



Prof. D. Dr. Helmut Thielicke  
4. Dezember 1908 – 5. März 1986.  
Deutscher evangelischer Theologe.  
Als entschiedener Gegner der Nationalsozialisten und wichtiger Vertreter der Bekennenden Kirche 1940 von seiner Heidelberger Professur zwangsemeritiert. Nach dem Krieg Wortführer des konservativen Protestantismus.  
Lehrte 1954–1974 in Hamburg, Prediger in St. Michaelis. Wichtigste Werke: Theologische Ethik, Der evangelische Glaube, Christliche Verantwortung im Atomzeitalter.

## Professor D. Dr. Helmut Thielicke

Hamburg

### «Die Frage nach dem Sinn unseres Lebens»

Ich weiß noch genau wie es war, als die Frage nach dem Sinn des Lebens zum ersten Male in meinem Leben auftauchte, und Sie erlauben mir vielleicht diesen kleinen, anekdotischen Bericht, weil er überaus kennzeichnend ist: Auf einem Schulweg mit einem älteren Kameraden sagte dieser plötzlich zu mir: «Du, ich weiß jetzt, was der Sinn des Lebens ist!», und auf meine etwas erstaunte Frage: «Was denn?» – diese Frage war mir nämlich sehr fremd gewesen in meinem knabenhaften Gehirn – antwortete er: «Der Sinn des Lebens ist, dass wir uns fortpflanzen!» Er hatte damals Haeckels «Welträtsel» gelesen. Ich weiß, wie das sozusagen der erste philosophische Funke war, der in dieses mein Jungengehirn hineingeworfen wurde, und der nun dort sich zu entzünden begann und einige Gedankenfeuer erregte. Jedenfalls habe ich mir schon nach nicht langer Zeit klar gemacht, dass an dieser Lösung offenbar etwas faul sein müsse, deshalb nämlich, weil in dem Falle, dass wirklich der Sinn des Lebens in der Fortpflanzung liege, damit der nächsten Generation im Grunde dasselbe Problem aufs neue gestellt werde, und dass darum die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht beantwortet, sondern nur verschoben wird, und zwar in eine unabsehbare Zukunft hinein verschoben wird.

Ich meine auch noch heute, dass dieser knabenhafte Einwand gar nicht so ohne gewesen sei. Man begreift, dass deshalb die Frage nach dem Sinn des Lebens immer wieder in ganz anderen Formen beantwortet worden ist, zum Beispiel in der Weise, dass man sagte: Der Sinn unseres Lebens besteht in einer Institution, in einem Werk, jedenfalls in einem Seinszusammenhang, der größer ist als wir, und der unser individuelles Leben sozusagen überwölkt – etwa im Volk oder in einer großen Lebensleistung.

Aber auch, wenn man die Frage nach dem Sinn des Lebens in dieser Weise beantwortet, dass das Größere – etwa das Volk oder die Menschheit – die sinntragende Macht sei, stößt man an einen kritischen Punkt. Denn nun ergibt sich die Frage, ob denn nicht der Einzelne ebenso der Sinn jenes großen Zusammenhanges sei wie dieser Zusammenhang der Sinn des einzelnen.

Darf ich auch das wieder an einem Modell verdeutlichen: Ich sah einmal eine marschierende, singende Kompanie von Soldaten. Das Ganze war sozusagen eine überindividuell gewordene Erscheinung, eine Korporation von Menschen, in der der Einzelne ausgelöscht war. Der Gesang war der eines einzigen Mundes. Der Rhythmus des Schrittes war ein einziger Rhythmus, in dem alle individuellen Verschiedenheiten aufgegangen waren. Und unwillkürlich drängt sich einem dann der Eindruck auf – das ist ja gerade die Suggestion aller Kollektiverscheinungen –: Das, was hier passiert, ist wirklich der in ein Höheres hinein aufgelöste, der sich selbst sozusagen überbietende, in einer größeren Gemeinschaft überbietende Mensch. Und dann muss ich mir wiederum selbst den Einwand machen, dass das doch wohl nicht so sein könne, deshalb nämlich, weil jeder Einzelne von denen, die in diesem klingenden und rhythmisch bewegten Körper marschieren, sein persönliches Leid trägt, seine Sorgen hat, die niemand ihm abzunehmen vermag, weil jeder Einzelne seine Schuld trägt, die wiederum nicht übertragbar und nicht in ein Überindividuelles hinein zu verdampfen ist, und weil jeder Einzelne von diesen allen auch seinen Tod stirbt, der einer Bahnsperre gleicht, durch die man immer als Einzelner hindurchkommt, während die anderen im besten Falle grüßend zurückbleiben müssen.

Schuld, Leid und Tod sind sozusagen die Wächter an der Schwelle des Individuellen, jene Wächter, die es verhüten, dass wir ganz in jenem Mythos größerer Zusammenhänge aufgehen können. Und so ergibt sich ja denn in der Tat das soeben angedeutete Problem, ob man nicht mit demselben Recht, wie man sagt, dass jenes Größere, Überindividuelle der Sinn unseres Einzelnebens sei, nicht auch sagen könnte: Nein, der Sinn etwa der staatlichen

Gemeinschaft ist ja gerade die Existenzmöglichkeit des Einzelnen, seine Möglichkeit etwa, frei zu sein, leben und sich selbst erfüllen zu können. Also auch hier wird man in die Strudel und Zirkel von Antworten hinein gerissen, die nicht zu genügen scheinen, und darum ist es zu verstehen, dass man auch immer wieder eine völlig entgegengesetzte Lösung des Sinnproblems versucht hat, die ich als faustische bezeichnen möchte. Die besteht nämlich darin, dass man sagt: Der Sinn unseres Lebens besteht nicht in irgendeinem erreichbaren Etwas, sondern der Sinn unseres Lebens besteht im Akt des Kämpfens um Ziele, nicht im Angekommensein am Ziele. Wie es im «Faust» heißt:

Im Weiterschreiten findet er Qual und Glück,  
er, unbefriedigt, jeden Augenblick.

Das hat etwas überaus Bestechendes, weil auf diese Weise jedenfalls die Bewegung, die kämpferische, arbeitende, leidende Bewegung unseres Lebens selbst mit einem spezifischen Sinngehalt erfüllt wird. Trotzdem wird man auch hier wieder an einen kritischen Punkt stoßen, wenn man sich nämlich klar macht, dass ja mit dieser faustischen Lösung der Sinnfrage im Grunde der Mensch selbst zum Sinnträger deklariert wird, er als der kämpfende, ringende, immer strebend sich bemühen, so dass also hier das Sinnproblem prinzipiell verlagert ist. Es wird nicht mehr nach dem den Menschen Transzendierenden, über ihn Hinausweisenden gefragt, sondern er wird selbst sich zur Antwort vorgelegt.

Und das, was etwa der Seelsorger bei sogenannten faustischen Menschen beobachten kann, ist eine Erscheinung, die ich – etwas gewagt – bezeichnen möchte als «faustische Koketterie», dass nämlich immer dann, wenn man jemanden anspricht auf seine Schuld hin, auf ein Lebensungenüge, auf ein Verfehlen hin, er im Grunde gar nicht mehr sich selbst misst an irgendwelchen Normen, sondern gerade inmitten seiner Schuld, in seinen Verfehlungen, in seinen Nichtfertigkeiten mit einem Lebensproblem sich tragisch vorfindet, als jemand vorkommt, der immer wieder diese kritische Schwelle überschreiten muss, und der dann schließlich – eben mit jener Koketterie – sagen kann: Ich, der faustische Mensch, bin eben so!

Wenn man sich die Galerie aller dieser Versuche, mit dem Sinnproblem fertig zu werden, einmal anschaut, begreift man, dass im Hinblick auf alle jene kritischen Punkte auch immer wieder eine Art Sinnverzicht eingetreten ist, eine Resignation sozusagen gegenüber der Möglichkeit überhaupt, in exaktem Sinne einen Sinn des Lebens angeben zu können.

Ich nenne von diesen Formen des Sinnverzichts zwei: einmal die amoralische und dann die nihilistische Form. Die amoralische Form des Sinnverzichts manifestiert sich etwa in folgender Situation: Fedor Stepun, der russische Geisteswissenschaftler in München, erzählte mir einmal, er sei bei einer kleinen Teeveranstaltung gewesen, auf der noch zwei Studenten und zwei Studentinnen sich befunden hätten. Bei dieser Teekonversation sei dann so nebenbei herausgekommen, dass jeder mit jeder der Anwesenden schon geschlechtlichen Umgang gehabt habe. Nun sagte Fedor Stepun, diese Tatsache als solche habe ihn noch nicht einmal entscheidend schockiert. Aber das, was ihn in der Tat schockiert hätte, sei die Beobachtung gewesen, dass überhaupt nicht eine Spur von Scham – oder sagen wir auch einmal, dass es jetzt nicht moralisch missverstanden wird: auch nicht eine Spur von Eifersucht zwischen diesen ausgewechselten Partnerschaften spürbar gewesen sei. Er erklärte – sicher mit Recht – diese Mangelerscheinung, dieses völlige Ausbleiben von Scham und Eifersucht, also von spezifisch humanen Phänomenen, damit, dass er sagte, es sei eben im Grunde eine unmenschliche Form des Sexus, die hier regiere; hier sei sozusagen eine Orgie der Glas-Wasser-Theorie, eine bloß physiologische Form der Triebbefriedigung, die jene humanen personhaften Begegnungen gar nicht mehr mit sich bringe. Und er meinte, es sei eigentlich gar nicht das Schlimmste, im Leben schuldig zu werden – oder besser: das Schuldigwerden sei nur das Zweitschlimmste; das Allerschlimmste, das es im Leben geben könne, sei, wenn man nicht einmal mehr schuldig werden könne. Und dieses hier sei eine Situation, in der Menschen nicht mehr

schuldig werden könnten, weil für sie der Sexus nicht mehr eine personhafte Begegnung zweier Menschen umschließe, sondern nur die Begegnung von Triebbündeln, die in einem lediglich biologisch qualifizierten Kraftfeld einander begegnen.

An dieser Stelle entsteht das, was ich die amoralische Form des Sinnverzichts nennen möchte, denn in diesem Umfeld der bloß biologischen Geschlechterbegegnung ist ja kein Gesamtziel mehr da, auf das hin ich lebe. Der bloß Triebbestimmte lebt ja im Augenblick; der Trieb ist ja, kategorial gesehen, eine Augenblickserscheinung, und der für sich isolierte Augenblick – heut ist heut – gibt keine Reihe von Punkten, die eine gezielte Strecke ausmachen, die irgendwohin zielt. Und darum fehlt bei dieser Form biologischer Bestimmtheit die Sinnfrage.

Die zweite Form des Sinnverzichts ist die nihilistische. Sie ist in ihrer größten Form von uns allen in irgendeiner Art erlebt worden – vielleicht bei Fliegerangriffen, wenn wir beobachten, wie Dome zusammenbrachen und Animierkneipen bestehen blieben, und wo man dann – ebenso wie bei entsprechenden anderen Situationen unseres Lebens – sich die Frage stellen muss, ob es denn wohl so etwas wie höhere und steuernde Gedanken über unserem Leben überhaupt gebe, oder ob es nicht hieße: «Ohne Wahl zuckt der Strahl.» So wie beim Kommissar der Soldat ja bekanntlich sagte, wenn es ihm schlecht gegangen war: Schicksal!, wobei er eben sagen wollte: Eine völlig blind zugreifende Macht; oder, wenn es gut gegangen war, das mit dem Namen des niedrigsten Tieres bezeichnete: Schwein gehabt! –, sodass der Mensch hier in dem Niemandsland sozusagen zwischen Schwein und Schicksal angesiedelt ist in einem Raum, in dem nach Zielen zu fragen und nach Sinn zu fragen selber schon sinnlos geworden ist.

Damit haben wir eine kurze Phänomenologie des Sinnproblems aufgezeichnet und haben jedenfalls Folgendes gesehen: Die Frage nach dem Sinn des Lebens gehört zu unserer menschlichen Existenz. Wir sind einfach von Haus aus angelegt, auf das hin zu fragen, was uns umfängt, worin wir eingliedert sind, und worin wir ruhen.

Das Zweite, was noch zu sagen wäre, ist dies: Wir können nur dann arbeiten, kämpfen und unter Umständen bis zur Selbstaufopferung unser Leben leben, wenn wir von dem Sinn dessen überzeugt sind. Das haben die Propagandisten der neueren Zeit durchaus durchschaut. Goebbels hat gewusst, was er tat, wenn er vom Sinn des hinter uns liegenden Krieges geradezu monoton sprach. Denn er wusste, dass in dem Augenblick, wo die Sinnlosigkeit des kriegerischen Beginns zu einer allgemeinen Überzeugung wird, niemand mehr freiwillig ein Gewehr in die Hand nimmt. Es gehört zur Aktivität unserer selbst, zur Entbindung unseres inneren Potenzials, dass wir etwas vom Sinn unseres Tuns wissen. Und selbst Gottfried Benn, jener tiefste Vertreter dessen, was man ja nur sehr problematisch mit Nihilismus bezeichnet, weiß, dass wir nicht leben können, ohne wenigstens im Kunstwerk dem Chaos des Nichtigen eine geordnete, sinnhaltige Gestalt abzurufen. Also: Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist keine philosophische Schreibtischfrage, sondern sie hat etwas damit zu tun, ob uns das Leben gelingt, ob wir der uns gestellten Aufgabe mit Leidenschaft gerecht werden können. Denn Leidenschaften im schöpferischen Sinne werden immer nur entbunden von einer Größe, an deren Sinn wir glauben, und auf die wir mit unserer Existenz bezogen sind.

Wenn wir nun die Frage stellen, worin sich heute das Sinnproblem in der Regel oder am charakteristischsten manifestiert, dann würde ich das Stichwort «Existenzialismus» einmal in die Debatte zu werfen wagen. Denn wenn ich recht sehe, rührt der Zauber, jene merkwürdige Faszination gerade des französischen Existenzialismus gegenüber der jungen Generation in Europa daher, dass hier in einer besonders uns nahegehenden Weise die Sinnfrage behandelt wird. Und zwar meine ich zu sehen – man könnte darüber diskutieren –, dass eines der immer in diesem Zusammenhange wiederkehrenden Probleme die Frage ist, ob nicht der Sinn unseres Lebens immer wieder zerstört, tödlich bedroht wird durch unsere Vergangenheit. Was ich damit meine, darf ich nur wieder an zwei charakteristischen Modellen kurz erläutern. Ein-

mal an Sartres Drama «Die Fliegen». Da ist es so, dass in Argos der von Troja heimkehrende Völkerfürst Agamemnon von seiner ungetreu gewordenen Gemahlin Klytemnästra und deren Buhlen Aigisthos schauerlich umgebracht worden ist; und nun ruht ein Blutbann, ein Fluchbann über dieser Stadt, und es wird in geradezu schauerlicher Intensität – wie sie Sartre auch rein dramaturgisch zur Verfügung steht – die Lähmung gezeigt, die entsteht, wenn man von einem Fluch her kommt und alles, was etwa noch zu tun wäre, dadurch belastet ist und sinnlos wurde. Man verkommt. Und nun erscheint Orestes, der Sohn Agamemnons, aus Korinth und wird in diese Lähmungssituation hineingestellt. Er wird plötzlich der Erbe einer fluchbeladenen Situation. Und nun zeigt das Drama – das ist eigentlich alles –, wie sich Orestes von dieser fluchbeladenen Vergangenheit losringt, und wie er schließlich den Satz hinaus schleudert, der der Kulminationspunkt des ganzen Dramas ist: «Ich bin meine Freiheit!» Damit will er sagen: Ich bin nicht das Objekt einer geschichtlich belasteten Vergangenheit meines Volkes; ich bin einfach determiniert durch das, was ich getan oder was andere getan haben, sondern ich bin Subjekt dessen, was ich in meiner Zukunft zu gestalten wünsche. Man könnte also sagen: Ich bin nicht Objekt einer Vergangenheit, sondern ich bin Subjekt einer frei von mir zu ergreifenden Zukunft. Und damit versucht er, sich selbst als Sinnschöpfer hinzustellen; er geht dann mitten durch die Rachegöttinnen, die Erinnyen hindurch. Wohin, wohin? In ein Land, wo man keine Vergangenheit hat, in ein abstraktes Land, das es im Grunde gar nicht gibt. Denn wir Menschen können nicht sagen: Ich bin meine Freiheit! Wir können uns nicht lossagen von dem, was hinter uns ist.

Anouilh, der französische Dramatiker, hat das gleiche Problem u.a. in seinem Drama «Der Reisende ohne Gepäck» behandelt. Da spricht er davon, dass ein Soldat durch einen Kopfschuss sein Gedächtnis total verloren habe. Er weiß nicht einmal mehr, wer er ist. Er hat sozusagen seine Identität verloren. Man sucht durch Presse und Rundfunk herum, wer wohl die Angehörigen dieses Soldaten sein könnten. Er macht eine Rundreise, um das festzustellen, und immer wieder gibt es sehr enttäuschte Gesichter, wenn Familien ihre letzte Hoffnung darauf gesetzt haben, dass dieser eine der Sohn sein könne. Und bei einer Familie, bei der er erscheint, rufen sie alle wie aus einem Munde: Das ist er! Das ist er! Und er steht unwissend und fühllos seinen Eltern, Geschwistern und Verwandten gegenüber. Er hat keine Erinnerung. Nun versucht man, sozusagen mit Hilfe psychologischer Schockwirkungen, bei ihm den entscheidenden Funken zu erzeugen; man führt ihn an eine Treppe, über die hinab er früher einmal einen Schulkameraden gestürzt hat, so dass der Hals und Beine brach – ein schauerliches Jugenderlebnis. Aber auch dabei bleibt sein Erinnerungsvermögen stumm. Es kommt dann eine Hausangestellte weinend zu ihm und fragt, ob er sich denn nicht mehr an sie erinnern könne, und als er auch hier völlig verständnislos ihr gegenübersteht, erinnert sie ihn daran, dass er ihr Schlimmes zugefügt habe, macht ihn darauf aufmerksam, dass er an seinem Leibe ein Muttermal trüge. Er springt dann vor den Spiegel, stellt das fest und weiß plötzlich, wer er ist. An dieser Stelle wird deutlich, wie das eigentlich zu definieren ist, wer man ist: Ich bin der, der eine bestimmte Vergangenheit hat; ich bin der, der eine bestimmte Schuld hat. Und weil er das nicht haben will, weil er plötzlich merkt, wie namenlos glücklich er war als ein Mensch ohne Vergangenheit, ohne Gepäck, darum benutzt er den kleinen Kunstgriff, eine Familie, die aus erbtechnischen Gründen so einen jungen Mann braucht, als die Familie anzugeben, deren Sohn zu sein er sich erinnere, und geht mit dieser ihm völlig fremden Familie weg.

Wiederum derselbe Gedanke wie beim Schluss von Sartre: Er geht in eine abstrakte Welt hinein, in eine Welt, in der man keine Vergangenheit mehr hat, eine Welt, in der man nicht belastet ist, in der man einen neuen Sinn anfangen kann, in der man überhaupt einmal neu anfangen kann und nicht ständig determiniert ist durch das, was man hinter sich hat.

An dieser Stelle wird deutlich, was es bedeutet, dass wir eine Vergangenheit haben, dass wir sozusagen mit Hypotheken herumlaufen, die uns an einer frei ergriffenen Sinngebung unseres Lebens verhindern. Eine ganz erstaunliche Parallele übrigens – in der Fragestellung jedenfalls – zu dem, was im



Neuen Testament von der Rechtfertigung und von der Vergebung gesagt wird. Denn man könnte wirklich die Pointe der christlichen Botschaft auf diese eine Formel bringen: wie man mit seiner Schuld fertig wird, oder – wiederum in der Zeitkategorie – wie man mit seiner Vergangenheit fertig wird. Man könnte, ohne den Text im geringsten zu vergewaltigen, sagen: Vergebung finden bedeutet, eine neue Zukunft zu kriegen, bedeutet also nicht, einfach der automatische Fortsetzer dessen zu sein, was ich schuldhaft begonnen habe, der Fortsetzer und Fortspinner alles dessen zu sein, was mich aus meiner Vergangenheit belastet, sondern ein Neues zu beginnen. Und wenn man einmal daraufhin biblische Sätze beobachtet, erkennt man überall Anklänge daran: Das Alte ist vergangen; siehe, es ist alles neu geworden! Oder: Der Mensch ist eine neue Kreatur geworden. Nur, dass einem sofort aufgeht, dass natürlich die Art, wie diese Neuheit der Zukunft, diese Neuheit des freien Zuges auf einen Sinn, bestimmt wird, hüben und drüben völlig anders ist. Bei Sartre und bei Anouilh ist es so, dass das Belastende, dass die Schuld sozusagen wegkommandiert wird: Ich will einfach nicht das Produkt meiner Vergangenheit sein; prometheisch will ich neu anfangen. Für Jesus Christus und seine Gefolgsleute liegen die Dinge völlig anders, so nämlich, dass wir uns gar nicht von uns selber lösen können, dass aber ein anderer da ist, der an unsere Stelle tritt und unsere Last trägt. Die Konsequenzen dieser verschiedenen Lösungen sind allerdings außerordentlich, denn im einen Falle, dort, wo ich meine Vergangenheit wegkommandiere und mich als Prometheus proklamiere, regiert der titanische Mensch, der sein eigener Gesetzgeber wird und nun in einem gefüllten Sinne sagt: Ich bin meine Freiheit! Und das ist der Mann, der nicht mehr an eine göttliche Autorität gebunden und darum unheimlich ist. Es ist ja merkwürdig, wie in der Welt Sartres immer wieder dieses Unheimliche des entbundenen Menschen beschworen wird und auf einen zukommt, wie er gern etwa das Wort Dostojewskijs zitieren kann: Wenn es keinen Gott gäbe, wäre alles erlaubt, weil ich total ungebunden wäre. Und wenn ich total ungebunden wäre, bin ich allen unheimlich und unberechenbar. So hat Jakob Burckhardt einmal von Napoleon gesagt, er sei die Garantlosigkeit in Person gewesen. Das ist sozusagen das Modell dieses sich selbst mächtig machenden Menschen. Dem gegenüber ist jene Freiheit von der Vergangenheit, wie sie die christliche Botschaft verkündet, die Übersiedlung in eine neue Bindung: in die Kindschaft gegenüber dem Vater.

Wenn wir nach diesem Überblick nun die Frage stellen, wie es denn wohl komme, dass diese Sinnprobleme in unserer Gegenwart mit solcher Intensität auftauchen, dann könnte man sich ja darauf die allerverschiedensten Antworten geben. Ich kann nur verraten, zu welcher Antwort ich neige. Ich würde nämlich sagen, dass dieses Neuaufkommen des Sinnproblems sicher nicht zuletzt an der Technisierung unserer Welt liegt, denn die Technisierung unserer Welt bringt mit sich einen gewissen Fortschrittsglauben, mit dem unsere Väter etwa in den Ersten Weltkrieg hineingeschritten sind. Dass dieser Fortschrittsglaube von der Technik zum mindesten nahegelegt wird, ist ja ohne weiteres verständlich. Wenn man sich einmal an die Geistesgeschichte erinnert – sei es an die Geschichte der Dichtung, der Kunst oder der Philosophie –, beobachtet man ja, dass jede Generation von vorne anfangen muss. Philosophisch haben wir heute im Prinzip keine anderen Problemsätze als bei den Vorsokratikern, und darum sind unsere führenden Philosophen – wenn man etwa an Heidegger denkt – ja im Wesentlichen auch Interpreten dessen, was etwa frühere Philosophen gesagt haben. Also: Jede Generation fängt von neuem an. Keiner kann von seinem Vater eine Weltanschauung erben, und selbst wenn er, sagen wir einmal, ebenfalls Christ ist wie seine Eltern, dann ist er es in einem echten Sinne doch nur, wenn er durch eigene Anfechtungen hindurchgegangen ist und jenes Richtungsgebende auf seinem Weg erlitten und erfahren hat.

Jede Generation fängt – geistesgeschichtlich – von neuem an. Technisch ist das anders: Wenn man ein Kriegsschiff sieht oder einen Düsenjäger oder ein Elektronengehirn, dann weiß man: hier sind ganze Generationen von Technikern miteinander am Werk; hier steht einer auf den Schultern des anderen. Keiner fängt neu an. Während es in der Geistesgeschichte Rückschläge gibt

und auch Epigonen und Dekadenz-Erscheinungen eintreten nach Höhepunkten, ist das in der Technik anders. Die Technik kennt keine Rückschläge in diesem Sinne. Sie schreitet voran, und es ist schlechterdings undenkbar, dass nach unseren prachtvollen Autos mit ihrer hohen PS-Zahl und ihrer guten Straßenlage noch einmal plötzlich hochrädige, stinkende, pannenreiche Benzinkutschen die Straßen erfüllen würden. Es ist undenkbar, dass es einen solchen Rückschlag gäbe. Es ist im Grunde eine schreiende Banalität, was ich jetzt gesagt habe; aber trotzdem sollte man sich das einmal klar machen, dass das andererseits doch eine Ungeheuerlichkeit ist. Wie überhaupt banale Dinge oft ungeheuer aufschlussreich sind und große exemplarische Kraft besitzen. Es ist schlechterdings eine einmalige Erscheinung im menschlichen Leben, dass es ein Phänomen wie die Technik gibt, das keine Rückschläge kennt, sondern das auf einer Einbahnstraße voranmarschiert.

Wenn man sich nun weiter klar macht, dass diese so bestimmte Technik unser ganzes Leben umfängt, infiltriert, dann liegt es ja sehr nahe, zu vermuten – was auch der Fall ist –, dass von dieser Technik eine Art Fortschritts-suggestion in unser gesamtes Leben hinüberströmt, und dass wir geneigt sind, nicht nur zu sagen, dass die technische Welt fortschreite, sondern dass auch der Mensch fortschreite.

Gegenüber dieser Analogie stehen wir nun immer wieder erschüttert vor der Tatsache, dass es nicht so ist, sondern das der Mensch immer derselbe bleibt. Wie Goethe sagt – ich glaube, zu Eckermann –: Der Mensch schreitet immer fort; aber der Mensch bleibt immer derselbe. Der Mensch mit seiner Schuld, mit seiner Eifersucht, mit seinen sinnlichen oder mit seinen sublimen Freuden; der bleibt immer derselbe. Sogar biologisch stellt man das gelegentlich etwas resigniert fest, wenn man an das Werk denkt «Die Zukunft hat schon begonnen» oder der Mensch einmal als eine «Fehlkonstruktion» bezeichnet wird, weil er den technisch von ihm erwirkten Möglichkeiten biologisch nicht mehr gewachsen ist. Darin scheint mir eine erregende Frage nach dem Sinn zu stecken, dass der Mensch sich plötzlich als ausgeklammert aus der rationalen Technizität erkennt, dass er weiß, er ist ein Phänomen sui generis, er ist nicht einfach zu definieren als ein immer fortschreitendes, sich entwickelndes, auf ideale Weltzustände zuschreitendes Wesen. Offenbar sind auch seine kollektiven Formen – Völker oder ideologische Systeme – nicht so zu verstehen, dass ihr Sinn damit gegeben wäre, dass man auf ein eschatologisches Ziel hin reift und wandert. Wer ist der Mensch aber dann? Ja, wer ist der Mensch denn dann? Das ist ja im Grunde die Sinnfrage. Denn nach dem Sinn des Lebens fragen, bedeutet ja, nach dem Wesen des Menschen fragen. Wenn ich nach dem Wesen des Menschen frage, will ich ja nicht zur Antwort haben: Der Mensch ist biologisch ein Säugetier; er sieht so und so aus, hat die und die Angewohnheiten. Wenn ich nach dem Wesen des Menschen frage, will ich ja wissen, worauf hin er entworfen ist, was sein telos, eben sein Sinn ist. Und so begreift man, dass die Frage nach dem Sinn unseres Lebens zu unserer Schicksalsfrage geworden ist, und dass darum auch die Frage, was der Mensch sei, geradezu zu den modernen Problemen in der Philosophie, in der Literatur, ja, selbst in allen Fakultäten gehört.

Wenn man nun diese Frage stellt, kommt man vielleicht mit folgendem Gesichtspunkt weiter: Es hat ein Diagnostiker der russischen Situation vor einigen Jahren einmal gesagt, dass Russland auf dem Wege zu einer neuen Ehrung, zu einem neuen Verständnis des Menschen sei; dass es auch im Bolschewismus so etwas wie humanistische Tendenzen gebe. Nun, es ist zweifellos richtig, und es lassen sich auch die Belege dafür anführen, dass die Modefrage nach dem Menschen auch in der östlichen Hemisphäre akut ist. Aber es wundert uns ja schon die Beobachtung, dass eben diese östliche Behandlung des Menschen diesem Programm von der menschlichen Würde so wenig entspricht. Wenn man sich einmal überlegt, woher dieser Widerspruch rühre, wird man sicher als Antwort die bekommen, dass hier der Mensch nicht in seiner privilegierten Würde gegenüber der Maschinenwelt, gegenüber der Dingwelt erkannt ist, sondern dass er innerhalb der technischen Dingwelt, innerhalb des Produktionsprozesses eine gegenüber der Maschine besonders hervorgehobene Bedeutung hat. Er ist sozusagen die

Übermaschine. Er ist sozusagen der Steuermann. Und so ist es nicht der unendliche Wert der Menschenseele, den man hier entdeckt hat, sondern es ist die Verwertbarkeit des Menschen. Darum muss man ja auch die Frage stellen, wann die Grenze der Verwertbarkeit erreicht ist, und wann der Mensch ebenso wie überfällig gewordenen Werkzeug liquidiert, verschrottet werden muss.

Wenn man sich einmal überlegt, woher dieser merkwürdige Widerspruch zwischen dem erstrebten Ziel einer Würdigung des Menschen und jener Praxis rühre, dann wird man sicher die Antwort geben müssen: Das liegt daran, dass der Mensch hier in einer besonderen Weise bezogen ist. Man kann nämlich den Menschen nach oben, und man kann ihn nach unten orientiert sehen. Darf ich das an zwei klassischen Literaturbeispielen zu zeigen versuchen:

Im Psalm 8 heißt es: «Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkest, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?» Nichts, ist die Antwort. Der Mensch ist nichts. Man könnte wirklich im Sinne des Psalms sagen – obwohl das nicht zum biblischen Stil der Aussage gehört –, man könnte mit Nietzsche sagen: Er ist ein Ungeziefer in der Erdrinde. Ja, er ist nichts. Dann aber fährt der Psalm fort: «Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, und mit Ehre und Schmuck hast du ihn gekrönt.»

Hier ist also die Nichtigkeit des Menschen deutlich in seinem Bezug auf Gott. Demgegenüber ist es schlechthin unerfindlich, warum er sich für uns interessieren sollte; und wenn er sich doch für uns interessiert, dann nur deshalb, weil er den Menschen zu seinem Kinde erhoben hat. Also wiederum ist diese Relation nach oben dasjenige, was das Mysterium des Menschen hier bestimmt.

Im Chorlied aus des Sophokles' «Antigone» heißt es ganz anders als in diesem Psalm 8, nämlich nicht: «Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkest», sondern: «Vieles Gewaltige lebt; nichts ist gewaltiger als der Mensch.» – und deinon heißt auch «furchtbar», also auch eine bestimmt geladene Mächtigkeit ist hier der Mensch. Und nun wird geschildert, warum der Mensch so gewaltig ist. Er ist nämlich gewaltig, weil er als Arzt Seuchen bekämpft, also mit Naturgesetzen fertig wird; er ist gewaltig, weil er aus Wüstensand und Urwald kultivierte Flächen macht; er ist gewaltig, weil er die ozeanischen Elemente durch seine Schifffahrt besiegt. Einzig dem Tode muss er sich beugen. Aber sonst, abgesehen vom Tod, gibt es nichts Gewaltigeres als den Menschen.

Hier wird deutlich, wie wiederum die Größe des Menschen, das deinon des Menschen bewirkt wird durch eine Relation nach unten: der Mensch hat sich über die ozeanischen Elemente erhoben; er hat sich über den Urwald, über den Wüstensand, über die Seuchen erhoben. An dem, was er sozusagen hinter und unter sich gelassen hat, wird seine Größe zu ermessen sein. Hier sieht man sozusagen zwei prinzipiell verschiedene Konzeptionen vom Menschen, und die Verschiedenheit liegt jeweils in der Relation, in der man ihn sieht, nämlich, dass er einmal auf Gott bezogen wird, dann ist er klein und unendlich groß, und dann, dass er bezogen wird auf das, was er überwunden hat.

Carlyle hat auf einem Naturforscherkongress einmal gesagt: Ihr sagt, der Mensch sei ein wenig mehr als eine Kaulquappe; ich halte es mit dem Psalmsänger: «Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott»: ein wenig mehr als die Kaulquappe, ein wenig niedriger als Gott. Hier ist in geradezu klassischer Einfalt diese Verschiedenheit der Relationen, in denen man den Menschen sehen kann, deutlich gemacht.

Damit sind wir schon an der entscheidenden Frage, auf die ich Sie gerne heute Abend hinlenken wollte, dass nämlich das Geheimnis des Lebenssinns nur deutlich wird an dieser letzten Relation, in der man den Menschen sieht, in die hinein man ihn gebettet sieht. In der christlichen Sprache spricht man von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und möchte damit diesen Bezug aussprechen. Lassen Sie mich das kurz verdeutlichen, wieder an exemplarischen Fällen.

Sie kennen auf den Bildern der Gotik die Gewohnheit, das Porträt eines Menschen vor dem Hintergrunde eines goldenen Himmels zu zeigen. Die individuellen Züge sind sozusagen noch gar nicht ausgeprägt, auch die Fal-

tenwürfe sind noch typisiert. Wenn man heute die Eigentlichkeit eines Menschen malerisch zum Ausdruck bringen möchte, so pflegt man ihm – so er das hat – einen Charakterkopf zu malen und vielleicht auch in etwas surrealistischer Weise die Idee dieses Menschen, jedenfalls sein Einmaliges, zu kennzeichnen. In der Gotik ist das Besondere des Menschen nicht das charakteristische Einmalige, sondern die Tatsache, dass er diesen goldenen Hintergrund hat. Denn der Hintergrund ist der Himmel, und damit soll zum Ausdruck gebracht werden: Der Mensch ist auf die Glorie Gottes bezogen. Das ist sein Geheimnis, und in diesem Bezüge ruht auch das Geheimnis seiner Welt.

Sie kennen ja das Symbol, indem die Welt als goldene Kugel, als eine Art Apfel, in der Hand des Herrn dargestellt wird. Auch hier ist ja mit dem Gold nicht zum Ausdruck gebracht, dass die Welt goldig sei, dass sie im Grunde köstlich sei, amüsanter sei, schön sei, zu leben. Die Leute, die dieses Symbol erfanden, wußten etwas von den Jammertälern, von den Odysseen, von den Meeren des Blutes und der Tränen, die auf diesem Globus sind. Und trotzdem machten sie die Weltkugel golden, weil sie sagen wollten: Sie ist golden; sie ist verklärt durch ihren Bezug, dadurch nämlich, dass sie in dieser Hand des Herrn ruht. Dadurch werden nämlich die verwirrten Straßen gerade, und dadurch wird der Unsinn, wie er menschlichen Augen in menschlichen Gedanken erscheinen mag, zu höheren Gedanken. Gorch Fock, der Seemann des Ersten Weltkrieges, schrieb in einer sicher unbewussten Andeutung dieser Relation an seine Angehörigen: Wenn ihr hören solltet, ich sei gefallen, so weinet nicht; denkt daran, dass auch der tiefste Ozean, in dem mein Leib sterbend ringt, nur eine Lache ist in der Hand meines Heilandes. – Also: er weiß natürlich etwas über das Grausige des Erstickungstodes im Ertrinken; aber er will zum Ausdruck bringen, dass dieses ozeanische Würgeelement letzten Endes doch aufgehoben ist in dieser Hand, «auf die ich stoße». Oder – man könnte die Reihe lang fortsetzen – denken Sie an das Kindergebet: «Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid; damit will ich vor Gott bestehen, wenn ich zum Himmel werd' eingehen». Hier ist in einer unendlich kindlichen Sprache doch dieses tiefste Geheimnis ausgedrückt, dass nicht meine eigene Qualität, dass nicht die Verwertbarkeit meines Lebens es ist, das mein Leben erfüllt, sondern dieser Bezug auf einen Gefährten – es ist hier der Heilige Christ.

Damit wird jedenfalls eines deutlich, dass für die christliche Sicht des Problems, das wir heute abend miteinander besprechen, nicht charakteristisch ist etwa die Lösung: Man muss alles aus sich herausholen, was an Gaben da ist. Es könnte ja sein, dass das, was ich alles aus mir heraushole, zugleich auch das Abgründige in mir befördert. Der verlorene Sohn, der im Gleichnis Jesu auftaucht, ist ja so ein Mann, der in die Fremde hinaus will, um hier in der Freiheit einmal aus sich herauszuholen, was da ist, und der hierbei fremden Herren gehorcht und unter die Herrschaft der Dämonen gerät. Das Geheimnis des Menschen und seines Sinns ist es – für die christliche Schau der Dinge –, dass der Mensch in diesen Bezug hinein kommt, das heißt, dass er sich als Kind zu verstehen lernt, als ein teuer erkaufte Kind. Der Mensch, der, sozusagen für sich isoliert, als Entelechie gedacht ist, die sich entfaltet, ist schlechthin die Unnatur. Die Natur des Menschen – jetzt will ich Natur im gefühlten Sinne verstehen – ist seine Kindschaft, ist sein Ursprung und sein Entworfensein auf dieselbe letzte, ihn tragende Macht hin.

Damit wird deutlich, was wir schon zu Anfang sahen, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens in dieser ihrer Lösung ebenfalls mitten in unser Leben hineingreift, dass das wiederum nicht irgendeine theologische Lösung letzter Fragen ist, sondern dass es hier zugleich um unsere Lebenspraxis geht. Denn es zeigen sich zwei Konsequenzen, die ich zum Schluss noch andeuten darf:

Wenn ich mein Leben lediglich als eine Form der Selbstentfaltung verstehe, dann kommt es dahin, dass ich in eine letzte Einsamkeit gerate. So wie sie Jean Paul einmal im «Siebenkäs» zum Ausdruck bringt, als er davon spricht, dass der, der Gott verloren hat, im Grunde in einer entsetzlichen Einsamkeit dahinlebt, weil er nämlich auch den Mitmenschen verliert.

Denn der Mitmensch, der nicht mehr bezogen ist auf die gemeinsame Got-



teskindschaft, auf diese letzte Solidarität unserer Geschicke in Zeit und Ewigkeit, dieser Mitmensch ist ja für mich nur noch ein pragmatisch zu bestimmendes Etwas. Er ist etwa der Kamerad, oder er ist der Mitarbeiter, oder er ist der Untergebene, oder er ist der Vorgesetzte. Er ist immer nur ein Mensch in Funktion, ein Mensch, mit dem ich lediglich verbunden bin durch bestimmte Aufgaben oder durch momentane Solidarität, wie sie der Lebenskampf mit sich bringt. Abgesehen davon habe ich keine Beziehung zu ihm. Es ist ja auch manchmal erschütternd – das haben wir alle in irgendeiner Form erlebt –, dass man in bestimmten Situationen, sagen wir, in der Schule früher oder im Gefangenenlager mit Mitmenschen eng verbunden war, und dass, wenn sie später in anderen Lebenszusammenhängen wiedertrifft, man nichts mehr mit ihnen anzufangen weiß, einfach deshalb, weil der Mensch für mich nur wichtig ist in bestimmten Situationen und Funktionen. Und das, was hier so einmal sein kann, wird im Prinzip zu meinem Grundverhältnis zum Nächsten, wenn ich ihn nicht mehr sehe als den, der mit mir unter Schuld, Leid und Tod, unter den gleichen Hoffnungen und Freuden dem Jüngsten Tage zugeht und auf seine Erlösung wartet.

Und neben dieser Einsamkeit des einen Menschen gegenüber dem anderen, eine Erscheinung, die ja in beklemmender Weise zu unserer Welt gehört – jeder, der etwas mit Seelsorge meinetwegen auch mit Psychotherapie zu tun hat, weiß das –, steht das andere, was ebenfalls unsere Generation zu erfahren hatte: dass dann, wenn der Mensch nur verstanden wird nach seinem immanenten Sinn, nach seiner Verwertbarkeit, seiner Funktionstüchtigkeit, er preisgegeben ist, dass dann, wie ich schon andeutete, die Frage entsteht, wann er nicht mehr verwertbar ist im Produktionsprozess, wann er – in der biologischen Weltanschauung – rassistisch nicht mehr verwertbar ist, wann also der Augenblick da ist, wo er liquidiert werden müsse. Immer, wenn er nach seinen Funktionsqualitäten beurteilt wird, entsteht diese entsetzliche und beklemmende Frage nach der Möglichkeit seiner Liquidation. Man interpretiert ja den Nationalsozialismus völlig falsch, wenn man nur seine Verbrecherclique versteht. Es könnten Engel, es könnten Idealisten, es könnten Söhne aus guten Familien gewesen sein – und sind es ja zum Teil auch gewesen –, die mit die fürchterlichsten Grausamkeiten begingen, eben weil es kein moralisches, kein Charakterproblem ist, sondern wenn ich dieses Bild vom Menschen habe, kraft dessen der Mensch in seiner Verwertbarkeit besteht, seinen Sinn also in sich selbst hat, dann entspricht es gerade meinem Ethos und meiner Konsequenz und meiner moralischen Härte, dass ich liquidiere, dass für mich jene Zwecke, die politisch etwa zu gestalten sind, unter allen Umständen und über Leichenhügel hinweg zu realisieren sind.

An dieser Stelle wird deutlich, dass die Frage nach dem Sinn und dass die Frage nach dem Bezug, nach dem Teuererkauftsein, in unser Leben und in unsere Geschichte hineinragt, und dass sie ein realpolitischer Faktor ersten Ranges ist. Und darum will ich schließen mit jenem ganz schlichten Hinweis, durch den die Bibel immer wieder dieses Geheimnis anspricht, und den ich jetzt einfach so in diese Stunde hineinstellen darf, ohne noch weiter darauf einzugehen, weil alles Vorangegangene ja darauf führen sollte: Hier ist davon die Rede, dass der Mensch teuer erkauft ist, dass Jesus Christus für ihn gestorben ist, dass er der Augapfel Gottes ist. Alle Würdebezeichnungen des Menschen deuten darauf hin, dass er in diesen letzten Bezug gerückt ist, in dem er Frieden hat. Und dieses Wort vom Frieden – eines der häufigsten Worte im Sprachschatz der Christenheit – deutet dies ja an. Es gibt niemanden, der keinen Frieden wollte. Und unter Frieden versteht man in der Regel den Frieden mit sich selbst, die Kongruenz meiner empirischen Erscheinung mit meiner Idee im Sinne Friedrich Rückerts:

In jedem lebt ein Bild  
des, was er werden soll.  
Solang er das nicht ist,  
ist nicht sein Friede voll.

Wir möchten das sein, wozu wir entworfen sind, weil wir dann in Frieden mit uns selbst kommen. Und im Hinblick auf diesen Bezug, von dem ich

sprach, wird deutlich, dass der Friede mit uns selbst doch nur der Schatten eines anderen Friedens ist, in den wir berufen sind, und der uns geschenkt worden ist. ■