann sagt er es frei, aber kraft der göttlichen Gabe, die alle Einschränkungen, ja alle Gewißheiten seines Verstandes bis in die tiefsten Tiefen und die höchsten Höhen übersteigt und ihn an der unerschütterlichen Wahrhaftigkeit Gottes befestigt.«¹⁶

Viele sehen fälschlich gerade in dem Glauben einen Sprung, und zwar einen enormen Sprung. Das Wort »Sprung«, wie es z. B. bei Kierkegaard gebraucht wird, kann hier Verwirrung stiften. Der Mensch, der glaubt, wird jedoch nie sagen, er habe sich auf dem Weg zur Wahrheit befunden, sei ihr nähergekommen, noch etwas von ihr getrennt gewesen und endlich durch eine letzte Konklusion (d. h. also Quasi-Konklusion) auf irrationale Weise zu ihr gelangt. So entsteht der Glaube nie. Ebensowenig wird er sagen, er habe sich auf einen A-priori-Standpunkt gestellt in einem gegebenen Augenblick, z. B. als ihn die Drehscheibe der Zweifelsfragen allzu schwindlig machte. Nein, er ist nicht zum Glauben gekommen wie zu einem Resultat – und er ist ebensowenig von ihm ausgegangen wie von einer Prämisse –, sondern der Glaube ist zu ihm gekommen, hat ihn überfallen, überwältigt und mitgenommen mit der *Evidenz* der *Liebe*, die auch und *zugleich* die *Evidenz* der *Vernunft* ist. Und dieses Geschehen dürfen wir uns vor allem wieder nicht dramatisch und sensationell vorstellen. Denn es ist, psychologisch gesehen, kaum zu fixieren und nicht viel anders als der Entschluß, die Straße zu überqueren¹⁷. Das alles kann nur dann völlig deutlich bleiben, wenn wir keinen Unterschied zwischen dem Glauben an Gott und dem Glauben an Christus, zwischen dem Glauben an den Ursprung und dem Glauben an das wahre Menschsein zulassen.

Wir spielen noch oft mit dem Gedanken, daß wir, was auch immer uns das ermögliche (vielleicht unsere Aporien, vielleicht eine entspanntere theoretische Physik, vielleicht tiefgreifende ästhetische Erschütterungen oder ein Erlebnis der heiligen Macht des Eros), wohl an »einen Gott« glauben können, während wir zugleich zugeben müßten, daß wir Jesus Christus *nicht nötig* haben. Dann haben wir das Wort nicht richtig gehört, das »im Anfang« war und als solches Fleisch geworden ist, unser Menschsein angenommen hat. Wenn diese zwei nicht eins sind, wird die Freude gebrochen sein und die Hoffnung schwankend bleiben. Gott ist uns zuvorgekommen, als Schöpfer, als Versöhner und als Erlöser. Wir können nirgendwo aus un-

¹⁶ F. van der Meer, a.a.O., S. 25.

¹⁷ Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhang auf meine Predigt »Reine Raserei« verweisen, erschienen in dem Predigtband »Feest in de Voorhof. Sermoenen voor randbewoners«, Amsterdam 1951, S. 206-234; deutsch in: K. H. Miskotte, Predigten aus vier Jahrzehnten, München 1969, S. 122-146.

serem Elend (und unserer Größe) zu Gott übergehen: nicht in unserem Denken, aber auch nicht in unserem Erleben; nicht von unserem Schicksal, aber ebensowenig von unserer Freiheit aus. Wir bekommen nicht die Möglichkeit, das Wort zerteilt zu hören, entsprechend den Departements unserer Lebensproblematik. Das Wort ist keine »bezahlte Rückantwort« auf bestimmte Bedürfnisse, während spätere Bedürfnisse (z. B. Versöhnung und Vergebung) später an die Reihe kommen werden. Niemand glaubt wirklich, der zuerst gesondert an den Schöpfer als Sinngrund »glauben« möchte. Aus der *Fülle* Christi »haben wir alle empfangen Gnade um Gnade« (Joh. 1,16) – aus seiner Fülle!

Worauf es also ankommt, ist dies: es gibt keinen qualitativen Unterschied zwischen dem *Apriori* der Liebe Gottes in der Versöhnung und dem *Apriori* der Offenbarung Gottes in der Sinngebung unseres Lebens. »Sinn« ist nie eine Gegebenheit; »Sinn« ist immer ein Postulat für ein bestimmtes Gebiet. Für den Sinngeber selbst, d. h. für den Menschen in seiner Geschichte, ruht der Sinn jedoch in dem, was wir von Gottes Wort, d. h. von Jesus Christus, *bekennen* dürfen: von jenem Mensch-Sein, in dem Gott sein Gott-Sein für uns öffnet, von jener Geschichte, in welcher die menschlichen Zeiten erfüllt sind und die menschlichen Fragen nach Hause gekommen sind. Wir können es zugespitzter (und leider gelehrter) sagen: der phänomenologische Gehalt der apriorischen Erkenntnis zeigt als intendiertes Objekt: den Akt des sinngebenden Schaffens Gottes. Wir dürfen es vager (und zum Glück ehrerbietiger) mit Blumhardt so sagen: Ihr Menschen seid Gottes! oder frommer und tiefer mit dem Heidelberger Katechismus: »Das ist mein einiger Trost im Leben und im Sterben, daß ich *nicht mir gehöre*, sondern das Eigentum Jesu Christi bin.« Über den Sinn unseres Lebens können wir nicht sprechen, es sei denn, wir bekennen »diesen Sinn«, so wie wir Jesus Christus bekennen – daher nie auf Grund unserer Erfahrung, nie im Sinne einer Konklusion und darum auch immer so, daß keine gegenteilige Erfahrung uns den Grund dafür rauben kann. Vielleicht sollte man darüber lieber gar nicht reden, es sei denn, man müsse davon reden, so wie ein Verzückter von der Liebe reden muß, die ihn überwältigt hat. Es ist immer wieder ganz evident und ganz fremd, ein »Dennoch«; kein allmählicher Übergang und kein Sprung führen dorthin; wir entdecken in uns jedesmal das Vermögen, die *Freiheit*, trotz unserer flatterhaften Gedanken mit unserem geplagten Herzen den zu grüßen, der uns erwählt hat zu seiner Erkenntnis und zur geschöpflichen Teilnahme an seinem Leben, an seiner Herrlichkeit. Der »Sinn des Lebens« ruht nicht auf dem Fundament einer Welterklärung, sondern entspringt der souveränen Präsenz Gottes, dem *Apriori* seiner *Treue*.

Jede Weltanschauung ist höchstens eine Arbeitshypothese. Ohne die Erscheinung Jesu Christi gibt es kein evidentes Ziel des Daseins, keinen verstehbaren Sinn der Geschichte; man kann den Sinn unseres Lebens nicht anders erleben als durch die Anrede und Leitung des Heiligen Geistes, welcher »der Herr ist und lebendig macht«, wie es das Bekenntnis von Nicäa ausdrückt.

»Gloria hominis Deus est« (Polanus). Die Ehre des Menschen besteht darin, daß Gott, nämlich dieser Gott, existiert.

Der Name

Dieser Gott! Darauf kommt es entscheidend an; deshalb ist es ratsam, daß wir das biblische ABC wieder buchstabieren lernen. Das bedeutet, daß wir die *Grundworte* der Schrift wieder als die Aussageweise verstehen, mit der die Besonderheit dieses Gottes in unser menschliches Bewußtsein eindringt. Es geht um seinen »*Namen*«, sagt die Bibel, d. h. um die Offenbarung, durch welche er sich *in* der Welt *von* der Welt unterscheidet, im Schicksal als das wahre Schicksal triumphiert, inmitten der geschöpflichen Freiheiten als unumschränkt herrschend in Erscheinung tritt. Der »Name« bringt ferner zum Ausdruck, daß sich Gott in seiner

Unabhängigkeit und Vollkommenheit, um für die Geschöpfe erkennbar zu sein, zu der Seinsweise eines »Jemand« unter anderen *erniedrigt* hat, obwohl er das All trägt und durchdringt. Der »Name« ist genau das, was ein kritisches Denken an der Metaphysik mit Recht tadeln, wenn es behauptet, diese strebe einem unvorstellbaren Ausgangspunkt nach, wisse sich selbst aber nicht vor einem Rückfall in die *gegenständliche*, beschränkte Vorstellung vom Grund der Welt zu bewahren. Der »Name« ist genau das, was das erwähnte kritische Denken seinerseits daran hindert, ruhigen Gewissens den Grund der Welt gerade in »den grundlosen Tiefen unseres *eigenen Geistes*« zu suchen! Der »Name« selbst ist das Grundlose und das Präsente, das Göttliche, das menschlich ist, die Ewigkeit in der Zeit, d. h. die ewige Absicht in der irdischen Existenz. Der »Name« will nicht ausschließen, daß Gott das Allgemeinste, der Allmächtige und Allgegenwärtige ist, aber er setzt die Ordnung, daß der *Weg der Erkenntnis* (was Gott und das Schicksal betrifft) vom Besonderen zum Allgemeinen verläuft, von der besonderen Präsenz zur Allgegenwart, von der besonderen Heilsmacht zur Macht über das All, von dem besonderen Sinn, der *unserem* Leben verliehen wird (durch den Bund und die Anrede Gottes), zu *dem* Sinn der Geschichte und von hier aus vielleicht zu *dem* Sinn des Kosmos. Der »Name« weist auf die *Ansprechbarkeit* Gottes in einer wechselseitigen Beziehung mit unserem Geist, in der Einflußsphäre unserer Not und unseres Begehrens. Die spukhafte Stille des Alls, die Stummheit der Mächte wird durchschnitten von der Lichtbahn des Wortes, das hin und her geht, von der *besonderen Sinngebung* und der *besonderen Sinnanerkennung*, herüber und hinüber in Wort und Antwort, in Offenbarung und Gebet.

Es interessiert die Bibel in erster Instanz überhaupt nicht, ob es nur »einen« Gott gibt. Es ist ihr primär nichts an »Mono-theismus« oder »Poly-theismus« gelegen, aber alles daran, daß wir »vor Seinem Angesicht keine anderen Götter haben«, neben Seiner Präsenz kein Numen anerkennen. Und darum interessiert es diejenigen, die den »Namen« bekennen, in erster Linie nicht, ob sich eine sinnvolle Einheit des Lebens denken oder postulieren läßt oder ob man umgekehrt die Poly-Interpretabilität des Lebens zu einem Pandämonium ausweiten kann, aber alles liegt ihnen daran, daß im Namen selber, in der Offenbarung, im Logos Gottes, in der wirklichen – Welt der Sinn *ihres* Lebens eingeschlossen ist.

Wenn für unseren Blick der »Name« in der Mitte steht, dann kommen die Schöpfung »am Anfang« und die Erlösung »in den letzten Tagen« und der »Sinn« des zwischen diesen beiden Polen ausgespannten Lebens in das rechte Licht. In unseren dunkelsten Stunden, wenn sich die Sterne der Menschlichkeit am Firmament der Kultur verdüstern, wird uns dieser *Kern unserer Erkenntnis* nicht entsinken. »Ich weiß, daß mein Erlöser lebt« (Hi. 19,25) – »Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch keine andere Kreatur uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn« (Röm. 8,38f.).

Das biblische Lebensgefühl

Damit soll durchaus nicht gesagt sein, daß in unserem Geist und in unserem Herzen keine Fragen übrigbleiben. Im Gegenteil: nun fängt das eigentliche *Fragen* erst richtig an. Nun werden die Probleme (wörtlich: das uns vor die Füße Geworfene) erst richtig brennend, und das Verlangen nach einer Antwort wird zum heißen Begehr. Auch dafür ist die Bibel der durchgehende und durchschlagende Beweis! Patriarchen und Propheten, Nomaden und Seßhafte, Liebende und Märtyrer merken, daß ihre Tage bedroht sind, daß ihr Leben vom Tod gezeichnet und unsicher ist. Aber sie *leben*! Sie bejahren die Erde, sie laufen nicht weg aus der Geschichte, sie flüchten nicht in irgendein Elysium, sie werfen das alte Heimweh nach dem goldenen Zeitalter ab; sie setzen sich dem Unwetter der Katastrophen aus, dem trostlosen Horizont ihrer Zeit und der Verwirrung, die durch den Rumor der Völker angerichtet wird. Sie wissen die

Dinge nicht aus eigener Kraft zusammenzureimen; sie werden von Zweifel und Verzweiflung angefochten, manchmal bis hin zur Gottverlassenheit. *Jetzt* sind alles Spiel mit der Einbildung und alle Übertreibung des sog. »Konsequent-Seins«, die unserem Empfinden und Durchdenken so oft etwas Gezwungenes geben, aus ihren Fragen und Klagen weggefegt. Jetzt ist es Ernst, nachdem der vormalige »letzte Ernst« der grimmigen Selbstbestimmung von ihnen genommen ist. Und sie *leiden* am Leben, weil sie den *Namen* kennen, weil sie eine Verheißung empfangen, weil sie beten gelernt haben. Sie halten es bei den Sinngebungen der Völker nicht aus. Und die Resignation ist ihnen verboten; der Friede mit dem Schicksal, der amor fati, ist ihnen versagt. Die Götter sind »Nichtse«. Die Träume sind für sie eine offenkundige Versuchung. Und sie sind einsam, »einsam wie ein Vogel auf dem Dach« (Ps. 102,8), sie sind »wie eine Rohrdommel in der Wüste« (Ps. 102,7). Manchmal ist »der Himmel über ihnen wie von Eisen« (Dtn. 28,23). Gott erscheint ihnen wie ein Feind, »wie ein lauernder Bär am Wege« (Klgl. 3,10). Der »Sinn« ihres Lebens ist nicht kontinuierlich offenbar in ihrem Herzen, und ihm wird durch die Erfahrung von außen stets von neuem widersprochen. Die Welt hat sich für sie bisweilen ganz verfinstert. »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Ps. 22,2). Das alles kommt über sie *wegen* ihrer Treue zu dem Namen, das alles gehört zu ihrem Leben, gerade weil sie fremde Hilfe abweisen mußten, weil der »Sinn« ihnen verborgen ist, wenn Gott sich verbirgt und seinen Gang in der Geschichte in Dunkelheiten hüllt.

»Die Welt kann nur von der Stelle aus für gut angesehen werden, von der aus sie geschaffen wurde, denn nur dort wurde gesagt: und siehe, sie war gut – und nur von dort aus kann sie verurteilt und zerstört werden.«¹⁸ – Aber in gleicher Weise gilt, daß alle Beschwerde und Not, alle Fragen und Kritik, die den Bestand und den Gang der Welt betreffen, »nur von der Stelle, von der aus sie geschaffen wurde«, eingebracht werden können. Die prophetische und apostolische Spannung und Erwartung, der Kampf Israels und der Kirche, die Anfechtung der Rechten – das alles wäre ganz subjektiv und willkürlich, hätte es nicht zur granitenen Voraussetzung: Gott, seine Schöpfung und seine Verheißung.

Das biblische Lebensgefühl kennt darum keine »eschatologische Beschwichtigung«, nur eine eschatologische Beunruhigung, die das Heute von allen Seiten umringt, nicht obwohl, sondern *weil* es das Heute Gottes, die Zeit der Begegnung, die Stunde der Aufrichtung und Wiederherstellung des Sinns des Menschseins ist mitten in dem, was wir als »perfect order« und »perfect disorder« zu sehen meinen. »Wir müssen Gott bei seinem Wort behalten«. –

Polemik gegen das Heidentum

Auch die biblische Polemik gegen das Heidentum muß man von dem »Namen« aus verstehen. Heidentum ist *Religion*, intensive, totale Religion. Heidentum ist die Erschaffung einer, in diesem Falle, geschlossenen sakralen Zwischenwelt, ist ein Tierkreis heiliger Zeichen, die das Chaos überwölben, eine kreative Sinngebung, die aus den tiefunvermeidlichen Wünschen und Träumen stammt. Es kann so scheinen, als sei dieses »heilige« Dichten gegenwärtig *weniger aktuell*, weil wir wieder viel unmittelbarer mit den Abgöttern und Abgründen des Daseins konfrontiert sind, weil wir eher Nihilisten als Heiden sind. Denn Heiden sind religiöse Menschen, die über eine befriedigende Sinngebung verfügen.

Dennoch tun wir gut daran zu bedenken, daß alle Götter und Dämonen, die klassischen Gestalten der Urmächte und Grundkräfte des Daseins, immer wieder aus der Angst vor dem Nichts hervorgekommen, und daß aus *der brütenden Unwirklichkeit* des einsamen Menschseins die schönsten Schöpfungen der Religion immer wieder ganz unerwartet emporgesprossen sind. Die Ablehnung einer sakralen Weihe, einer »Heiligung« des Bestehenden könnte in

¹⁸ F. Kafka, Ges. Werke Bd. 5, a.a.O., S. 114.

unseren Tagen die Funktion eines Vorbeugens haben, das besser als Heilen ist, nämlich gegenüber der Gefahr, daß wir von unserem Nihilismus in eine neue oder alte oder aufgewärmte Religion umschlagen, in die sog. »zweite Religiosität«, von der Spengler mit einem wahrhaft prophetischen Blick und auf eindringliche Weise in seinem »Untergang des Abendlandes« gesprochen hat. Dieser Umschlag beginnt schon da, wo man in seiner Unschuld sagt: »Niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Erde zur Mutter hat.« Soweit wir sehen können, ist das Heidentum sozusagen *latent-akut* dicht unter dem dünnen Boden unserer streitbaren und heftigen Verneinungen des Lebenssinns. Es sucht erneut einen Platz nahe am Herd des tragischen Heroismus, an dem wir uns verstört und mißmutig und doch eigentlich mit einer seltsamen eloquenten Gemütlichkeit wärmen, mitten im rauen Leben.

Gott und der Nihilismus

Es ist jedoch nicht bloß eine optische Täuschung, daß der Glaube und der Nihilismus nahe beieinander wohnen; es *ist* kein pures Mißverständnis, wenn Gläubige und Nihilisten einander zu verstehen meinen. Der *Abbruch* der sakralen Seinsordnung ist ihnen gemeinsam; beide *durchschauen* die Fluchtbewegungen des religiösen Menschen. Aber der Unterschied zwischen beiden ist trotzdem groß. Die Verzweiflung des Nihilisten erwächst nicht aus demselben Ernst, aus demselben Leiden. Manche meinen, wer so etwas behauptet, der wolle eigentlich sagen, der menschliche Verstand müsse hier erst noch radikaler an sich selbst zugrunde gehen. Wäre das die Absicht, dann könnte man mit Recht sagen: »Mag der unmögliche Verstand denn auch an dem absoluten Paradox des Nichts zuschanden werden, das Licht für das absolute Paradox von Gnade und Sünde geht ihm dadurch noch nicht auf.« Aber es verhält sich umgekehrt: die Erkenntnis der Gnade, *die Erkenntnis des Namens geht der Erkenntnis des Nichts voran*. Die Offenbarung Gottes ist nicht eine Antwort auf seine bedrückende Verborgenheit; die Verborgenheit ist vielmehr eine beunruhigende Folge der Offenbarung. Kraft des Namens, gemessen an dem Licht, wird das Dunkel, das uns noch umringt, tief und qualifiziert dunkel. Wir brauchen uns nie und nirgends vor einem Deus absconditus zu beugen. Entweder: es ist kein Gott, oder: Gott ist Licht, und in ihm ist keine Finsternis (1. Joh. 1,5).

Wir dürfen darum auch alle Verdächtigung und Kreuzigung der Vernunft, jedes *sacrificium intellectus* radikal von uns abschütteln. Denn um dergleichen geht es in der Schrift nirgendwo. Gott offenbart vielmehr zugleich mit seinem Namen, wie reich und leer, wie gewaltig und sinnlos das Leben ist *außerhalb* des Namens. Nicht im voraus, als einen Weg, der uns hinführt, sondern nachträglich, wie bei einer Entdeckung des Ortes, dem wir entkommen sind, erkennen wir den Abgrund, von dessen Rand wir durch das Wort weggerückt wurden. Dann sehen wir die Sinnlosigkeit, in der wir versunken wären, hätte uns nicht die Anrede der Liebe Gottes von dort weggeführt. Sollten wir dies phänomenologisch verifizieren wollen, wir gerieten wahrscheinlich wieder in die forcierten Evidenzen der sog. »natürlichen Theologie«.

Die Inkarnation

Was sich in der Geschichte an uns und durch uns vollzieht, den Gang der Dinge und unseren Gang, messen wir, so wurde oben gesagt, legitimerweise mit dem Maß unseres Geistes und unseres Gefühls. Darauf müssen wir nun zurückkommen. Kann man an diesem »legitimerweise« so ohne weiteres festhalten? Oder war doch auch das schon ein Antizipieren einer Wahrheit und einer Wirklichkeit, die nicht einfach als »gegeben« angesehen werden können? Das letztere ist in der Tat der Fall. Wenn mit Gott, dem Sinngrund unseres Lebens, ein ganz anderes, eigenständiges Maß und eine entsprechende Ordnung gemeint wären, wie sollte sich dann nicht unsere Geschichte unserer Erkenntnis entziehen, wie sollte dann unser Menschsein sich selbst anders als nach seinem eigenen, relativen und letztlich ungültigen Maß verstehen können? Wenn Gott einzig nur Gott wäre, wenn das »Absolute«, das »Unendliche« usw.

ernstzunehmende Vorstellungen wären, dann ginge jeder Sinn in der Polyinterpretabilität Gottes unter, dann gäbe es auch keine wirkliche Zeit – wenn Gott (aber das ist Gott sei Dank eine Abstraktion!) einzig nur ewig und nicht von Ewigkeit her auf den Menschen gerichtet wäre, wenn Gott ebensogut die Natur eines Engels oder eines Tieres hätte annehmen können, um sich zu offenbaren, dann wäre es in der Tat willkürlich, die Geschichte, geschweige denn den Kosmos mit dem Maß unseres Geistes zu messen.

Die Inkarnation hat unter vielen anderen Wahrheiten und Heilsmysterien auch diese Bedeutung, daß wir *legitimerweise* in dem Logos Gottes den Grund unseres Logos finden und daß wir mit Recht das Unmenschliche für unmenschlich *und* für ungöttlich halten. In der »Fleischwerdung des Wortes«, in der Tatsache, daß Gottes Wort die Gestalt des Menschseins annimmt, ist eingeschlossen, daß unser Urteil (abgesehen von der Verdunkelung durch die »Sünde«, d. h. durch die Undankbarkeit, den Hochmut und die Unwahrhaftigkeit) nicht nur subjektiv, daß unsere Klage nicht nur relativ, ja daß unsere Not eine Not Gottes ist. »In all ihren Engen ist er mitbeengt« (Jes. 63,9) – »Der Geist hilft unserer Schwachheit auf, denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt. Der Geist selbst aber tritt für uns ein mit unaussprechlichen *Seufzern*« (Röm. 8,26). Der Rahmen des Aufsatzes läßt es nicht zu, sonst müßten wir in diesem Zusammenhang auch unmittelbar vom Kreuz als menschlicher Gottesnot und göttlicher Menschennot, von der Auferstehung als menschlichem Gottessieg und göttlichem Menschensieg sprechen. Aber eins können wir auch ohne jede weitere Erörterung feststellen: alles kommt uns wieder abhanden, wenn wir Kreuz und Auferstehung zu »Symbolen« unseres Menschenchicksals machen. Sie haben uns nichts zu sagen (oder besser: sie werden uns erneut etwas »Religiöses« sagen), wenn es hier nicht um die wahrhaftige Einheit von Gottes und des Menschen Schicksal geht, wenn der Sinn *unseres* Lebens und der Sinn *des* Lebens *hier* nicht zusammenfallen. Dann, aber auch nur dann, ist es unbedingt sinnvoll, vom Sinn unseres Menschseins zu reden. Gott steht dann sozusagen neben dem Menschen – und der Welt gegenüber, anstatt zusammen mit der Welt (als Schicksal) – dem Menschen gegenüberzustehen. Wie heißt es im Credo von Jesus Christus? »... gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, herabgestiegen zur Hölle.« –

Neue Phalanx von Fragen

Mit alledem haben wir das Menschsein und das Menschenchicksal nicht durchsichtig gemacht; damit haben wir die Spitze des einsamen Fragens, Klagens, Protestierens und Rebellierens nicht abgebrochen; damit haben wir auch nicht geleugnet, daß der moderne Mensch mit Recht den Schicksalscharakter des Daseins schwerer auf sich lasten fühlt als frühere Geschlechter. Im Gegenteil, erst jetzt werden die Fragen *akut*, aber auch erst jetzt werden sie gestellt und bekommen sie eine *Orientierung*, haben sie einen Ursprung und eine teleologische Richtung; ihr »Warum« enthält ein »Wozu«. – »Es gibt Fragen, über die wir nicht hinwegkommen könnten, wenn wir nicht von Natur aus von ihnen befreit wären.«¹⁹

Weil der »Anthropomorphismus« durch Jesus Christus gefüllt und erfüllt, gerechtfertigt und gereinigt wurde – und weil unsere Fragen jetzt ein Ziel, eine-Adresse finden und insofern sinnvoll sind, darum beginnt das Denken jetzt spannend zu werden und voller Verheißen zu sein wie nie zuvor; darum werden die Klage- und Buß-Psalmen in Israel und in der Kirche gesungen. Diese Psalmen bleiben Lieder, weil es ein freudevolles Vorrecht ist, klagen zu dürfen. Sie bleiben ein Denken »vor dem Angesicht Gottes«, sie bleiben ein Singen, ein Sprechen in erhöhtem Tone. »S'offrir par les humiliations aux inspirations ...: Ut non evacuetur crux Christi.«²⁰ – »Früher begriff ich nicht, warum ich auf meine Frage keine Antwort bekam,

¹⁹ F. Kafka, Er, a.a.O., S. 201.

²⁰ B. Pascal, Pensées sur la Religion, Nouvelle Edition, Paris o. J., S. 194.

heute begreife ich nicht, wie ich glauben konnte, fragen zu *können*. Aber ich glaubte ja gar nicht, ich fragte nur.«²¹ Es läßt sich kaum ein fataleres Mißverständnis denken als die Annahme, der Mensch, der in den Glauben gestellt ist, werde außerhalb der Probleme gestellt. In Wirklichkeit beginnt jetzt erst das konkrete Fragen nach einem konkreten Sinn unseres Lebens von Tag zu Tag. Wie sollte es auch anders sein können? Denn wenn wir fragen: wie *verträgt* sich das Grausame, das Furchtbare mit, ja, mit was? nun, mit Gottes Güte!? – ohne die Voraussetzung, daß diese als unbezweifelbar feststeht, kann die Frage, wie sich dieses oder jenes mit ihr »vertrage«, nicht entstehen. Gottes Güte »voraussetzen« kann in zweifacher Weise geschehen: formal-hypothetisch und material-existentiell. Im ersten Fall ist die Frage gewichtig und mehr oder weniger dringend, sie ist aber nicht Ausdruck letzten Lebensernstes; im zweiten Fall wird die Frage nicht nur gestellt, sondern durchlebt und durchlitten. Darum kommen die *echten* Fragen erst auf *kraft* des Glaubens. Ebenso verhält es sich mit der Aussage, dieses Dunkel, jenes Rätsel mache das Leben »*sinnlos*«; *sinnlos*? gemessen an welchem Sinn? Mit dem Wort »*Sinnlosigkeit*« bestätigen wir immer die Geltung eines Sinns. Auch diese Bestätigung kann in zweifacher Weise geschehen: subjektiv-interpretierend und objektiv-gläubig. Im ersten Fall wirkt das »*Sinnlose*« störend für unseren Intellekt, für unsere Weltanschauung, für die vernünftige Weltordnung, die wir selber, mit mehr oder minder zwingender Notwendigkeit, aufgestellt haben; im zweiten Fall ist das »*Sinnlose*« ein Frontalangriff auf den Glauben, auf das Gottvertrauen. Dann kommen die wirklich beängstigenden Fragen wie ein Sturm über unser Herz. Und das wird um so mehr der Fall sein, wo wir nicht mehr fliehen können in die finstere Willkür einer göttlichen Macht, die einen völlig verborgenen Sinn über die Dinge legt; in Jesus Christus findet der Glaube die Gewißheit, daß der Sinn, der bei Gott gilt, und unser Sinn-Bewußtsein einander verwandt sind. Gott ist, sozusagen, ein menschlicher Gott. Das treibt unser Fragen empor, statt es zu unterdrücken²². Aber durch das *Apriori* Gottes sind es *a priori* *gute* Fragen.

Hier gilt nun wirklich der berühmte Ausspruch Hugo von Hofmannsthals: »Nicht daß einer alles wisse, kann verlangt werden, sondern daß er, indem er um *eins* weiß, um alles wisse –.«²³ Der Atheist hat, strenggenommen, keine Probleme; er behält keine wesentlichen Fragen über. Hiob und Asaph, Paulus und Johannes, Luther und Pascal, Kierkegaard und Blumhardt

21 F. Kafka, a.a.O., S. 198.

22 »Natürlich steht faktisch und praktisch auch er (sc. der Christ) jeden Tag aufs Neue vor den Rätseln des Weltlaufes, vor den Abgründen und Plattheiten, vor den blendenden Lichtern und vor den Finsternissen des allgemeinen Kreaturgeschehens, zu dem ja auch seine eigene Lebensgeschichte gehört. Natürlich kann auch er nur immer wieder fragen: Woher? und Wohin? Warum? und Wozu? Natürlich hat auch er keinen Generalschlüssel zu den zu jeder Stunde in neuer Form sich aufdrängenden Geheimnissen des großen Vorganges der Existenz: seiner Existenz als Mitexistenz im Zuge der Geschichte der geschaffenen Gesamtwirklichkeit. Im Gegenteil: gerade er wird ja eben der sein, der weiß, daß es mit allen Generalschlüsseln, die der Mensch erfunden zu haben und in seinen Händen zu haben meint, *nichts* ist. Unter allen gerade er wird den Ereignissen immer wieder als der Erstaunteste, der Betroffenste, der Erschrockenste oder auch Erfreuteste gegenüberstehen – gerade er nicht etwa als der Schlaumeier, der jeweils Alles vorausgesehen und wieder einmal recht behalten hat, sondern viel eher wie ein Kind im Walde oder auch am Weihnachtsabend, ein von den Ereignissen, von den ihm widerfahrenden Begegnungen und Erlebnissen, von den ihm auferlegten Sorgen und Aufgaben immer wieder richtig Überraschter, gerade er genötigt, immer wieder von vorn anzufangen, immer wieder ganz neu in die Auseinandersetzung mit den sich ihm bietenden Möglichkeiten und den sich ihm entgegenstellenden Unmöglichkeiten einzutreten. Gerade für ihn wird das Leben im Kosmos, seine Freude und sein Leid, seine Betrachtung und seine Betätigung – wenn man auch das so sagen darf – immer wieder eine richtig *interessante* Angelegenheit sein, noch gewagter ausgedrückt: ein *Abenteuer*, zu dessen Durchführung er von seiner Seite letztlich und im Grunde nichts mitzubringen hat.

Das Alles aber nicht, weil und indem er *nicht* wüßte, sondern gerade weil und indem er *weiß*, um was es geht. Das Alles, weil und indem er mit der Stelle, von der Alles herkommt, von der direkt oder indirekt Alles auch ihm zukommt, im *Einverständnis* ist: das Geschöpf mit seinem Schöpfer, d. h. aber für ihn: das Kind mit seinem Vater. Er muß *daran* nun allerdings nicht rätseln, er hat in bezug *darauf* nun allerdings gar nichts zu fragen ...« (K. Barth, a.a.O., S. 275f.).

23 H. von Hofmannsthal, Buch der Freunde (Insel-Bücherei Nr. 796), Frankfurt a. Main 1967², S. 38.

wären in einem Augenblick, mitsamt der einen Antwort, auch alle Fragen los, wenn sie wie mit einem Zauberschlag hätten Atheist sein können. Selbst dann wären sie indessen noch besser daran, als wenn sie wieder »religiös« geworden wären, als wenn sie sich wieder Tabernakel gebaut hätten im Tempel der Antworten, die der Mensch sich durch die Jahrhunderte hindurch selber zuzureichen weiß. Der Christ ist wehrlos den Fragen ausgeliefert, die notwendigerweise der einen Antwort, dem Apriori Gottes, entspringen. Christus ist das Maß, das gottmenschliche Maß des Christen. Was nicht mit Christi Gnade und Gericht übereinstimmt, das ist nicht gut, und was nicht gut ist, das hat keine Existenz – so wie das Gute Existenz hat. Christus ist zuerst der Sinn *unseres* Lebens und von da aus der Sinn *des* Lebens, und was dem nicht entspricht, das ist Un-Sinn und Wahn-Sinn, das hat keine Zukunft, weil es kein Sein hat, und es hat kein Sein, weil es keine Zukunft hat.

Wirklich eine prekäre Position! Darin leben und standhalten zu müssen! Es ist deutlich, daß schon deswegen keine Rede davon sein kann, die Fragen würden begraben oder vergessen oder gezähmt. Hier erst entsteht, in gewissem Sinne, die Solidarität des Christen mit allen Suchenden, mit Grüblern und Zermarterten.

Die messianische Klage

Man kann unterstellen oder behaupten, die Fragen des Christen seien im Grunde dieselben wie die des Ungläubigen oder des Skeptikers. Es ist sicher verkehrt, diese Behauptung ohne weiteres und unbesehen von sich zu weisen. Es liegt vielmehr auf der Hand, daß es tatsächlich größtenteils dieselben Fragen sein werden, die Fragen nämlich nach Freiheit und Notwendigkeit, nach Schuld und Schicksal, nach dem Tod als Sinnzerstörung und nach dem Leben als Sinnbewahrung und Sinnerhebung. Sie werden einen anderen Akzent haben, sie werden in einer anderen Größenordnung begegnen, in ihnen wird eine andere Hierarchie herrschen. Doch das ist nicht entscheidend. Entscheidend ist die *Teleologie* des Fragens. Dadurch sind sogar dieselben Fragen verändert, weil sie alle auf *einen* Horizont gerichtet sind, so wie sie alle aus *einer* letzten Not entspringen und von *einem* tiefen, frohen Ernst vorangetrieben werden. Die Fragen münden alle in die *messianische Klage*. Davon ist die Schrift voll: »Ach, daß du den Himmel zerristest und führtest herab, daß die Berge zerflössen vor deinem Angesicht« (Jes. 64,1). Aber nirgendwo steht es so deutlich wie in dem Gleichnis vom ungerechten Richter (Lk. 18,1ff.). Gott, dieser Gott, der Gott der Verheißung, »gleicht« wirklich solch einem sonderbaren hartherzigen, gleichgültigen, abwesenden Richter. Und die Gemeinde steht vor ihm wie jene Frau, die Witwe, die etwas in ihrer Rechtssache zu fordern hat. Er hört lange Zeit überhaupt nicht auf sie, und dann hört er doch, »damit sie nicht zuletzt kommt und tut mir etwas an«. Jesu Anwendung lautet: »Sollte Gott dann nicht auch seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm rufen – auch wenn er ihre Geduld auf die Probe stellt?« – und seine Folgerung: man soll *allezeit* beten und nicht nachlassen im Bitten. Natürlich geht es dabei nicht um alle privaten Wünsche und Fragen, sondern um die *eine* Frage in allen Fragen: nach der Erschließung des Sinns unseres Lebens und der Geschichte, nach dem Kommen des messianischen Reiches, in dem auch der Sinn unseres ganz persönlichen Lebens und Leides endlich völlig enthüllt sein wird. In der *messianischen Klage* finden wir das genaue *Gegenbild* der antiken *Resignation*. »La catastrophe grecque est la volonté du destin. La tragédie grecque a pour divinité suprême la fatalité ... Que faire contre le colère d'une aveugle qui n'écoute pas? Rien ... Par là s'explique la calme singulier de ces infortunés qui n'ont pas l'espérance ... Leur désespoir, parce qu'il se connaît incurable, ressemble presque à une parodie de la paix ... En se précipitant dans l'abîme, ils ont l'air de payer un tribut à celui qui les attire ... La tragédie ... donne au désespoir les traits de la sérénité.«²⁴ Hier ist die Heiterkeit der Gequälten das *Gegenbild* der Gequältheit der Heiteren, der Menschen, die von der messianischen Klage bewegt

²⁴ E. Helio, *L'Homme. La vie – la science – l'art*, Paris 1906⁸, S. 340f.

werden.

»Aber der Sohn des Menschen, wenn er kommt, wird er auch Glauben finden auf Erden?« (Lk. 18,8). Unter diesem Vorzeichen steht unser Fragen nach dem Sinn unseres Lebens! Nie ist es gesicherte und sicher-stellende Theorie, es steht und vollzieht sich immer wieder in der *offenen Situation* der Verkündigung von Zuwendung und Abwendung im Blick auf Gottes Apriori. Wer wirklich fragen kann, ist selber ein messianischer Mensch, d. h. er nimmt, indem er lebt, teil an der Zukunft, die in Gott auch schon der Anfang gewesen ist, er lebt von einer kommenden Erleuchtung, die in Gott als ewiges Licht für die Erde und für die Gemeinde, für die Menschheit und für ihn bewahrt wird.

Die Vorsehung

Wir können das Wichtigste von dem, was wir meinen, unter dem Terminus, der Chiffre »Vorsehung« zusammenfassen. Dieser Begriff bringt zum Ausdruck, daß wir den Sinn unseres Lebens *glauben*, genauso wie wir die Versöhnung und Erlösung glauben dürfen. Das eine ist nicht natürlicher oder vernünftiger als das andere. Der Begriff impliziert nicht nur, daß der Sinn zu Gottes Vorherwissen gehört, sondern auch, daß dieser Sinn »für« uns, d. h. zu unserem Besten, ist. Vor allem wird damit als gegeben angenommen, daß der Sinn unseres Lebens, auch des Menschseins und der Geschichte, entweder fallengelassen oder als Axiom gelten gelassen werden muß und darf. Die »Vorsehung« ist keine halb mystische, halb philosophische Welterklärung, ebensowenig ist sie die Projektion einer Sinngebung, ein über das Problem geworfenes Gewand; sie ist nicht einmal als Postulat der praktischen Vernunft zu verstehen²⁵.

Etwas platt und schroff gesagt: »Vorsehung« meint schlicht und umfassend: »Welt«, die wirkliche Welt, die totale Welt; »Vorsehung« spricht freiheraus aus, was in unserem Wort »Welt« immer vorausgesetzt – und mit ihm sogleich wieder weggemogelt wird. Kein Gebirgssee, in dem alle Ströme von Traumverlangen nach Synthese zusammenkommen, ist dunkler als das Wort »Welt«²⁶. Nun, mit »Vorsehung« sprechen wir endlich die verschwiegene Voraussetzung von »Welt« aus. Wie in der »Welt« der Chemie natürlich nichts als chemische Gegebenheiten gefunden werden können, wie in der »Welt« des Psychischen uns nur das Psychische

²⁵ »Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, daß der christliche Glaube auch in seiner Gestalt als Vorsehungsglaube auf Gottes Wort begründet ist und nur von ihm leben kann. Nur von da aus kann man sich nämlich darüber vergewissern – von da aus muß man das freilich auch tun: daß er keine solche unverbindliche und letztlich instabile Weltansicht ist, die Herrschaft Gottes über die Geschichte des geschaffenen Seins also kein ›Problem‹, sondern eben ein objektiver Sachverhalt, der sehr viel gewisser ist als Alles, was wir sonst von dieser Geschichte – sehr viel gewisser als Alles, was wir auch über uns selbst zu wissen meinen. Man kann und muß dann verstehen, daß die Erkenntnis dieser Herrschaft Gottes nur mit der Klasse der Axiomenerkenntnisse allenfalls zu vergleichen ist, wobei sie doch auch diesen gegenüber faktisch eine Klasse für sich bildet. Wäre der christliche Glaube an diese Herrschaft eine Weltansicht, die schließlich doch nur das so und so fühlende, denkende, wählende und urteilende menschliche Subjekt hinter sich hat, dann würde er und würde sein Bekenntnis immer schwankend bleiben. In dem er keine solche Weltansicht ist, indem er vielmehr in der Realisierung der Möglichkeit besteht, die Gott dem Menschen gibt, indem er die dem Menschen von Gott selbst für Gott gegebene Freiheit ist, kann er nicht schwanken« (K. Barth, a.a.O., S. 17).

²⁶ Einer der führenden theoretischen Physiker sagt: »Zu allen Zeiten bedeutete die Welt Gott, aber in verschiedener Weise. Einst war sie selbst göttlich. Später wies sie auf ihren Schöpfer zurück. In der Neuzeit wurde sie zum Ersatz für Gott ... Heute beginnt sich zu enthüllen, was wir in Wahrheit erreichen können: nicht das Unbedingte, sondern die Einsicht in die Bedingungen unseres Wissens und unserer Macht ... Sogar der Begriff des Dings (kann) nur definiert werden in bezug auf den Menschen ... Ich glaube allerdings, daß wir als erstes den Abgrund sehen, das Vakuum ertragen müssen. Aber ich glaube, daß dieses Vakuum kein Ende, sondern die Aufforderung zu einer Entscheidung bedeutet. Spricht Gott nicht mehr zu uns? Die Ersatzsymbolik ist zusammengebrochen, nicht weil sie Symbolik, sondern weil sie Ersatz war ... Wir müssen wohl nur wissen, ob wir überhaupt Gott hören wollen, nicht da, wo wir ihn zu hören wünschen, sondern da, wo er wirklich zu uns spricht« (C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, Leipzig 1945, S. 160-162).

umringt – einfach deshalb, weil alles andere nun gerade, im Hinblick auf das Gesuchte, das *andere* ist, um das es uns auf unserem Denkweg nicht geht und das darum methodisch »ausgeklammert« wird –, so ist die geschaffene Welt die »Welt«, in der nichts vorkommt als das *göttliche Handeln*, in der wir nichts für echt halten als »die göttliche Weisheit«, in der wir von nichts anderem umringt sind als von den heiligen Absichten des Vaters. *Das muß voranste- hen*; ohne dieses Axiom finden wir nicht nur keine Antwort, sondern wissen nicht einmal, was wir eigentlich fragen wollen. Wenn dies voransteht (nicht an erster Stelle theoretisch, sondern im Erleben, in der Entscheidung, in der Existenz), dann entdecken wir uns selbst als im Widerspruch zu Gott befindlich, wenn wir je von dem Axiom abweichen und z. B. ernsthaft meinen, die Welt sei ein »Chaos«. Fortwährend im Widerspruch zu sein mit dem, der der ewig Treue ist, ist das nicht der Verrat und die unergründliche Schande unseres Lebens, auch wenn wir alle »höllischen« Erfahrungen aufeinanderstapeln, um für unser Verhalten eine Entschuldigung zu finden? Ist damit nun alles gesagt? Nein – und wenn wir weiterfragen nach dem Tod, nicht so sehr nach dem biologischen als vielmehr nach dem geistigen Tod und Untergang, nach dem Sadismus in der menschlichen Natur, nach den Greueln der Dämonen und den Wundem des Antichrists – dann werden wir gerade hier in dieser Welt Gottes *nicht abgewiesen*. Das alles ist, wenn ich wagen darf, es so zu sagen, nicht unsere Last, sondern Gottes Last. Es geht ihm unmittelbarer zu Herzen. Gott hat den Kampf mit dem »Nichtigen« auszufechten. Das Wort Gottes erkennt dem Bösen kein »Sein« zu so wie dem Guten, es verneint, daß das Dämonische in sich selber jemals sinnvoll sein könne, es verwirft die Wahnvorstellung, das seltsame Gewebe des Lebens sei zu unserer Verwirrung aus Gut und Böse gewebt. Wir können hier nicht daran denken, Barths Lehre vom »Nichtigen«²⁷ zu entwickeln; aber in unserem Gedankenzusammenhang genügt es vielleicht, wenn wir die Parallele mit der von der exakten Wissenschaft konstituierten »Welt« ausziehen. In der »Welt«, die von Gottes Wort konstituiert und erhalten wird, ist der Teufel »ausgeklammert«. Er *kann* dort, dem Wesen der Frage gemäß, gar nicht vorkommen, oder *wenn* er vorkommt, dann nur *als* das Verneinte, als das Abgewiesene, als die Lüge. Wir stoßen hier auf das »Sinnlose«, auf das, was alle Fragen nach einem Sinn der Geschichte tatsächlich abschneiden würde, wenn es nicht selbst sinnlos wäre. Wir ahnen hier die *Macht der Lüge*, die eine wirkliche Macht sein würde, wenn sie keine Lüge wäre. Mit diesem ganzen Komplex kommen wir nicht zurecht, weil es nicht unsere Sache ist, damit zuretzukommen. Unsere Sache ist es, die Welt Gottes für die eine, wirkliche, vollkommene Welt zu halten, die Welt, die für den Menschen als Gottes Partner und Bundesgenossen bestimmt ist, die Welt, in der wir in Frieden und in Freude leben können, von Gottes Ratschluß geleitet und in seinem Sabbat geborgen. Die Natur ist weder unsere Mutter noch unser Feind. Das Dunkel, welches das Licht in unserem Leben begleitet, gibt den Söhnen Gottes keinen Grund, darin das Gegenteil der guten Schöpfung Gottes zu erblicken. Angst, Wahn und Zerstörung sind weder Natur noch verdrängte Natur, sondern das mit der Tat der Schöpfung ein für allemal und immer wieder Verworfene, das »Unmögliche«. –

Es hat keinen Sinn, sich an den Lichtseiten des Lebens zu ergötzen und »Gott« zu preisen und Romantiker zu werden – und es hat noch weniger Sinn, das Dunkel anzustarren und »Gott« zu verfluchen und »Nihilist« sein zu wollen aus Groll gegen die eine oder andere religiöse »Sinngebung« des Lebens. Der lebendige Gott ist keine Figur aus der »Welt« der Religion, sondern er ist seine eigene Welt. Und er gibt den Dingen seinen eigenen Sinn. Wir nennen diese Sinngebung das Wort Gottes. Die Bibel will mit dem Wort »Gott« gerade sagen, daß unsere Sinngebung ein für allemal verurteilt ist, insofern das Licht und das Dunkel unserer Erfahrung an sich »nichts sagen«. Unsere ganze innere Erfahrung wird relativiert, und am radikalsten da, wo sie sich selbst verabsolutieren möchte und z. B. (wie in Sartres »Huis clos«) das Dasein und die Verdammnis identifiziert. Das Wort Schopenhauers: »Die Welt ist herrlich zu sehen, aber schrecklich zu sein« spricht vom »Nichtigen« oder vielleicht auch von der »Natur«, aber

²⁷ Vgl. K. Barth, a.a.O., S. 327-425 (§ 50 »Gott und das Nichtige«).

nicht von Gottes Welt, nicht vom Menschsein. Solch ein Ausspruch gehört auch zu den »großen Worten«, zu denen wir nicht inspiriert oder ermächtigt sind und in denen wir sogar unsere vorgegebene Weisheit verleugnen und den Nihilisten spielen, meist nicht ohne einen noch unbekannten Gott in der Hinterhand zu haben.

Die »Vorsehung« (um bei dieser Chiffre zu bleiben) ist entweder ein Apriori, an dem unsere echten Fragen erst *entspringen*, oder sie ist ein bloßes, sentimentales Menschenwort, eine Flucht aus der Beklemmung der Natur, eine Projektion eines Welträtsels von dem Rätsel unseres Menschseins aus.

Wer noch einen Weg zu Gott sucht, der weiß nicht, was »Offenbarung« bedeutet. Und wer die Offenbarung als psychologischen Mythos »begriffen« zu haben meint, der mag von neuem mit der Suche beginnen, um einen anderen ... Mythos zu finden; und so weiter. Es geht in der göttlichen Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres Lebens um Tatsachen, die jeder leugnen kann und von denen unterdessen ein jeder *lebt* in dem Maße, als er vollauf Mensch sein darf in dieser unserer glanzlos gewordenen Welt, in dem Maße, wie er es aufgegeben hat, den ausgehöhlten Menschen mit irgendeiner Religion, notfalls (denn auch das scheint es zu geben, und es verrät den Grund aller menschlichen Projekte in dieser Richtung) mit einer – nihilistischen Religion auszufüllen. In diesem Maße wird er wissen, wovon er in seinem Menschsein immer gelebt hat und lebt.

Das Ausweichen vor dem Wort ist so befremdlich halsstarrig und von einer noch befremdlicheren Gewandtheit. Wie dem auch sei, dieses Ausweichen gehört keineswegs zu dem Sinn, der unserem Leben, und sei es auch nur als legitime Möglichkeit, verliehen ist; es steht im Widerspruch zu der Bestimmung, die uns gegeben ist. Ich denke an Eliot:

Where shall the word be found, *where will the word Resound?* Not here, there is not enough silence
Not on the sea or on the islands, not
On the mainland, in the desert or the rain land,
For those who walk in darkness
Both in the day time and in the night time
The right time and the right place are not here
No place of grace for those who avoid the face
Not time to rejoice for those who walk among noise and *deny the voice.*²⁸

Das Leben ist mehr ...

Und doch haben wir mit dieser Beobachtung und Fixierung unseres deplorablen Zustandes und unserer gottvergessenen Umgebung – »no place of grace for those who avoid the face« – noch nicht das Letzte gesagt. Die Gnade ist noch viel überschwenglicher (Röm. 5,20). Auch die Unwilligen werden von ihr umschlossen: so wie der Un-Sinn mit geduldet und getragen wird. Es erwies sich als zuviel verlangt, daß wir den Sinn finden könnten; es zeigt sich darüber hinaus, daß wir auch den gegebenen Sinn nicht anzunehmen vermögen. Vielleicht ist es auch zu hoch gegriffen und – zu abstrakt gedacht, über den Sinn unseres Lebens weiter nachdenken zu *wollen*. Vielleicht laufen wir Gefahr, auf diese Weise doch wieder eine »anima in se incurvata« (Luther) zu werden, auf dem Umweg vieler Worte über die kreative Gnade doch wieder die menschliche Existenz als aus sich selbst und zu sich selbst hin lebend und somit als ihrerseits und aus sich selbst ... »a place of grace« zu verstehen – laufen wir Gefahr, die ursprüngliche, souveräne Macht der Sinngebung Gottes, seiner apriorischen Erkenntnis nicht

²⁸ T. S. Eliot, Ash-Wednesday (1930) V, in: ders., Collected Poems 1909-1935, New York o. J., S. 118.

anzuerkennen. Vielleicht wird auch durch die forcierte Sinnfrage, trotz einer neuen Demut, der volle, herzverzückende Klang des Evangeliums immer noch zu gedämpft gehört.

Es gibt ein berühmtes Wort, das Dostojewskij seinem Iwan in den Mund legt: Es geht darum, »das Leben mehr zu lieben als den Sinn des Lebens«²⁹. Man kann das als Vitalismus verstehen und als Widerstand gegen die mühsame Aufgabe, sich Rechenschaft zu geben, und es liegt, so verstanden, wohl auf der Linie des Iwan Karamasoff. Aber es kann sein, daß ein Mehrwert in dieses Wort hineingelegt wurde, in dem Sinne, daß »das Leben« die Schöpfung meint, die gute Schöpfung, Gottes Gegenwart, den Frieden, der verwirklicht ist, die neue Weit, die Veränderung der menschlichen Existenz durch den neuen Bund, das neue Gottesverhältnis. Genaugenommen kann man »den Sinn« beim besten Willen nicht lieben; aber das Leben? Ja, das sollte man lieben können, wenn es »Schalom« ist, wenn es die unverwüstliche und unwiderstehliche Wohltat ist in der Gemeinschaft mit Ihm, der »unser Leben« ist (Kol. 3,4) und von dem der Apostel an anderer Stelle sagt: »Er ist unser Friede« (Eph. 2,14).

Wir erfahren die freie Gnade der Sinngebung, die unserem Leben widerfährt, nicht anders als so, daß wir unsere Fähigkeiten und Verdienste vergessen und ganz verwundert sind und in dieser *Verwunderung* Raum schaffen, Raum lassen, Raum geben, damit sie, die freie Gnade, immer wieder einen neuen Anfang mit uns macht, derart, als wären wir seit gestern nichts mehr und als wäre in der Welt noch nichts geschehen.

Indem wir denken, fangen wir an zu danken, und indem wir danken, fangen wir an zu beten, so einfach und so heftig, als ob »das Leben« und »der Friede« uns wieder ganz neu und ganz fremd geworden seien.

Und indem wir leben, fragen wir tatsächlich nicht mehr nach dem Sinn unseres Lebens; wer Frieden hat, mehr noch: wer im Frieden lebt, mehr noch: wessen Friede außerhalb seiner selbst gelegen ist (denn Er ist unser Friede) der geht in Verwunderung mit sich selbst um als mit dem Eigentum des Herrn. Es ist kein Sinn im Leben als das Leben selbst, als das Leben vor Ihm und zu Ihm hin und mit Ihm. Unser Schicksal inmitten aller Rätsel ist in der Tiefe dieses eine: *geliebt zu werden*; unsere kleine und große Geschichte wird geschrieben als das Epos der Treue Gottes. Wir sind erweckt zum Frei-Sein für Gott, für Ihn, der unser Bruder, unser Nächster, unser Bürge wurde. Ist das denn nicht gut, und können wir es nicht dabei belassen, daß es wirklich darum geht ... das Leben *mehr* zu lieben als den Sinn des Lebens? Mag es denn auch durch alle Fegefeuer des Zweifels hindurchgegangen sein: was wahr ist, wird wahr sein, das Apriori wird bis in Ewigkeit gelten. Er ist unser Leben. Er ist unser *Friede*. Will jemand das nun ausgerechnet Armut nennen? Will nun noch jemand vermuten, dies könnte die Überkompensation einer Verzweiflung sein? Mag er nur! Aber von dieser Armut und von dieser Verzweiflung ist wirklich zu sagen: »Was in ihr zum Scheitern kommt, ist nicht nur unsere Sicherheit, sondern auch unsere Verzagtheit, nicht nur unsere Illusionen, sondern auch unsere Illusionslosigkeit – was in ihr zum Scheitern kommt, ist nicht nur unser

²⁹ Vgl. F. Dostojewskij, Die Brüder Karamasoff, Ausgabe der wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 (= München 1925), S. 374. Es sei zum besseren Verständnis ein Ausschnitt des Gespräches zwischen Iwan und Aljoscha zitiert (5. Buch, Kap. III):

»O, ich verstehe nur zu gut: mit dem gesamten Innern, mit dem ganzen Eingeweide möchte man lieben, – das hast du wunderbar gesagt, und es freut mich furchtbar, daß du so stark leben möchtest«, sagte Aljoscha lebhaft.
»Ich glaube, alle sollten auf der Welt zu allererst das Leben lieben lernen.«
»Und das Leben mehr lieben als den Sinn des Lebens?«
»Unbedingt so, gerade vor der Logik das Leben lieben lernen, wie du sagst, unbedingt *vor* der Logik, dann erst werde ich auch den Sinn begreifen ...«

gutes, sondern auch ... unser böses Gewissen« (Karl Barth).
Denn Er ist unser Friede.

Die umgekehrte Ordnung, die »nichtig« ist

André Robin skizzierte einmal folgende tragikomische Entwicklung:

Le Programme en quelques siècles

On supprimera la Foi
Au nom de la Lumière,
Puis on supprimera la lumière.

On supprimera l'Ame
Au nom de la Raison,
Puis on supprimera la raison.

...

On supprimera l'Esprit de Vérité
Au nom de l'Esprit Critique;
Puis on supprimera l'esprit critique.

On supprimera *le Sens du Mot*
Aù nom du Sens des mots,
Puis on supprimera le sens des mots.

...

On supprimera le Saint
Au nom du Génie;
Puis on supprimera le génie.

...

On supprimera les Hommes du Feu
Au nom des Eclairés,
Puis on supprimera les éclairés.

...

Au nom de Rien on supprimera l'Homme;
On supprimera le nom de l'homme;
Il n'y aura plus de nom.
*Nous y sommes.*³⁰

Ja, wir sind da! Auf dieser Erde! Und der Sinn unseres Seins ist, dazusein! da zu sein vor Gott; Gott liebt uns auch mehr als den Sinn unseres Lebens. Verstehe das wohl! Er hat den Namen des Menschen so hoch erhoben, daß dieser nie mehr unterdrückt werden kann. Das ist die Bedeutung der »Himmelfahrt«! Aber nun geraten wir (sagst du) mitten in die ... Dogmatik,

³⁰ Aus: A. Robin, Les poèmes indésirables, abgedruckt in: Rencontre. Revue Littéraire, Jg. 2 (1951), S. 1f.

und davor scheust du zurück – (meinetwegen! wenn ich es auch etwas merkwürdig finde) so laß uns denn allein hören, was Robin hier sagt: »Au nom de *Rien* on supprimera l'homme!« Wer das hört und wer versteht, warum es nur das Nichts sein kann, der ist in die rechte Lebens- und Denkordnung hineingebracht. Und er kennt insoweit den Sinn des Lebens, wie er den Betrug hat durchschauen dürfen, mit dem wir um des Sinns unserer Worte willen den Sinn des göttlichen Wortes zu verbannen gesucht haben, um schließlich gezwungen zu werden, nach und nach auch den Sinn unserer Worte, auch der »gewöhnlichen« Worte auszuhöhlen. Er erkennt den Sinn des Lebens außer aus dem Wort Gottes *auch noch negativ* daraus, daß wir Menschen auf dieser Flucht vor dem Wort wie dem echten kritischen Sinn, so auch dem Genie, wie der Vernunft, so auch den Visionen der Erleuchteten argwöhnisch begegnen, so daß der Name und die Ehre des Menschen verlorengehen und sich der uns verliehene Sinn wieder in Un-Sinn verwandelt.

Was sollen wir – lebend, denkend und dankend – am Ende sagen?
Nous y sommes.

Quelle: Kornelis Heiko Miskotte, *Der Gott Israels und die Theologie*, übersetzt und herausgegeben von Hinrich Stoevesandt und Hans-Jörg Weber, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975, 145-179.