

Der Mut zur Partikularität und die Kritik an der Frage nach dem ‚Sinn des Ganzen‘

2.1 Zur Fragestellung

Es mag befremdlich erscheinen, wenn für die folgenden Ausführungen angekündigt wird, sie sollten einer Kritik der Frage nach dem Sinn des Ganzen gewidmet sein. Denn die Frage nach Sinn ist ein in den letzten Jahren häufig diskutiertes Thema. Und vor allem Theologen haben diese Frage stets so verstanden, dass dabei nach dem ‚Sinn des Ganzen‘ gefragt werden müsse. Auf diese Weise nämlich hofften sie, einen Ansatzpunkt zu finden, von dem aus die christliche Botschaft auch solchen Hörern verständlich gemacht werden kann, die normalerweise nicht gewohnt sind, Predigten zu hören oder theologische Bücher zu lesen.

Der Argumentationsgang, der diesem Interesse an dem Sinn des Ganzen zugrundeliegt, lässt sich in folgender Weise wiedergeben: Es gibt so etwas wie die Sinnvoraussetzung oder auch Sinnforderung, ohne die kein Mensch leben kann. Niemand kann irgendetwas tun, ohne vorauszusetzen, dass sein Verhalten sinnvoll sei. Nun ist aber alles, was der Mensch tut, partikulär. Die Frage, ob das Getane sinnvoll ist, weist darum in immer größere Zusammenhänge hinein: Nur wenn der Zusammenhang sinnvoll ist, kann auch das Einzelne, das sich in diesen Zusammenhang einfügt, sinnvoll sein. Und so wird die Voraussetzung, ohne die kein Mensch auskommt, die Voraussetzung nämlich, dass das, was er tut oder auch nur zu tun vorhat, sinnvoll sei, nur gerechtfertigt durch die Voraussetzung oder auch Forderung, dass das Ganze – der Gesamtzusammenhang, in dem die einzelnen Handlungen stehen – sinnvoll ist. Diesen Sinn des Ganzen aber, so lautet das theologische Argument, kann der Mensch nicht garantieren. Er kann nur durch Gottes Weisheit und Güte gesichert werden. Und so setzt der Mensch bei allem, was er tut, nicht nur den Sinn des Ganzen voraus, sondern auch den, der allein diesen Sinn des Ganzen sicherstellen kann. Er setzt, auch wenn er sich darauf zumeist nicht besinnt, Gott voraus.

Das ist kein Gottesbeweis. Denn es könnte ja sein, dass die Sinnvoraussetzung, so unvermeidlich sie ist, dennoch eine Illusion darstellt. Aber wenn auf diese Weise auch kein Gottesbeweis gewonnen werden kann, dann kann dadurch doch verständlich gemacht werden, wovon Menschen eigentlich reden, wenn sie von Gott sprechen. Sie sprechen von dem, der allein die für den Menschen unvermeidliche Sinnvoraussetzung rechtfertigen kann. Eine solche Klärung – wovon wir eigentlich reden, wenn wir von Gott sprechen – ist heute nötiger als in früheren Zeiten. Denn heute geht es nicht mehr nur um die Frage, ob das, was der Glaube über Gott sagt, wahr ist; es geht zuvor schon darum, dass nicht mehr verstanden wird, was es bedeutet, von Gott zu reden. Wer eine Aussage für unwahr erklärt, gibt zu, dass diese Aussage etwas bedeutet. Heute aber sind viele Menschen der Meinung, Aussagen über Gott seien nicht einmal unwahr, sondern ganz ohne Bedeutung. Und diesen Menschen kann gesagt werden: Diese Aussagen sind keineswegs bedeutungslos, sondern sprechen von dem Grunde für die Rechtfertigung der für das menschliche Leben ganz unerlässlichen Sinn-Voraussetzung.

Es ist also gut zu verstehen, dass vor allem Theologen die Frage nach dem Sinn des Ganzen für wichtig halten: einerseits deshalb, weil ihrer Meinung nach aller Sinn des Partiellen nur gesichert werden kann, wenn der Sinn des Ganzen garantiert ist – und andererseits deshalb, weil in dieser Frage nach dem Sinn des Ganzen die Gottesfrage enthalten zu sein scheint, so dass demjenigen Hörer, der nicht mehr weiß, was es heißt, von Gott zu reden, gesagt werden kann: Indem du bei allem, was du tust, voraussetzt, dass das Getane sinnvoll sei, hast Du selbst, lange ehe jemand dir etwas über Gott gesagt hat, schon vorausgesetzt, dass ein Gott sei.

Und dennoch scheint mir, die Meinung, der Sinn des Teilhaften lasse sich nur sichern, wenn der Sinn des Ganzen garantiert ist, sei nicht nur argumentativ ungesichert, sondern darüber hinaus für den Lebensvollzug gefährlich. Um dies zu begründen, ist es nötig, einige Bemerkungen zu zwei Fragen zu machen: Zur Bedeutung der Sinnfrage und zu ihrer Funktion.

2.2 Bedeutung und Funktion der Sinnfrage

2.2.1 Die Mehrdeutigkeit der Sinnfrage

Fragen, wir nach der Bedeutung der Sinnfrage, so stellt sich heraus: Der Begriff Sinn wird in verschiedenen Bedeutungen verwendet.

2.2.1.1 Sinn als Zweckmäßigkeit

Wenn wir von einem ‚sinnreich konstruieren Apparat‘ sprechen, dann meinen wir: er ist so konstruiert, wie es seinem Zweck entspricht. Auf ähnliche Weise kann der Begriff ‚sinnvoll‘ auch verstanden werden, wenn wir fragen, ob eine Handlung sinnvoll oder sinnlos sei. Sie ist sinnvoll, wenn sie geeignet erscheint, einen gesetzten Zweck zu erreichen; sie ist sinnlos, wenn sie zur Erreichung dieses Zwecks nichts beiträgt.

Nun werden die wenigsten Zwecke durch ein einziges Mittel beziehungsweise durch eine einzige Handlung erreicht. Gewöhnlich ist dazu das Zusammenwirken vieler Mittel und Handlungen notwendig. Um diesen Zusammenhang zu beschreiben, orientiert man sich an der Unterscheidung ‚vorläufiger‘ Zwecke vom ‚Endzweck‘. Die einzelne Handlung und das einzelne Mittel sind tauglich, ein vorläufiges Ergebnis herbeizuführen, das seinerseits nur ein Mittel dazu ist, den Endzweck zu erreichen. Und in diesem Zusammenhang gilt: Die ganze Kette von Mitteln und Zwecken ist nur so stark wie ihr schwächstes Glied; wenn in dieser Kette von Mitteln und Zwecken ein einziges unzweckmäßiges Mittel verwendet wird, reißt die ganze Kette und der Endzweck wird nicht erreicht. Dann aber tragen auch alle übrigen Mittel und Handlungen nichts zur Erreichung des Endzwecks bei. Sie werden ‚sinnlos‘, wenn wir, wie es in diesem Zusammenhang angemessen ist, Sinn als Zweckmäßigkeit verstehen.

Hier also gilt in der Tat: Nur wenn die ganze Kette von Mitteln und Teilzwecken auf den Endzweck ausgerichtet ist, und nur wenn alle Glieder dieser Kette sinnvoll – das heißt dem gesetzten Zweck entsprechend – sind, ist das einzelne Glied sinnvoll, also zweckentsprechend. Wird Sinn als Zweckmäßigkeit verstanden, dann gilt wirklich: Der Sinn des Einzelnen setzt den Sinn des Ganzen voraus.

Das bedeutet freilich zugleich: Je mehr und je verschiedenartigere Teilursachen, insbesondere menschliche Einzelhandlungen, zusammenwirken müssen, damit der Endzweck erreicht werden kann, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit, dass irgend ein Glied in der Kette der Teilursachen unzweckmäßig ist und der Endzweck verfehlt wird. Der Sinn des Ganzen ist umso mehr bedroht, je mehr Glieder dieses Ganze umfasst und je verschiedenartiger diese Glieder sind. Darüber hat sich schon Thomas von Aquin tiefe und etwas traurige Gedanken gemacht, die er in die Regel zusammenfasste: „Bonum causatur ex integra causa, malum ex singularibus defectibus“.²² Das Gute – in unserem Falle der Endzweck, dem unsere einzelnen Handlungen dienen – kommt nur zustande, wenn der gesamte Komplex der Teilursachen in Ordnung ist. Jeder einzelne Defekt führt dazu, dass der Endzweck verfehlt wird. Das kann jeder Autofahrer bestätigen: Das Auto als Ganzes erreicht

22 Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, 18, 11, ad 3.

seinen Zweck – die Fortbewegung – nicht, wenn irgend ein Einzelteil seinen Dienst verweigert – und oft ist es schwer, herauszufinden, welches Einzelteil es ist, dessen Defekt die Funktionsunfähigkeit des Ganzen verursacht. Das Gleiche kann jeder Arzt betätigen. Der ganze Körper ist krank, vielleicht sogar vom Tode – also vom Zusammenbruch der gesamten Lebensfunktionen – bedroht, wenn ein einziges Organ in seiner Funktion gestört wird. In solchen und ähnlichen Fällen bestätigt sich die Regel: Der Sinn – die zweckentsprechende Funktionsfähigkeit – des Einzelnen hängt vom Sinn – der zweckentsprechenden Funktionsfähigkeit – der Summe aller Glieder und insofern vom Sinn des Ganzen ab.

2.2.1.2 Der Sinn als Bedeutung

Aber nicht immer, wenn wir von Sinn sprechen, meinen wir Zweckmäßigkeit. Wenn wir von ‚sinnvollen Sätzen‘ sprechen und sie von sinnlosen Laut-Abfolgen unterscheiden, meinen wir nicht immer, es sei zweckmäßig gewesen, derartige Sätze zu äußern. Der Frage nach ihrer Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit in gegebenen Situationen liegt die andere Frage voraus, ob diese Sätze überhaupt von etwas sprechen und etwas bedeuten. Sachbezug und Bedeutungsgehalt – reference and meaning – machen den Sinn eines Satzes aus.

Und hier gilt zwar: Der Sinn einer Einzelaussage hängt von ihrem Kontext ab; in unterschiedlichen Kontexten gesprochen, kann der gleiche Satz sehr unterschiedliche Bedeutungen annehmen. Dennoch kann man nicht sagen: Wenn der Kontext verlorenggeht, verliere die einzelne Aussage jegliche Bedeutung. Es gibt Sätze, die uns überliefert sind, deren Kontext aber verlorenging – zum Beispiel die Fragmente der Vorsokratiker. Dann mag es schwierig sein, die Bedeutung solcher Sätze zu bestimmen. Aber man kann nicht sagen, sie hätten, wegen des Kontextverlustes, jeglichen Sinn verloren. Es ist möglich, dass solche Sätze auch nach dem Verlust des Kontextes außerordentlich bedeutungsvoll bleiben. Auch dafür sind jene Sätze griechischer Philosophen, die vor Sokrates gelebt haben und deren Werke uns verlorengegangen sind, ein ausgezeichnetes Beispiel. Hier also gilt: Auch wenn der Sinn des Ganzen – der Bedeutungsgehalt des Gesamtwerkes – für uns nicht mehr entdeckt werden kann, bleibt das Fragment sinnvoll, also bedeutungsträchtig. Und insofern ist dort, wo Sinn als Bedeutungsgehalt verstanden wird, der Sinn des Ganzen nicht die unerlässliche Bedingung für den Sinn des Fragments.

2.2.1.3 Der Sinn als Grund möglicher – oder gar: gerechtfertigter – Zustimmung

Schon die beiden bisher beschriebenen Anwendungsfälle des Wortes ‚Sinn‘ und ‚sinnvoll‘ haben gezeigt: In manchen Fällen – beispielsweise wenn wir Sinn als Zweckmäßigkeit verstehen – gilt die Regel Der Sinn des Ganzen ist die Bedingung

für den Sinn des Einzelnen. In anderen Fällen – beispielsweise wenn wir Sinn als Bedeutungsgehalt verstehen – gilt diese Regel nur mit Einschränkungen. Die Bedeutung des Ganzen lässt die Bedeutung des Einzelnen klarer hervortreten; aber wenn das Ganze mitsamt seiner Bedeutung untergeht, verliert das Einzelne nicht jede Bedeutung. Um also zu entscheiden, ob und in welchem Grade die genannte Regel gilt, muss im Einzelfall geprüft werden, in welchem Sinne wir das Wort ‚Sinn‘ gebrauchen.

Wie wichtig diese Unterscheidung sein kann, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir eine dritte Verwendung des Wortes ‚Sinn‘ in die Betrachtung einbeziehen: ‚Sinn‘ als Grund dafür, dass wir einer Wirklichkeit oder Möglichkeit zustimmen und diese Zustimmung als gerechtfertigt beurteilen.

Dabei gibt es Zustimmungswürdiges, das weder zweckmäßig noch verständlich – und in diesem Sinne bedeutungsvoll – ist. Ein Konzertbesuch etwa erreicht keine Zwecke. Und ob er dem Besucher etwas zu verstehen gibt und in diesem Sinne als Träger von Bedeutung aufgefasst werden kann – so wie etwa ein Buch, das ich lese –, mag zweifelhaft sein. Aber die Feststellung der Zweckfreiheit und der Zweifel an der Deutbarkeit enthalten in keiner Weise einen Einwand gegen die Überzeugung: Konzertbesuche sind sinnvoll, will heißen: Man kann dem Vorschlag, ein Konzert zu besuchen, zustimmen und dabei von der Berechtigung dieser Zustimmung überzeugt sein. Ja, noch mehr: Jemand kann mit guten Gründen der Überzeugung sein, es steigern die Zustimmungswürdigkeit des eigenen Lebens und der Welt, dass in ihr so etwas vorkommt, wie die Begegnung mit dem Schönen in der Kunst. Diese Überzeugung ist der Grund dafür, dass Menschen Gott dafür danken, dass er Künstlern die Kraft zur Schaffung von Kunstwerken gegeben hat, etwa in Form de Stoßgebets: ‚Ich preise dich, Herr, unser Gott, König der Welt, dass Du in Deiner Welt Werke hast wie dieses und dass Du Menschen geschaffen hast, die solche Werke hervorbringen.‘

Und gewiss gilt dies von jeder guten Tat, auch wenn sie nichts bewirkt und dem Empfänger nichts zu verstehen gibt. Ich meine: Auch in einer Wüste von Unsinn, auch in einem völlig chaotisch erscheinenden, unverständlichen Lebenskontext kann eine gute Tat, ein wahres Wort, eine liebevolle Zuwendung – auch wenn sie gar nichts bewirkt – die Zustimmung zum Leben und zur Welt rechtfertigen. Es gibt die Narrenleistungen der Moralität, die deswegen so närrisch sind, weil sie am Zustand der Welt gar nicht ändern – beispielsweise die Pflege eines unheilbar Schwachsinnigen, die weder seinen Zustand wirksam verändert noch ihm etwas zu verstehen gibt –, die dennoch Zustimmung verdienen und dem eigenen Leben Zustimmungswürdigkeit – nämlich Sinn – verleihen. Es wäre schlimm, wenn solche Handlungen unterlassen würden, weil sie, da sie weder einen Zweck erreichen noch eine Bedeutung vermitteln, als sinnlos beurteilt würden.

Es gibt also Handlungen – das Kunstschaffen und die Kunstbetrachtung, die sittliche Handlung und die Erfahrung, Empfänger solcher Handlung zu werden, gehören dazu –, die zustimmungswürdig sind jenseits aller Abwägung von Aufwand und Ertrag, von Preis und Wert, weil sie darauf beruhen, dass der Handelnde eine spezifische Erfahrung gemacht hat: Er weiß sich unbedingt in Anspruch genommen, obgleich er zugleich weiß, dass er nie das Unbedingte zustande bringen wird; er erfährt die Präsenz des Unbedingten inmitten der Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit des eigenen Lebens. Und er gewinnt die Sicherheit, dass – jenseits aller Überlegungen zur Zweckmäßigkeit von Mitteln und zur Verständlichkeit von Bedeutungsträgern – in der Hingabe an das Unbedingte das eigene Leben zustimmungswürdig wird – gemäß dem Sprichwort: Ein halbes Opfer blutet, ein ganzes Opfer flammt.

Schon an dieser Stelle dürfte zweierlei deutlich geworden sein: (a) Der instrumentelle Sinn, die Zweckmäßigkeit von Mitteln und Handlungen, hat keinen Vorrang unter den Bedeutungen von ‚Sinn‘ – auch wenn wir uns im sogenannten technischen Zeitalter irrigerweise daran gewöhnt haben, jeglichen Sinn – und auch die Zustimmungswürdigkeit von Dingen, Handlungen und des ganzen Lebens – am Modell zweckmäßig eingesetzter Mittel zu deuten. (b) Die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen, in der wir das Wort ‚Sinn‘ gebrauchen, hat keineswegs nur theoretische Bedeutung, sondern ist von höchster Relevanz auch für unsere Praxis, weil es unsere Lebensführung beeinflusst, ob wir unsere Zustimmung zu unserem Leben von der Aussicht abhängig machen, durch unser Handeln Zwecke zu erreichen oder uns unseren Mitmenschen verständlich zu machen – und in diesem Sinne ‚Bedeutung‘ zu vermitteln.

Die praktische Bedeutung dieser Unterscheidungen wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir nach der Funktion der Sinnfrage fragen – und uns zugleich über die Gefahren Rechenschaft geben, die in dieser Fragestellung enthalten sind.

2.2.2 Die Funktion der Sinnfrage: ihre Notwendigkeit und die in ihr eingeschlossene Gefahr

2.2.2.1 Die Notwendigkeit der Sinnfrage

Es hat Zeiten gegeben, in denen es sehr plausibel schien, wenn Friedrich Nietzsche sagte: ‚Wer nach Sinn fragt, ist krank.‘ Gemeint war: Die Tatsache, dass jemand nach Sinn fragt, ist ein Anzeichen dafür, dass er jene Selbstverständlichkeit verloren hat, die zum Lebensvollzug notwendig ist. Wer umgekehrt völlig hingegen ist an das, was er tut, wer beispielsweise von seinen Berufsaufgaben erfüllt und beglückt ist, oder wer sich dem Genuss des Lebens hingibt, der kommt gar nicht dazu,

näherhin zu fragen, ob dies sinnvoll sei. Wenn die Sinnfrage auftaucht, so ist das stets ein Anzeichen dafür, dass die Selbstverständlichkeit des Lebens zerbrochen ist. Ist dies aber geschehen, dann wird die zerbrochene Selbstverständlichkeit auch durch keine noch so zutreffende und wohlbegründete Antwort auf die Sinnfrage wiederhergestellt.

Das Zerbrechen der Selbstverständlichkeit kann lebensgefährlich sein. Es gibt Menschen, die kommen – vor lauter Fragen nach dem Sinn – nicht mehr dazu, das Leben zu ergreifen. Kann man noch lieben, wenn man den Vollzug der liebenden Beziehung beständig unterbricht durch die Frage, ob denn so etwas wie Liebe überhaupt sinnvoll sei? Kann man sich einer Aufgabe – beispielsweise einer Erkenntnisaufgabe – noch hingeben, wenn man die Erfüllung dieser Aufgabe beständig durch die Frage unterbricht, ob es denn Zustimmung verdiene, seine Zeit und Kraft für ihre Erfüllung, also zum Beispiel für die Suche nach Erkenntnis, aufzuwenden? Kann man noch Kunstwerke schaffen oder auch nur angemessen auffassen, wenn man das Sehen und Hören ständig unter den Vorbehalt stellt, es müsse zuerst erwiesen sein, dass derlei Tun auch sinnvoll sei?

Es gibt eine Art von Dauerreflexion, die uns zum Vollzug des Lebens unfähig macht. Und es gibt eine Art, nach Sinn zu fragen, die es verhindert, dass wir ihn ergreifen. Denn mit dem Sinn – dem Grund der Zustimmungswürdigkeit unseres Handlungen und unseres ganzen Lebens – scheint es zu sein, wie mit dem Glück: Mann verfehlt das Glück, wenn man es sich zum Zweck macht und alle Handlungen als Mittel zu ihm begreift. Und man verfehlt den Sinn, wenn man ihn, unabhängig von den Vollzügen des Lebens, zum selbstständigen Thema macht und ihn erst theoretisch begreifen und sichern will, ehe man bereit ist, zu tun, was uns die Erfahrung des Sinnhaften vermitteln könnte.

Es hat also etwas Plausibles, wenn gesagt worden ist: Wer nach Sinn fragt, ist krank, denn sein Verhältnis zum eigenen Lebensvollzug ist offensichtlich gestört. Aber es hat keinen Sinn, diese Krankheit – wenn man sie so nennen will – zu leugnen. Wir leben, ob wir wollen oder nicht, in Verhältnissen, in denen die Selbstverständlichkeiten unseres Lebens weitgehend zerbrochen sind. Ob wir zu unserem Leben ‚Ja‘ sagen – man spricht heute gerne von der ‚Lebens-Akzeptanz‘ – , versteht sich nicht mehr von selbst. Es ist, um nur ein besonders deutliches Beispiel zu nennen, der Kummer vieler Eltern, dass ihre Kinder sich weigern, dafür dankbar zu sein, dass sie ihnen das Leben geschenkt haben. Solche Kinder sind nicht mehr selbstverständlich davon überzeugt, dass sie es als Gabe empfinden sollen, da zu sein. Und das ist nicht einfach ein Vorwand für Undankbarkeit, sondern ein Ausdruck eines Lebensgefühls, das auch Erwachsene weitgehend bestimmt: Ob das Leben Zustimmung verdient, ob es also ‚Sinn‘ hat, muss sich erst herausstellen. Und dieses weitverbreitete Lebensgefühl ist nicht einfach eine Stimmung, schon gar

nicht die bloße Folge von Stimmungsmache, die uns die Freude am Leben verdirbt, sondern die Folge von Erfahrungen, von denen sogleich noch zu reden sein wird – wobei nicht bestritten zu werden braucht, dass es Meinungsmacher gibt, die die Eindruckskraft derartiger Erfahrungen missbrauchen und ein Horrorbild vom Leben und der Welt entwerfen, das die negative Antwort auf die Sinnfrage als das Selbstverständliche erscheinen lässt.

Dem Satz ‚Wer nach Sinn fragt, ist krank.‘ werden wir also den anderen Satz entgegenstellen müssen: ‚Wer heute nicht nach Sinn fragt, betrügt sich selbst.‘ Denn wer diese Frage unter den Lebensbedingungen von heute nicht stellt, der vergisst – oder vielmehr: der verdrängt – die Erfahrungen des Fragmentarischen, die sowohl alle Zweckmäßigkeit als auch alle Verständlichkeit unseres Lebens betreffen; und im Zusammenhang damit betreffen solche Erfahrungen auch die Frage der Lebens-Akzeptanz, also die Frage, ob wir unser Leben als zustimmungswürdig beurteilen können. Denn alle Zweckhandlungen, die wir unternehmen, bleiben fragmentarisch. Wir erreichen immer nur teilweise, was wir erreichen wollten – und zuweilen erreichen wir ganz Anderes, das wir überhaupt nicht wollten.

Auch alle Entdeckung von Bedeutung in unserem Leben bleibt fragmentarisch. All unser Bemühen, uns in unserer Welt zu verstehen, gleichsam den Text unseres Lebens zu entziffern, ist immer wie ein Lichtkegel im Dunkeln, der zwar einen beschränkten Teilbereich des Lebens sichtbar und verständlich macht, aber von einem Bereich des Unerkannten und Unaufklärbaren umgeben ist, dessen Umfang wir nicht abschätzen können. Und die Frage, ob es inmitten einer unaufhebbaren Bruchstückhaftigkeit allen Zweckhandelns und allen Verstehens Erfahrungen gibt, die uns dennoch ein ‚Ja‘ zu unserem Leben als gerechtfertigt erscheinen lassen, ist immer neu offen und verlangt immer neue Anstrengung ihrer Beantwortung.

Von dieser Anstrengung also können wir uns nicht dadurch dispensieren, dass wir den Verlust der Selbstverständlichkeit des Lebens beklagen und als Krankheit bezeichnen. Es sind unabweisliche Erfahrungen der Bruchstückhaftigkeit, die uns diese Anstrengung abverlangen. Wenn aber solche Erfahrungen des Fragmentarischen es sind, die uns zur Sinnfrage nötigen, dann liegt darin auch ein Kriterium, an dem jede Antwort gemessen werden muss: Wer die Sinnfrage beantworten will, darf die Erfahrungen nicht vergessen, die diese Frage veranlasst haben. Keine Antwort auf die Sinnfrage kann den fragmentarischen Charakter unseres Lebens beseitigen; und jede versuchte Antwort auf diese Frage ist daran zu messen, ob sie der Erfahrung von dieser Bruchstückhaftigkeit unseres Lebens gerecht wird.

2.2.2.2 Die Gefährlichkeit der Sinnfrage

Die Frage nach dem Sinn – verstanden als Frage, ob es gerechtfertigt ist, das eigene Leben zu akzeptieren und damit zugleich seine Zustimmung zu den tatsächlichen

Bedingungen dieses Lebens in dieser Welt zu geben – ist also unvermeidlich, wenn entscheidende Erfahrungen, vor denen kaum ein Mensch bewahrt bleibt, nicht verdrängt werden sollen. Aber die Unvermeidlichkeit dieser Frage schließt nicht aus, dass in ihr Gefahren eingeschlossen sind, die unser Leben bedrohen können, und zwar nicht nur die soeben schon besprochene Gefahr einer Dauerreflexion, die die Kraft zum Leben lähmt.

Erstens und zunächst kann die Sinnfrage Ausdruck und scheinbare Rechtfertigung einer Konsumentenhaltung sein, die uns zur Lebensführung unfähig macht. Dies gilt vor allem, wenn – in der eingangs schon angedeuteten Weise – vorausgesetzt wird, der Sinn des Ganzen müsse gesichert sein, ehe über den Sinn des Einzelnen entschieden werden könne. Da nämlich der ‚Sinn des Ganzen‘ nie durch den Fragenden selbst gewährleistet werden kann, nimmt seine Frage leicht folgende Gestalt an: Woher soll ich wissen, ob ‚das Ganze‘ sinnvoll ist? Aber so lange ich das nicht weiß, kann ich nicht darüber entscheiden, ob das, was ich tun oder unterlassen könnte, sinnvoll ist. Ich soll mich einsetzen für Gerechtigkeit in der Gesellschaft? Ja, wenn ich wüsste, dass die Welt so eingerichtet ist, dass die kleinen Dinge, die ich tun kann, Bedeutung gewinnen. – Ich soll mich in der Kirche engagieren? Ja, wenn ich wüsste, dass die Kirche im Ganzen so geleitet wird, dass der, der an seinem Orte ihr dient, auch gewiss sein darf, einer guten Sache gedient zu haben. – Kurz: Wenn die Gesellschaft als ganze sinnvoll, also zustimmungswürdig eingerichtet wäre, wollte ich ja gerne das Partielle in ihr tun, das ich tun kann. Und wenn die Kirche als ganze sinnvoll, also zustimmungswürdig gestaltet wäre, wollte ich ja gerne in ihr meinen beschränkten Dienst tun. Liefert mir also zuerst eine im Ganzen sinnvolle Gesellschaft, eine im Ganzen sinnvolle Kirche, eine im Ganzen sinnvolle Welt, dann werde ich darüber entscheiden, ob das Einzelne, das ihr von mir verlangt, sinnvoll ist, also meine Zustimmung verdient.

Es ist evident, dass eine solche Argumentation einerseits durch die Regel gerechtfertigt wird ‚Nur wenn das Ganze sinnvoll ist, kann das Einzelne sinnvoll sein.‘ – und dass die gleiche Argumentation aber eine universal anwendbare Rechtfertigung dafür ist, sich jeden Engagements zu enthalten. Denn wer so spricht, kann sicher sein, dass man ihm nicht bieten kann, was er, als Voraussetzung für sein aktives Mitwirken, verlangt. Das jeweilige Ganze, in dem wir leben – die Gesellschaft, der Staat, die Kirche, schließlich die Welt als allumfassende Ganzheit – ist stets nur unter gewissen Aspekten zustimmungswürdig, unter anderen aber nicht. Und so können diese Ganzheiten immer unter solchen Gesichtspunkten betrachtet werden, die sie als nicht-zustimmungswürdig erscheinen lassen. Und diese Betrachtungsart kann immer den, der das, was in seiner Macht steht, tun sollte, von dieser Pflicht dispensieren, da ja der Sinn des Ganzen feststehen müsste, wenn das Einzelne, und damit auch die von ihm geforderte Tat, sinnvoll sein sollte.

Die Forderung nach dem Sinn des Ganzen kann so zum Vorwand werden für die völlige Verweigerung. Es gibt eine Art, die Sinnfrage, als die Frage nach dem Sinn des Ganzen, so zu universalisieren, sie so auf die Allheit aller denkbaren Betrachtungsgesichtspunkte auszudehnen, dass die Antwort von vorne herein feststeht, der gesuchte Sinn lasse sich nicht finden und die Sinnhaftigkeit des Einzelnen, das in unserer Hand steht, sei daher zweifelhaft.

Zweitens und sodann wird die Frage nach dem Sinn des Ganzen zur Quelle von Zorn und Traurigkeit. Die Frage, ob das Ganze – der Staat, die Gesellschaft, die Kirche, die Welt – sinnvoll sei, also zweckmäßig, Bedeutung vermittelnd und verständlich machend, kurzum zustimmungswürdig, ist nie endgültig und eindeutig beantwortbar, weil dieses Ganze in beständiger Veränderung begriffen ist und weil wir es unter stets wechselnden Gesichtspunkten betrachten können und müssen. Die Erfahrung von der Vergeblichkeit des Bemühens, eine eindeutige und abschließende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen zu finden, kann umschlagen in Zorn und Gewalttätigkeit. Man sagt dann etwa: Diese Welt betrügt mich beständig um den Sinn – die Zweckmäßigkeit – meiner Taten, weil sie im Ganzen so eingerichtet ist, dass ich immer wieder das verfehle, worum ich mich bemüht habe, oder Nebenwirkungen erzeuge, die ich nicht gewollt habe. Oder, anders ausgedrückt: Diese Welt betrügt mich beständig um den Sinn – die Orientierungskraft – meiner Erfahrungen, weil sie im Ganzen so eingerichtet ist, dass alles, was ich gelernt habe und was mir Sicherheit der Orientierung zu verschaffen schien, sich schon nach kurzer Zeit als veraltet und nicht mehr gültig erweist. Oder, mit nochmals anderen Worten: Diese Welt betrügt mich immer wieder um die den Sinn meines Lebens im Ganzen, also um die Gründe, die mir mein Leben haben zustimmungswürdig erscheinen lassen, denn sie ist so eingerichtet, dass meine redliche Hingabe für Personen und Sachen, die meinem Leben Inhalt verlieh, immer wieder missbraucht, meine Freude am Schönen und Wahren, das mein Leben erfüllen könnte, als Illusion entlarvt wird. Eine Welt aber, die mich immer wieder um den Sinn meiner Taten, meiner Freuden, meines Lebens betrügt, verdient gar nicht, bejaht zu werden. Und so entsteht aus den Erfahrungen von der Vergeblichkeit der Sinnfrage, aus den Frustrationserfahrungen – das Wort kommt vom lateinischen ‚frustra‘, das heißt: vergeblich – , das Pathos derer, die sich zu Richtern aufwerfen über diese ‚böse‘ Welt.

Wir kennen dieses Pathos der Menschen, die sich zu Richtern der Welt machen, in einer literarischen Gestalt: in der Gestalt der ‚Philosophie des Utopischen‘, die nachzuweisen versucht, dass alles, was wahrhaft Zustimmung verdienen könnte, in dieser Welt keine Stelle hat – griechisch: ou topon echei, also in ihr ‚utopisch‘ ist. Die Folgerung aber, die daraus gezogen wird, besagt, dass wir dem Guten, Schönen und Wahren nur dadurch dienen können, dass wir die bestehende Welt

zerschlagen und so der Heraufkunft einer anderen Welt dienen. Die Forderung nach dem absoluten und allumfassenden Sinn kann nur dadurch erfüllt werden, dass diejenige Welt, in der dieser Sinn nicht zu erreichen ist, untergeht. Die Theorie der Revolution, des Umsturzes aller bestehenden Verhältnisse, gewinnt auf solche Weise, durch die Forderung nach einem Sinn des Ganzen, der in der bestehenden Welt nicht realisierbar ist, eine kosmische Weite: Nicht nur dieses und jenes, sondern die bestehende Welt im Ganzen muss umgestoßen werden, und der Revolutionär ist der Arm dieses Weltgerichts, das geschehen muss, wenn ‚ein neuer Himmel und eine neue Erde‘ entstehen sollen.

Aber das Pathos des Menschen, der sich zum Vollstrecker des Weltgerichts aufwirft, ist nicht auf derartige literarische Zeugnisse wie die Bücher Ernst Blochs beschränkt. Es erfüllt auch nicht nur die großen Exponenten revolutionärer Politik. Es kann sich auch in einer ganz unpolitischen – oder sich nur äußerlich mit politischen Parolen schmückenden – Gewaltkriminalität Ausdruck verschaffen. Denn wenn die Welt so ist, dass sie mir beständig den Sinn meines Lebens verweigert, dann ist Gewalt gegen die Gesellschaft – und damit im Prinzip gegen jedes ihrer Glieder – so etwas wie meine Rache an der bestehenden bösen Welt. Der Abbau der psychischen Hemmungen, die sich der Neigung zur Gewalttat entgegenstellen könnten, ist nicht zuletzt auf die Frustrationen, die Vergeblichkeitserfahrungen, zurückzuführen, in die jene Forderung nach dem Sinn des Ganzen hineingeführt hat.

Zorn aber, der seine Ohnmacht erfährt, schlägt um in Traurigkeit. Solche Traurigkeit macht unfähig zur Tat, weil deren Sinnlosigkeit von vorneherein festzustehen scheint. Und der einzige Trost, den der auf solche Weise Traurige findet, besteht darin, dass er seine Traurigkeit als Folge seiner Einsicht begreift: Wer die Welt erkannt hat, wie sie ist, muss traurig sein; nur der Tor, der vor solcher Einsicht bewahrt blieb, kann fröhlich sein. Und so entsteht, bei nicht wenigen Zeitgenossen, ein Stolz auf die eigene Trauer und eine Verachtung derer, die noch lachen können – nach dem Motto: ‚Wer nicht verzweifelt, ist dumm.‘

Solche Erfahrungen, die zeigen, wie die Frage nach dem Sinn des Ganzen umschlägt in Zorn und schließlich in Traurigkeit, machen nicht nur deutlich, welche Gefahren in dieser Frage eingeschlossen sind, sondern auch, wie die Sinnfrage gestellt werden muss, wenn solche Gefahren vermieden werden sollen.

Die Sinnfrage ist nur dann richtig gestellt, wenn sie sich an derjenigen Erfahrung orientiert, durch die sie ausgelöst worden ist: an der Erfahrung von der Bruchstückhaftigkeit, die in allen Bereichen ein Merkmal menschlichen Lebens ist. Dabei geht es nicht darum, aufgrund derartiger Erfahrungen die Welt und das eigene Leben zu verwerfen, weil sie in ihrer wesentlichen Bruchstückhaftigkeit den Sinn des Ganzen nicht garantieren können. Es geht vielmehr darum, zu lernen, wie man dieser Erfahrung gewachsen ist. Und man ist ihr offensichtlich nur dann

gewachsen, wenn man sensibel wird für eine andere Art von Erfahrungen: für Erfahrungen von dem, was unserem Leben gerade in seiner Bruchstückhaftigkeit Erfüllung schenken kann.

Keine Art, die Sinnfrage zu stellen, darf uns verführen zum heroischen Genuss an unserer Verzweiflung, durch die wir uns dieser Welt verweigern. Aber keine Antwort, die wir auf die Sinnfrage geben oder hören, darf zur Beruhigung werden, die uns über das Bruchstückhafte unseres Lebens hinwegsehen lässt, als wäre alles in Ordnung. Vielmehr steht die Frage nach Sinn im Dienste an unserer Befähigung dazu, in dieser fragmentarischen Welt und in diesem fragmentarischen Leben Erfüllung zu finden. Diese Funktion der Sinnfrage aber ist es, die durch voreilige Forderungen nach dem Sinn des Ganzen gefährdet wird. Ein ‚holistisches‘ Sinnverständnis, das Sinn, also Zustimmungswürdigkeit, nur dort zu finden meint, wo er als Sinn des Ganzen begegnet, kann gerade das zerstören, worauf es ankommt: die Sensibilität und Offenheit für die Präsenz des Unbedingten im Fragment.

Darum wurde in der Überschrift zu den hier vorgetragenen Überlegungen von der Notwendigkeit des Mutes zur Partikularität gesprochen, freilich auch von der Notwendigkeit, diesen Mut zu verantworten. Denn er darf weder mit Resignation verwechselt werden noch mit Leichtsinn. Eben daraus aber ergibt sich die Lebensnotwendigkeit der im Titel genannten ‚verantworteten Vorläufigkeit‘.

2.3 Erfahrungen des Fragmentarischen

Wenn die Frage nach Sinn durch Erfahrungen des Fragmentarischen veranlasst wird und wenn jede Antwort auf die Sinnfrage sich an diesen Erfahrungen zu bewähren hat, dann mag es gerechtfertigt sein, hier ein wenig innezuhalten und zunächst einmal diese Erfahrungen zu beschreiben, auch wenn dies hier nur in Auswahl und in schematischer Kürze geschehen kann.

2.3.1 Der fragmentarische Charakter aller menschlichen Zweckhandlungen

Wenn wir uns redlich Rechenschaft darüber geben, was der Effekt unserer Handlungen ist, dann werden wir – vor allem wenn wir mit fortschreitendem Alter auf einen schon etwas längeren Lebensweg zurückschauen – uns des Eindrucks nicht erwehren können, dass die Wirksamkeit dessen, was wir getan haben, mit wachsendem zeitlichem Abstand geringer wird. Was Jahrzehnte zurückliegt, hat zumeist

schon heute kaum noch erkennbare Spuren in unserer gegenwärtigen Erfahrungswelt hinterlassen. Und so lässt sich vorhersehen, dass einige Jahrzehnte nach unserem Tode diese Spuren fast völlig verwischt sein werden. Kommende Geschichtsschreiber werden von den meisten von uns nicht viel zu erzählen haben. Und wenn wir uns darüber Rechenschaft geben, kann jemand zu der Folgerung kommen: Wenn wir versuchen, uns eine entfernte Zukunft vorzustellen, dann müssen wir zugeben, in dieser entfernten Zukunft wird es sein, als hätten wir nicht gelebt.

Messen wir also den ‚Sinn‘ unserer Handlungen an dem Zweck, den sie erreichen, dann gravitiert dieser Sinn mit wachsendem zeitlichen Abstand gegen Null. Wir stiften, auch bei bestem Willen, sehr wenig Gutes von bleibendem Bestand, und auf lange Sicht gesehen bleibt alles, was wir erreichen, Fragment.

Und das ist noch nicht einmal das Schlimmste. Schlimmer ist, dass bei allem Handeln unerwünschte Nebenwirkungen auftreten, so dass zwischen subjektiven Absichten und objektiven Ergebnissen unseres Tuns ein erheblicher Unterschied besteht.

Manchmal sind die objektiven Ergebnisse besser als unsere Absichten. Es ist ein Trost für alle Lehrenden, dass dann und wann ein ehemaliger Schüler ihnen begegnet und sagt: ‘Sie haben mir einmal ein Wort gesagt, das ist mir in meinem Leben immer wieder hilfreich geworden’ – und der Lehrer muss bekennen, dass er sich an dieses Wort nicht erinnert und dass er es jedenfalls nicht in der Absicht gesprochen hat, dem Schüler lebenslange Orientierung zu geben. Das objektive Ergebnis seines Sprechens war dann besser als seine subjektive Absicht.

Aber dies ist doch der seltenere Fall. Weit häufiger kommt es vor, dass wir aus bester Absicht etwas getan oder gesagt haben, was sich im weiteren Verlauf der Ereignisse als wenig hilfreich erweist. Manch redlich ‚gut gemeinter‘ Rat hat den, der ihn hörte, auf einen falschen Weg geführt. Und manche redlich ‚gut gemeinte‘ Erziehungsbemühung hat Schaden statt Nutzen gestiftet, ja, Eltern wie Lehrern späte Vorwürfe eingetragen.

Aber auch diejenigen ‚guten Ratschläge‘, die wir dann nachträglich zu hören bekommen und die uns sagen, wie wir es anders hätten machen sollen, sind vor dem Verdacht nicht bewahrt, sich nur deswegen so plausibel anzuhören, weil ihre praktische Erprobung nicht stattgefunden hat. Wer solche verspäteten Ratschläge ausspricht, denkt sich nur aus, dass ein anderes Verhalten bessere Ergebnisse erbracht hätte. Ob aber alles wirklich zu einem besseren Ergebnis geführt hätte, wenn wir uns so verhalten hätten, wie es uns in der Rückschau empfohlen wird, ist äußerst zweifelhaft. Die Erfahrung scheint zu lehren, was das Sprichwort sagt: Wie man es macht, ist es falsch, weil das, was wir die Welt nennen, also die Gesamtverknüpfung aller Ursachen und Wirkungen, uns immer wieder um den guten Erfolg unserer gut gemeinten Handlungen betrügt. Die Welt, so scheint es, ist so eingerichtet, dass

sie es außerordentlich schwer macht, von der guten Absicht zum guten Ergebnis zu gelangen. In dieser Welt bleibt darum das Gute immer wieder Fragment.

Und damit ist schon ein dritter Grund genannt, der den Sinn unserer Handlungen, wenn wir ihn an der Erreichung unserer Zwecke messen, zweifelhaft erscheinen lässt: Die Bedingungen, von denen die Wirksamkeit unserer Handlungen abhängt, sind ganz andere als die, die über ihren sittlichen Wert entscheiden. In der Welt, wie sie ist, gelingt es den Gewissenlosen leichter, wirksam zu handeln, als den Gewissenhaften, weil, wie Kant dies ausdrückte, der „Erfolg unserer Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seiner Absicht zu gebrauchen, richtet“.²³ Einfacher gesagt: Ob wir Erfolg haben, ist ganz unabhängig davon, ob wir aus moralischer Gesinnung handeln. Und daraus ergibt sich: Der Wille zum Erfolg – und wir sind sittlich verpflichtet, uns um den Erfolg unserer Handlungen zu kümmern – verlangt von uns immer wieder Rücksichten auf die Erfolgsbedingungen, und diese Rücksichten sind in Gefahr, unsere sittliche Gesinnung zu verderben. Andererseits verlangt die sittliche Gesinnung von uns, das zu tun, was recht ist, auch wenn solches Tun uns in Konflikte führt und dadurch Gegner auf den Plan ruft, die die Wirksamkeit unserer Handlungen vermindern. Es ist darum immer ‚Glückssache‘, wenn wir moralisch bleiben und dennoch erfolgreich werden. Und auch in dieser Hinsicht bleibt unser sittliches Tun, wenn wir es am Erfolg messen, immer Fragment.

Solche Erfahrung vom fragmentarischen Charakter aller Zweckhandlungen in unserem Leben enthält einen Hinweis auf das, was im Titel der hier vorgetragenen Überlegungen ‚verantwortete Vorläufigkeit‘ genannt worden ist: Auch im Bewusstsein darum, dass alles, was ich bewirke, Fragment bleibt, muss ich verantworten, was ich tue. Solche Verantwortung aber ist stets Verantwortung auf Hoffnung hin. Davon wird noch zu reden sein. An dieser Stelle kann nur eine vorausweisende Andeutung gewagt werden: Dass die gute Tat, auf lange Sicht, auch gute Wirkungen hervorbringen werde, bleibt Inhalt einer Hoffnung, deren Erfüllung ich nicht erzwingen kann. Und angesichts der immer wieder erfahrenen Divergenz zwischen subjektiven Absichten und objektiven Ergebnissen unserer Handlungen wird man hinzufügen müssen: Diese Hoffnung schließt die Bereitschaft ein, Vergebung anzunehmen und zu gewähren.

23 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 204f.

2.3.2 Der fragmentarische Charakter aller Verstehenskontexte

Nicht nur alle Zweckmäßigkeit von Handlungen in unserem Leben ist bruchstückhaft; auch alle Bedeutung, durch die unsere Erfahrung auf etwas Verstehbares verweist, bleibt fragmentarisch. Denn die Inhalte unserer Erfahrungen erweisen sich immer wieder als vieldeutig; und Menschen, die alles, was im Leben geschieht, ganz eindeutig zu interpretieren beanspruchen, so dass sie immer genau wissen, was das Erlebte bedeutet, erregen unser berechtigtes Misstrauen. Noch mehr aber gilt dies von Auslegungsmethoden, die den Eindruck erwecken, als schlossen sie alle Geheimnisse auf. Solche Methoden erweisen sich, wenn man sich ihnen eine Zeit hindurch anvertraut hat, als gefährliche Schulen der Unbelehrbarkeit. Wer ihnen folgt, den überrascht nichts mehr, aber er wird auch durch nichts zu einer Korrektur seiner Meinungen veranlasst, sondern findet sich in allem, was ihm begegnet, immer nur bestätigt.

Friedrich Schleiermacher hat solchen Personen und Methoden gegenüber von der ‚Wut des Verstehens‘ gesprochen, die blind macht für das, was sich an den Phänomenen zeigt. Albert Camus hat der Hoffnung Ausdruck gegeben, dass die Wirklichkeit sich uns dort in ihrer Eigenart zeige, wo sie die Bilder zerschlägt, die wir uns zuvor von ihr gemacht hatten. Und immer noch bleibt Georg Wilhelm Friedrich Hegels Hinweis hilfreich, nur der lerne das Wahrnehmen, dem zuvor ‚das Hören und Sehen vergangen‘ ist. Wir werden erst dort sensibel dafür, dass die Wirklichkeit anders ist, als wir sie uns haben träumen lassen, wo uns nicht nur diese oder jene Einzelheit unserer Erlebnisinhalte unverständlich erscheint, sondern wo wir den Eindruck haben, wir verstünden gar nichts mehr, weil uns der geordnete Kontext des Ganzen verlorengegangen ist.

Erfahrung – nicht nur das, was Hegel die Erfahrung des Bewusstseins genannt hat – ist immer Überraschung durch das, was nicht vorhersehbar war, und damit zugleich die Störung oder gar Zerstörung eines vertrauten Orientierungskontextes, der dadurch für seine radikale Umgestaltung offengehalten wird. Erfahrung erweist stets die Bruchstückhaftigkeit unserer bisherigen Verstehenskontexte, in die wir alles einordneten, was uns begegnet, und bleibt ihrerseits selber durch kommende Erfahrung überholbar und insofern Fragment.

Auch in diesem Verständnis von Erfahrung liegt ein Hinweis auf das, was im Titel der hier vorgetragenen Überlegungen ‚verantwortete Vorläufigkeit‘ genannt worden ist. Denn im Bewusstsein davon, dass Erfahrung uns immer wieder der Bruchstückhaftigkeit unseres Wissens und unserer Lebensorientierung überführt, müssen wir uns fragen, woher wir den Mut zur Erfahrung nehmen und wie wir es verantworten können, uns der Erfahrung anzuvertrauen. „Zutrauen in die

Erfahrung“, so hat Franz Rosenzweig das Ziel – und, anders gesehen, schon die Voraussetzung – des ‚neuen Lernens‘ genannt, das nicht von einem Zentrum aus die ganze Fülle des Erkennbaren ableitet, sondern ein Lernen „von der Peripherie ins Zentrum“ sein will.²⁴ Und den Grund verantworteten Zutrauens in die Erfahrung hat er dort gesehen, wo der Mensch nicht einen obersten Begriff findet, aus dem sich alles logisch ableiten lässt, sondern einen Namen, den er anrufen kann, und ein Du, das sich mit diesem Namen anrufen lässt. Genauer: Grund und Ziel dieses Vertrauens ist der Name Gottes, der angerufen werden kann, auch wenn ‚Himmel und Erde vergehen‘, wenn mithin der Gesamtrahmen unserer Orientierung zerbricht. Nicht der Begriff, der uns sagen könnte, worauf es mit allem hinauswill, sondern der Name, bei dem Gott sich rufen lässt, gibt und rechtfertigt das Vertrauen, in welchem wir sagen können: Erfahrung, die immer fragmentarisch bleibt und uns befähigt, alles Wissen als fragmentarisch zu durchschauen, lässt uns nicht ins Bodenlose fallen, sondern führt uns dorthin, wo wir die Gewissheit gewinnen, nun unsererseits beim Namen gerufen zu sein.

2.3.3 Der fragmentarische Charakter aller Zustimmungswürdigkeit im menschlichen Leben

Wenn alle Zweckmäßigkeit unserer Handlungen fragmentarisch ist, können wir das ‚Ja‘ zu uns selbst nicht uneingeschränkt auf das Bewusstsein von unserer Leistung gründen. Was uns gelang, ist von dem, was wir wollten, stets so verschieden, dass wir daraus allein den zureichenden Grund für die Zustimmung zu uns selbst nicht gewinnen. Und wenn alle Deutung unseres Lebens und der Welt fragmentarisch bleibt, dann kann diese Zustimmung zu uns selbst auch nicht auf ein Wissen gegründet werden, das uns sagen könnte, inwiefern in der Welt, wie sie ist, etwas fehlen würde, wenn es uns nicht gäbe.

Und unsere Selbsterfahrung bestätigt diesen Vorbehalt: Keiner ist bewahrt vor Stunden, in denen er zweifelt, ob er, wenn er darüber zu entscheiden gehabt hätte, gerade denjenigen Menschen, der er selber ist, geschaffen hätte. Zweifel dieser Art werden durch weitere Überlegungen verstärkt: Unser ‚Ja‘ zum eigenen Leben, ohne das keiner von uns lebensfähig wäre, ist immer wieder zur Quelle von Leid geworden – der Lebenswille, der sich der Krankheit, der Schwäche, der Störung menschlicher Beziehungen widersetzt, hat uns diese Labilität unseres Lebens in schmerzlicher Intensität erfahren lassen. Insoweit ist der Buddhismus gewiss im Recht, der den Lebenswillen zur Quelle allen Leidens erklärt. Und unser ‚Ja‘ zu

24 Franz Rosenzweig, *Neues Lernen*, in: Ders., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 96f.

uns selbst hat uns immer wieder an denen schuldig werden lassen, die unserem Willen zur Selbsterhaltung und Selbstsicherung in den Weg zu treten schienen: Die Zustimmung zum eigenen Leben hat uns zur Härte der Selbstdurchsetzung motiviert. Und selbst wenn wir uns von derartiger Schuld frei wissen, müssen wir eingestehen: Nicht nur der gleichsam naive, vitale Wille zum Überleben, sondern sogar die redliche Absicht, etwas Gutes zu tun und so dem eigenen Leben Wert zu verleihen, stand zuweilen am Anfang der Schuldverstrickung, weil wir um des guten Zieles willen Mittel in Kauf genommen haben, die wir nicht mehr unter Kontrolle zu halten vermochten.

Daraus folgt: Wir müssen leben mit dem, was die Welt als das Gefüge unserer Lebensbedingungen uns versagt hat; und wir müssen leben mit unserem eigenen Versagen, mit unserer Schuld. Ein naiv-selbstverständliches ‚Ja‘ zum Leben wäre angesichts all dessen unrealistisch. Die Sinnfrage, verstanden als die Forderung, die Zustimmungswürdigkeit unseres Lebens im Ganzen müsse gesichert sein, wenn wir einzelnen Taten oder Widerfahrnissen unseres Lebens unsere Zustimmung geben sollen, wird allzu leicht zum Ausdruck einer Selbstgerechtigkeit, mit der wir uns gegenüber einer Welt, die uns so vieles vorenthielt, immer schon im Recht meinen.

Solche Selbstgerechtigkeit verwandelt dann die Klage über das, was uns nicht geriet, in Anklage gegen diese Welt – und nicht selten auch gegen ihren Schöpfer, der, wie Bloch anklagend bemerkt, diese Welt auch noch sehr gut fand. Wird diese Selbstgerechtigkeit aber in der Erfahrung eigenen Versagens widerlegt – eines Versagens, das wir dann nicht mehr ungünstigen Lebensbedingungen und also ‚der Welt‘ anlasten können –, dann schlägt sie um in Verzweiflung, die zu wissen meint, dass das Leben unser ‚Ja‘ nicht verdient und in diesem Sinne ‚sinnlos‘ genannt werden muss.

Der Wille, das Leben im Ganzen und in allen Einzelheiten zustimmungswürdig – also sinnvoll – zu finden, führt über diesen wechselseitigen Umschlag von Anmaßung und Verzweiflung nicht hinaus. Was demgegenüber notwendig ist, ist in diesem wie in den früher behandelten Zusammenhängen der Mut zum Fragment. Selbstakzeptanz, die Annahme des eigenen Lebens, wird nicht ermöglicht durch die Forderung nach dem Sinn des Ganzen, sondern allein durch verantwortete Vorläufigkeit, die das Leben, so wie es in der jeweiligen Gegenwart ist, als überbietungsfähige, stets vorläufige Gestalt unserer Suche nach dem begreift, was unsere Zustimmung verdient, ja, als diejenige vorläufige und stets bruchstückhafte Gestalt, in der das Gesuchte von uns schon jetzt – antizipatorisch – ergriffen werden kann.

Solche Antizipation aber gelingt nicht durch die bloße Anstrengung unseres Willens, sondern durch das Geschenk einer Begegnung. Und so zeigt sich auch hier: Die Erfahrung vom fragmentarischen Charakter jeder Erfahrung von Sinn, auch jeder Erfahrung von der Zustimmungswürdigkeit des eigenen Lebens, enthält einen

Vorverweis auf das, was einleitend ‚verantwortete Vorläufigkeit‘ genannt worden ist. Denn die Zuversicht, auch im Fragment gelinge uns Antizipation dessen, was uneingeschränkte Zustimmung verdient, kann nur verantwortet werden, wenn sie auf einer solchen Begegnungs-Erfahrung beruht. Nur die Präsenz des Absoluten inmitten unserer Vorläufigkeit macht uns zu einer Hingabe fähig, die nicht mehr nach Rechtfertigung zu fragen braucht, weil sie Erfüllung gewährt. Nicht dass ich Gründe finde, zu mir und meinem Leben ‚Ja‘ zu sagen, ist dann das Entscheidende, sondern dass ich die Zustimmung eines Anderen erfahren, der meine Hingabe, auch und gerade in ihrer Bruchstückhaftigkeit, unbedingt einfordert und vorbehaltlos annimmt, weil er zu mir ein ‚Ja‘ gesprochen hast, das nicht durch mich, sondern allein durch seine Liebe gerechtfertigt wird. Der Glaubende wird dann zu Gott sprechen: Ich weiß nicht, warum du mich geschaffen hast. Aber ich lebe nur, weil Du im Akt der Schöpfung Dein ‚Ja‘ zu mir gesprochen hast. Und in Deinem ‚Ja‘ bin ich, auch entgegen allem Augenschein, der Zustimmungswürdigkeit, also des Sinns, meines Lebens gewiss.

2.4 Die Sinnfrage angesichts der Erfahrungen des Fragmentarischen

Schon in die Beschreibung der Erfahrungen von der Bruchstückhaftigkeit all dessen, was unserem Leben Sinn verleihen kann, sind Hinweise darauf eingegangen, wie eine ‚verantwortete Vorläufigkeit‘ aussehen könnte, die diesen Erfahrungen gerecht wird. Abschließend ist deshalb noch einmal zu fragen: Wie kann, angesichts dieser Erfahrungen des Fragmentarischen, die Sinnfrage angemessen gestellt und beantwortet werden?

2.4.1 Die angemessene Weise, die Sinnfrage zu stellen und zu beantworten

Schon an früherer Stelle wurde gesagt: Die Frage nach Sinn wird durch die Erfahrung von der Bruchstückhaftigkeit alles Menschlichen veranlasst. Und jede Antwort auf diese Frage muss sich darin bewähren, dass sie den Menschen fähig macht, diese Erfahrung angemessen zu verstehen und zu bestehen. Im Fragen wie im Antworten handelt es sich also darum, zwischen illusionsloser Kritik an der Welt und am eigenen Leben und der Fähigkeit zu vorbehaltlosem Engagement zu vermitteln. Illusionslose Kritik sagt uns: Alles ist Fragment. Aber dem steht die

Einsicht gegenüber, dass jeder Fall einer praktischen Herausforderung der Ernstfall ist, an dem sich, unerachtet der Bruchstückhaftigkeit all unseren Tuns, das Ganze unseres Lebens entscheidet.

Die Frage nach Sinn und die darin enthaltene Forderung kann daher nicht Ausdruck einer Haltung sein, die auf eine ideale Welt wartet, ehe sie die Verpflichtung zum Handeln – und die Bereitschaft zum Leiden! – akzeptiert. Ein solches Warten auf die ideale Welt könnte in Sätzen zum Ausdruck kommen wie diesen:

- a. Nur in einer idealen Welt bestünde Entsprechung zwischen der Qualität unserer Absichten und der Eigenart der tatsächlich erreichten Ergebnisse. Die Verkettung der Ursachen und Wirkungen, der unsere Handlungen eingefügt sind, würde nicht länger aus unseren – im Allgemeinen einigermaßen guten – Absichten Wirkungen hervorgehen lassen, die wir selber missbilligen müssen. Nur in einer solchen Welt wäre unser Leben sinnvoll, weil die Taten einschränkungslos zweckmäßig, das heißt im Hinblick auf unsere Handlungsziele wirksam sind.
- b. Nur in einer idealen Welt gäbe alles Faktische eindeutig zu verstehen, worauf es uns in unserem Erkennen und Handeln verweist. Die Phänomene wären nicht länger zweideutig, ja für unsere Theorie irreführend, für unsere Praxis verführerisch. Nur in einer solchen Welt wäre unser Leben einschränkungslos sinnvoll, weil alle Inhalte unserer Erfahrung bedeutungsvoll, also im Hinblick auf ihre Maßgeblichkeit für unsere Theorie und Praxis verstehbar wären.
- c. Nur in einer idealen Welt böten Leiden und Freuden uns gleichermaßen die Gelegenheit an, uns selber zu finden. Im ‚Ja‘ zu dem, was uns in einer solchen Welt widerführe, wären wir nicht länger von Selbstverlust und Entfremdung bedroht, sondern immer neu zur Selbstfindung durch Selbsthingabe aufgerufen. Nur in einer solchen Welt wäre unser Leben einschränkungslos sinnvoll, weil alle Inhalte unserer Erfahrung Zustimmung verdienten.

Wer indessen nur in einer solchen Welt die Möglichkeit sieht, dem Einzelnen, das er tut oder leidet, Sinn abzugewinnen, stellt die Sinnfrage so, dass der Umschlag von absoluter Sinn-Erwartung in Resignation vorhersehbar ist.

Dann aber wird die Sinnfrage – nun verstanden als Sinnforderung, die wir gegen eine sinnzerstörende oder sinnverweigernde Erfahrungswelt erheben – zur Aufforderung, die bestehende Welt zu zerschlagen und so einer besseren Platz zu machen. Die historische Erfahrung lehrt: Selten geschieht so viel Unheil wie dort, wo jemand sich nicht damit zufriedengibt, in der bestehenden Welt das Gute zu tun, sondern sich vornimmt, die Welt als ganze aus einer ‚bösen‘ Welt in eine ‚neue, gute‘ Welt zu verwandeln. Der Protest gegen eine Welt, in der alles, was wir sind

und tun, bruchstückhaft bleibt, schlägt dann beinahe zwangsläufig um in den Willen zur Rache an dieser ‚bösen‘ Wirklichkeit.

Es ist einer der großen Anlässe philosophischen Nachdenkens gewesen, dass die Französische Revolution den Versuch gemacht hat, aus Prinzipien der vernünftigen Moralität die gesamte gesellschaftliche Welt neu zu gestalten. An die Stelle der historisch gewordenen Staatsform versuchte man, den ‚vernünftigen‘ Staat mit einem ‚vernünftigen‘ Recht zu setzen; an die Stelle der historisch überlieferten Religion sollte eine ‚vernünftige‘ Religion treten, die in ihrem Kern eine ‚Religion der Vernunft‘ – Anbetung der als göttlich verehrten Vernunft – sein musste; an die Stelle der vorgefundenen Gesellschaft galt es, eine neue, nach Vernunftgesetzen entworfene zu setzen. Und die Erfahrung lehrte: Der Umschlag dieser Art von Moralität in den Terror war einprogrammiert, weil die hochgemute Hoffnung, nun den Sinn des Ganzen gefunden und gewährleistet zu haben, jeden, der andere Zielvorstellungen verfolgte, zum Feind der Vernunft und der Menschheit erklärte und damit den Strafprozess gegen ihn eröffnete.

Man muss die Reden von Maximilien de Robespierre über die republikanische Tugend, die Verehrung des höchsten Wesens und die nationalen Feste lesen, um zu bemerken, wie schlüssig die Beweisführung ist, die von dem Programm, die Gesamtgesellschaft aus dem Vernunftbegriff neu zu konstituieren, zu der Folgerung führt, dass jeder, der sich diesem Programm in den Weg stelle, ein verabscheuungswürdiger Verbrecher sei. Denn da auch er ein Vernunftwesen ist, kann der Widerstand gegen ein Programm, das aus reiner Vernunft entsprungen ist, nicht aus Mangel an Einsicht entspringen, sondern nichts anderes sein als ein Ausfluss bösen Willens. Die Forderung, durch politische Praxis eine Gesellschaftsordnung herzustellen, die den Sinn des Ganzen sicherstellt, führte mit logischer Stringenz zu einem Argumentationsverfahren, das jeden, der im Einzelnen anderer Meinung war, als Angreifer auf das Ganze erscheinen ließ und ihm gegenüber den Schrecken – *le terreur* – als das geeignete Abschreckungsmittel rechtfertigte.

Erfahrungen solcher Art rufen erneut in Erinnerung, dass die Frage nach Sinn nicht darauf gerichtet sein darf, die Zustimmung zum eigenen Leben und zur Welt, in der wir dieses Leben führen, davon abhängig zu machen, dass zuerst ‚das Ganze‘ in Ordnung gebracht werde, ehe wir bereit sind, das Einzelne zu tun. Das kann freilich nicht heißen, dass wir uns mit der Welt und dem Leben in ihr einfach so abfinden, wie wir sie vorfinden. Der Mut zur Vorläufigkeit und der offene Blick für das Fragmentarische in allen Aspekten des menschlichen Lebens ist etwas anderes als Resignation, die auf Umgestaltung verzichtet. Die Frage nach dem Sinn bewährt sich gerade darin, dass sie den Willen zum Ausdruck bringt, inmitten aller Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit unseres Lebens das zu finden, was all unserem Tun sein Ziel, unserem Erleben seine Bedeutung, dem Leben im Gan-

zen seine Zustimmungswürdigkeit verleiht. Und jede Antwort auf die Sinnfrage findet ihre Bewährungsprobe darin, dass sie uns zu Formen des Umgangs mit der Wirklichkeit fähig macht, die uns jene Art von Begegnung vermitteln, von der an früherer Stelle schon die Rede war: Begegnung mit dem, was uns unbedingt einfordert und uns in aller Vorläufigkeit dessen, was wir sind und tun, vorbehaltlos annimmt. Philosophisch gesprochen handelt es sich um Weisen der Begegnung mit dem Absoluten in der Gestalt seiner Entäußerung in das Endliche hinein. Oder religiös gesagt: Eine angemessene Antwort auf die Sinnfrage ist daran zu erkennen, dass sie Möglichkeiten freilegt, im Umgang mit der Erfahrungswirklichkeit Gott in der Niedrigkeitsgestalt seiner Inkarnation, seiner Präsenz im Menschen und seiner Lebenswelt, zu begegnen.

2.5 Das Beispiel des Sokrates

Ein maßgebendes Beispiel für eine so geartete Antwort auf die Frage, was unsere Erfahrungsinhalte bedeutsam, unser Dasein im Ganzen zustimmungswürdig – und in diesem Sinne sinnvoll – macht, hat Sokrates in seinem Leben und Sterben gegeben. Seine ‚Weisheit‘ bestand ja nicht darin, über irgendwelche Sachverhalte abschließend Bescheid zu wissen; sie beruhte vielmehr auf seinem Bekenntnis zu einer Wahrheit, die stets größer ist als unser Wissen von ihr, aber auch größer als alle Weisen, wie sie uns, in den Gestalten unserer Erfahrungswelt, offenbar wird. Diese Einsicht aber hat ihn nicht zu einer Verachtung der Welt geführt, die doch stets nur eine Welt der bloßen ‚Abbilder‘ ist, mithin der stets kritikbedürftigen, überbietungsbedürftigen Gegenwartsgestalten, in denen eine je größere Wahrheit uns zugänglich wird. Vielmehr hat gerade diese kritische Einsicht ihn dazu geführt, diese Welt zu lieben, eben weil sie voll ist von Abbildern des Absoluten, das uns nirgendwo anders und auf keine andere Weise begegnet als dadurch, dass diese Abbilder zu Mittlern seiner Gegenwart werden – so wie das Götterbild sich nicht darin erschöpft, uns auf unvollkommene Weise ahnen zu lassen, wie der Gott ist, sondern seine Bedeutung vor allem darin hat, Gegenwartsgestalt des Gottes inmitten der Welt zu sein.

Der Sinn – der Bedeutungsgehalt und der Grund der Zustimmungswürdigkeit – aller Erfahrungsinhalte unseres Lebens besteht, sokratisch verstanden, in solcher Gegenwarts-Mittlerschaft. Und es ist die Erfahrung von der durch alle welthaften Erscheinungen vermittelten Gegenwart des Gottes, ja, die Erfahrung, von diesem gegenwärtigen Gott angedet und ‚gegrüßt‘ zu sein, die nach sokratischem Verständnis das kritisch-hermeneutische Verhalten zur Welt möglich macht: ein

kritisches Verhalten, das sich nicht damit zufriedengibt, zu beschreiben, was sich zeigt, und ein zugleich hermeneutisches Verhalten, das in diesen unzulänglichen Erscheinungen das findet, wonach wir in unabgeschlossener Bewegung des Fragens unterwegs sind. Wie der Besucher des Orakels nur durch die Anrede des Gottes fähig wird, sich selbst und alles, was er weiß, kritisch und zugleich hermeneutisch zu befragen – in dieser Fragekunst liegt die Bedingung dafür, auch das Orakel so zu befragen, dass es in seiner Antwort Orientierung gewähren kann –, so führt Sokrates alle Kunst des Fragens darauf zurück, dass im Orakel wie in der Philosophie der Mensch unter der Anrede des Gottes steht, die ihm freilich stets nur in vorläufig-kritikbedürftiger Gestalt vernehmbar wird.

Dieses Verständnis von Wahrheit und Erfahrungswelt, das alle Erfahrungsinhalte als vorläufige Gegenwartsgestalten des Wahren begreift, hat Folgen für die Praxis, die sich wiederum an Sokrates exemplarisch ablesen lassen. Dieser Mann, der noch wenige Wochen vor seinem Tode an seinem athenischen Staat kein gutes Haar zu lassen schien – man vergleiche seine Kritik Athens in seiner Verteidigungsrede –, sagt im Gefängnis zu seinem Freund Kriton, es habe doch gar keinen Sinn, nach der Erkenntnis idealer Gesetze zu streben und gleichzeitig den realen Rechtssprüchen realer staatlicher Gerichte den Gehorsam zu verweigern. Dabei hält er das Urteil, das über ihn ergangen war, nach wie vor für ein ungerechtes Urteil. Und doch betont er, man könne den idealen Gesetzen nicht dienen ohne Anerkennung der ‚*genoménai dikai*‘, der in der Zeit ergehenden Rechtssprüche, weil diese allein die Abbilder – also die Gegenwartsgestalten – sind, die uns die Beziehung zu den idealen Gesetzen vermitteln. Und er hat sich diese Einsicht sein Leben kosten lassen: Um den idealen Gesetzen Gehorsam zu leisten, unterwarf er sich dem über ihn ergangenen Rechtsspruch und nahm die Gelegenheit zur Flucht aus dem Gefängnis nicht wahr.

Und er betont, es habe keinen Sinn, nach idealer Freundschaft zu streben, wenn man nicht auf Freundesart mit den realen Freunden umgeht; diese sind gewiss stets auf radikale Weise zu kritisieren, weil sie im besten Falle Abbilder dessen sind, was in uneingeschränktem Sinne Freundschaft heißen könnte. Sie sind immer nur mehr oder weniger treu, mehr oder weniger selbstlos, mehr oder weniger zuverlässig. Aber diese Einsicht hindert nicht die andere, dass man sich zum Anspruch idealer Freundschaft nur verhalten kann, indem man diesen realen Freunden freundschaftlich begegnet. Und Sokrates bewährt diese Einsicht durch eine erstaunliche Praxis: Er habe, so sagt er, sich während seiner Haftzeit sehr intensiv mit jenem Menschen unterhalten, der ihm zuletzt den Giftbecher reichen sollte, und er habe dabei sogar diesen Mann als einen sehr philosophischen Menschen

kennengelernt, ja, als den „edelsten derer, die hierher“ – ins Gefängnis? oder: auf diese Erde? – „gekommen sind“.²⁵

Im realen Staat – dem Abbild der idealen Gerechtigkeit, im realen Freund – dem Abbild der idealen Freundschaft, noch im Henker dem Abbild des idealen edlen und philosophischen Lebens zu begegnen, ist die Kunst dessen, der die Präsenz des Absoluten im Fragment zu entdecken vermag. Dadurch verleiht er seiner Erfahrung Bedeutsamkeit, seinem Leben Zustimmungswürdigkeit. So aber beantwortet er eine Frage, die er in dieser Form nicht gestellt hat: die Sinnfrage, die aus der Erfahrung des Fragmentarischen entsprang und sich darin bewährt, diese Erfahrung zu deuten und zu bestehen.

2.6 Wege der Moral

Die Sinnfrage wird nicht auf rein theoretischem Wege beantwortet, sondern vor allem durch eine Praxis, die unseren Erfahrungsinhalten Bedeutung, unserem Leben Zustimmungswürdigkeit verleiht. Alle Theorie der Sinnfindung ist darauf ausgerichtet, Möglichkeiten zu entdecken, die uns eine Praxis der Sinnverwirklichung möglich machen. Eben weil man solche Möglichkeiten entdecken und die Verpflichtungskraft der entdeckten Möglichkeiten anerkennen muss, um zu einer diesen Entdeckungen entsprechenden Praxis fähig zu werden, wird hier nicht von ‚Sinnstiftung‘, sondern von ‚Sinnverwirklichung‘ gesprochen. Das Wort ‚Stiftung‘ könnte den Anschein erwecken, als würde das Bedeutsame und Zustimmungswürdige durch einen willkürlichen Entschluss hervorgebracht. Das Wort ‚Verwirklichung‘ soll darauf hinweisen, dass es entdeckte und verpflichtende Möglichkeiten sind, die wir freilich tätig ergreifen müssen, wenn Bedeutsamkeit und Zustimmungswürdigkeit zustande kommen sollen.

Angesichts der Erfahrungen von der Bruchstückhaftigkeit alles Menschlichen wird sinnverwirklichende Praxis den Charakter einer Praxis der Hoffnung haben. Diese aber lässt sich nach dem, was soeben über Sokrates gesagt worden ist, als eine ‚Sokratik der praktischen Vernunft‘ erläutern.

25 Platon, *Phaidon*, 116c.

2.6.1 Verantwortetes Reden angesichts vieldeutiger Erscheinungen

Praxis, die verantwortet werden muss, beginnt nicht erst dort, wo wir durch unser Tun in die vorfindliche Wirklichkeit eingreifen, sondern schon dort, wo wir sie im Denken und Reden für uns und andere begreiflich machen. Oder anders gesagt: Schon solches Deuten ist Praxis, die die Situation der Einzelnen und der Gemeinschaft der Sprechenden und Hörenden verändert. Es macht einen Unterschied, ob wir ratlos und sprachlos vor den Erscheinungen stehen, oder ob wir uns selbst und anderen sagen, woran wir mit den Dingen und Menschen unserer Umgebung sind. Denn nur die gedeutete Situation wird auf Möglichkeiten hin durchsichtig und auf den Anspruch dieser Möglichkeiten hin befragbar. Darum muss nicht nur die Tat, sondern schon das deutende Wort, das ihr vorausgeht, verantwortet werden. Aber wie ist verantwortete Rede möglich, wenn wir uns der Vieldeutigkeit der Erscheinungen bewusst bleiben?

Solches Reden verlangt den Mut zu einem Wort, das nicht Weisheit beansprucht, sondern im Bekenntnis eigener Torheit Perspektiven kommenden Lernens offenhält. Solches Lernen geschieht im Dialog mit anderen, die die gleichen Erscheinungen unter anderer Perspektive zu Gesicht bekommen haben. Inhalte der Erfahrung werden auf solche Weise in Stellen einer Begegnung mit der je größeren Wahrheit verwandelt: einer Wahrheit, die nicht nur immer größer ist als unser Wissen von ihr, sondern auch je größer als die Weise, wie sie sich in dieser konkreten Erscheinung zeigen kann. Die Erscheinung selbst macht, so verstanden, neugierig auf andere Weisen, wie die gleiche Wahrheit sich zeigt – oder wie auch ihrer konkreten Erscheinungsgestalt immer neue Aspekte dieser Wahrheit abgewonnen werden können. Der Heilige Thomas sagt: Selbst mit der Erkenntnis einer Mücke – und er hält diese für ein besonders simples Geschöpf – kommen wir nie an ein Ende.

Verantwortete Vorläufigkeit des Worts, das nicht abschließende Erkenntnis zu vermitteln beansprucht, sondern Perspektiven kommenden Lernens offenhält, bringt so in den Dingen und Menschen unserer Erfahrungswelt den Abglanz der Wahrheit zum Leuchten. So hat Sokrates über seine Stadt, über seine Freunde, über seine Lebenswelt gesprochen. Solche Rede ist Praxis der Hoffnung, weil sie Sprecher und Hörer dafür offenhält, ihrer Erfahrung eine Verheißung abzulauschen: die Verheißung kommender, vom Menschen nicht erzwingbarer Weisen, wie die gleiche Wahrheit, deren Abglanz gegenwärtig gesehen wurde, sich auf immer neue Weisen zeigen wird.

2.6.2 Verantwortetes Handeln in der Bruchstückhaftigkeit menschlichen Tuns

Wenn schon die Deutungen unserer Erfahrungswelt, die uns sagen sollen, welche Möglichkeiten in der uns umgebenden Wirklichkeit stecken und welche Verpflichtungskraft von diesen Möglichkeiten ausgeht, stets vorläufig und korrekturbedürftig sind, wie ist dann der Übergang vom Spiel mit den Möglichkeiten zum Ernst der praktischen Entscheidung möglich? Dieser Übergang nämlich will in besonderer Weise verantwortet sein. Denn Möglichkeiten können wir im Spiel der Gedanken entwerfen und verwerfen, aber die Tat schafft neue Situationen, die es nur allzu oft nicht mehr gestatten, den vorigen Zustand wiederherzustellen, wenn wir an der Richtigkeit unserer Entscheidung zu zweifeln beginnen.

Bleiben wir uns dessen bewusst, dass all unser Handeln bruchstückhaft ist, so wird deutlich: Verantwortete Praxis verlangt den Mut zu einer Tat, die nicht beansprucht, das abschließend Richtige zu realisieren, also ‚das Heil zu schaffen‘, sondern im Eingeständnis ihrer Ohnmacht über sich hinaus verweist. Wie das verantwortete Wort Perspektiven kommenden Lernens offenhält und von der Hoffnung getragen ist, dass die ‚je größere Wahrheit‘, deren Abglanz der Sprechende erfahren hat, auf immer neue Weise aufleuchten wird, so schließt auch die verantwortete Praxis Perspektiven der Hoffnung auf. Was wir objektiv erreichen, ist oft schmerzlich verschieden von dem, was wir subjektiv erstreben; und selbst wo uns gelingt, was wir wollen, ist die Fernwirkung des Erreichten meistens gering. Und doch ist das, was wir tun, Zeugnis von dem, was Zustimmung verdient, Abbild eines Guten, das ebenso größer ist als der Effekt unserer Handlungen, wie das Wahre je größer ist als unser Wissen von ihm. Die Tat, die das Heil nicht schaffen kann, vermittelt dennoch eine Erfahrung, an der aufleuchtet, was Leben, Gerechtigkeit, Güte bedeutet, und an der deutlich wird, dass die Hoffnung auf Leben, Gerechtigkeit und Güte nicht vergebens ist.

Größe und Grenze der sogenannten akademischen Berufe zeigen dieses Verhältnis besonders deutlich. Da bemüht sich der Arzt um den Dienst am Leben; und wenn es gut geht, verlängert er das Leben seiner Patienten um einige Jahre, nimmt er ihnen einige ihrer Beschwerden, gibt ihnen für einige Zeit die Fähigkeit zu aktiver Lebensgestaltung zurück. Und doch kann er zuletzt den Tod nicht verhindern. Auf lange Sicht scheint der Kampf für das Leben und gegen den Tod, den er führt, vergeblich; und was die ungewollten Nebenwirkungen betrifft, so kann er nie ganz ausschließen, dass an die Stelle derjenigen Beschwerden, die er dem Patienten nimmt, andere treten, die seine Therapie hervorgerufen hat. Der Mut zu seinem Wirken beruht auf dem Vertrauen, dass er Erfahrungen vermittelt, die über den Effekt seines Wirkens hinausweisen: Erfahrungen vom Leben, von der

Überwindbarkeit des Schmerzes, von dem Auftrag des Helfens und davon, dass der Leidende nicht alleingelassen wird. Aber was wahrhaft ‚Leben‘, ‚Überwindung von Leid‘ oder ‚Hilfe‘ bedeutet, das kann er nur im Abbild erfahrbar machen. Und seine Verantwortung inmitten der Bruchstückhaftigkeit seines Wirkens besteht zuletzt darin, dass die Abbilder, die er setzt, Zeichen einer Hoffnung werden, deren Erfüllung nicht mehr sein Werk ist.

Oder ein Erzieher bemüht sich darum, junge Menschen für das Leben tüchtig zu machen: dass sie Fertigkeiten und Fähigkeiten gewinnen, die ihnen helfen, den Erfordernissen des Lebens gerecht zu werden, und vor allem dass sie etwas von jenem Gutsein erwerben, ohne das alles Können und Wissen weder für sie selbst noch für ihre Mitmenschen wertvoll sein kann. Und wenn er Erfolg hat, hat er ihnen neben Kenntnissen und Geschicklichkeiten einige Hinweise mit auf den Lebensweg gegeben, an die sie sich zu rechter Zeit erinnern können, um in entscheidungsvollen Augenblicken Orientierungshilfen zu gewinnen. Fragt er, was von alledem, worum er sich mühte, im Bewusstsein und Verhalten seiner ehemaligen Zöglinge wirklich Spuren hinterlassen hat, so wird die Bilanz von Bemühung und Ertrag bescheiden ausfallen. Der Mut zu seinem Wirken beruht nicht auf der Effizienzmaximierung seiner Erziehungskunst, sondern auf dem Vertrauen, dass er Erfahrungen vermittelt hat, die über die Effizienz dieses seines Wirkens hinausweisen: Erfahrungen davon, wie Erkenntnisse Orientierungskraft vermitteln, so dass, weit über den konkreten Erkenntnisgegenstand hinaus, dem Erkennenden ein Licht aufgeht; Erfahrungen davon, wie ein Zuwachs an Geschicklichkeit dazu frei macht, im Umgang mit Dingen und Menschen neue Aufgaben zu entdecken und damit zugleich auf neue Weise zu erfahren, was alles an Chancen und Möglichkeiten in der Wirklichkeit steckt; Erfahrungen davon, wie die Bemühung, zu einem Menschen gut zu sein, in uns selbst und im Anderen Kräfte freisetzt, die er zuvor gar nicht in sich selber vermutet hätte. Aber was das ist: Orientierungskraft von Erkenntnissen, der Möglichkeitsschatz im Grunde des Wirklichen oder gar Kräfte im Menschen, die durch die Bemühung um Güte freigesetzt werden, das hat der Erzieher nicht durch die Wirksamkeit seiner Kunst demonstrieren können; er hat dafür nur Zeichen gesetzt, die der Zögling selber deuten und deren Bedeutung er sich selber aneignen muss. Und die Verantwortung inmitten der Bruchstückhaftigkeit allen erzieherischen Wirkens besteht vor allem darin, Zeichen der Hoffnung zu setzen, die sich auf das richtet, was im Vollsinn Orientierungskraft, Möglichkeitsreichtum, eine Kräfte weckende Güte heißen könnte, einer Hoffnung also, deren Erfüllung der Erzieher nicht garantieren kann.

Ähnliches gilt, wie leicht zu zeigen wäre, von dem Richter, der sich um mehr Gerechtigkeit in der Gesellschaft bemüht, und vor allem vom Pfarrer, der der Ehre Gottes und dem Heil der Seelen dienen will. Ihr Wirken bleibt Fragment. Und die

Verantwortung inmitten der Bruchstückhaftigkeit ihres Tuns besteht vor allem darin, wirksame Zeichen für das zu setzen, was Gerechtigkeit, Ehre Gottes, Heil der Seelen heißen kann, und so eine Erfahrung zu vermitteln, die Hoffnungen weckt, deren Erfüllung der Richter ebenso wenig wie der Pfarrer garantieren kann.

Aber das Gesagte gilt nicht nur für die sogenannten akademischen Berufe wie Pfarrer, Richter, Arzt und Erzieher. Das Zutrauen in den Sinn menschlichen Handelns – und also darin, dass dieses Handeln etwas bewirkt, etwas verständlich macht und so Zustimmung verdient – ist auch auf allen anderen Tätigkeitsfeldern nicht auf ein Effizienzkalkül zu gründen, sondern nur darauf, dass dieses Handeln Zeichen setzt und so Perspektiven einer Hoffnung aufschließt.

Solches Verständnis des menschlichen Handelns verleiht schließlich auch den Mut, mit einem anderen Aspekt der Bruchstückhaftigkeit alles Menschlichen fertig zu werden: mit der Erfahrung eigenen Versagens. Zu den Aufgaben der Ethik gehört es ja nicht nur, dem Menschen zu sagen, was recht ist, auch nicht nur, ihn zum Tun des als recht Erkannten zu motivieren; zu ihren Aufgaben gehört es auch, dem Menschen die Fähigkeit zu vermitteln, damit fertigzuwerden, dass jeder von uns in seinem Leben sehr vieles falsch gemacht hat und Vielen vieles schuldig geblieben ist. Darum wird jeder von uns sich fragen müssen: Kann ich dessen sicher sein, dass mein Weg ‚im Ganzen‘, in einer Art von Bilanz des Leistens und des Versagens, sich als zustimmungswürdig erweist? Ist nicht schon der Versuch einer solchen Abwägung des Gelungenen und Missratenen ein irregeleiteter Versuch? Eine noch so große Zahl guter Taten kann doch ein einziges Versagen nicht ungeschehen machen – wie glücklicherweise auch umgekehrt eine noch so große Zahl von Verfehlungen eine einzige gute Tat nicht auslöscht. Wenn aber eine solche Aufrechnung nicht möglich ist, wie soll ich dann, in der Erfahrung vielfältigen Versagens, ein sicheres Urteil über ‚das Ganze‘ meines Lebens fällen können? Und wie soll ich ‚das Einzelne‘ zustimmungswürdig finden, wenn der Sinn des Ganzen nicht gesichert ist?

Noch einmal zeigt sich: Die Frage nach dem Sinn des Ganzen ist gefährlich, wenn man ihre positive Beantwortung zur Bedingung dafür macht, den Sinn des Einzelnen anzuerkennen. Im Zusammenhang der sittlichen Selbstbeurteilung kann diese Auffassung der Sinnfrage zur Folge haben, dass wir an der Möglichkeit verzweifeln, uns selbst in redlichem moralischem Urteil zu akzeptieren, so dass, wie Kant fürchtet, Trostlosigkeit die Folge redlicher Selbstbeurteilung sein würde. Die Möglichkeit, diese Trostlosigkeit zu vermeiden, ohne der Redlichkeit Abbruch zu tun, eröffnet sich wiederum dort, wo wir vertrauen dürfen: Im bruchstückhaften Gelingen und selbst noch im schuldhaften Versagen haben wir uns bemüht, Zeichen zu setzen und Zeichen zu entdecken, die über das hinausweisen, was wir durch unsere sittliche Anstrengung zustande gebracht haben. Was wirklich sittliches

Gutsein heißen dürfte, das haben wir nicht zustande gebracht; aber wir haben es im Tun und im Versagen bezeugt und so in uns und in anderen eine Hoffnung geweckt und bestärkt, deren Erfüllung wir nicht garantieren können.

Und so zeigt sich auch auf dem Felde der sittlichen Selbstbeurteilung: Sinnfindung in der Erfahrung des Fragmentarischen, mithin Findung des Grundes, der uns Zustimmung zum eigenen Leben möglich macht, ohne die Radikalität der sittlichen Selbstkritik zu mindern, beruht darauf, dass wir die Inhalte unserer sittlichen Erfahrung als Abbilder verstehen, als Gegenwartsgestalten dessen, was uns befähigt, uns in unserem Leisten und in unserem Versagen zum Ziel unserer Hoffnung zu verhalten.

2.7 Wege des Glaubens: die vielen Zeichen und das eine Kreuz

Immer wieder hat sich gezeigt: Die Sinnfrage wäre falsch gestellt und falsch beantwortet, wenn sie uns dazu anleiten wollte, die Welt zu rechtfertigen, so wie sie ist, weil ja der Sinn des Ganzen feststehe und nur die eine oder andere Einzelheit sinnwidrig geartet sein könne. Sie wäre aber auch falsch gestellt und falsch beantwortet, wenn sie uns dazu anleiten sollte, die Welt, wie sie ist, zu verurteilen und uns zu Richtern über sie aufzuwerfen, weil sie nicht so ist, wie sie sein sollte und müsste. Die Sinnfrage, die aus der Erfahrung des Fragmentarischen hervorgeht und sich daran bewährt, uns zum rechten Verstehen und Bestehen dieser Erfahrung fähig zu machen, ist dann auf richtige Weise gestellt und beantwortet, wenn sie uns für die Erfahrung sensibel macht: Alles, was ist, ist voll von Begegnungsstellen, an denen uns, in der Abbildgestalt des Bruchstückhaften, das Ziel unserer Hoffnung zugänglich wird, so dass wir zu einer Praxis der Hoffnung fähig werden.

Die deutlichsten Zeugnisse einer so gestellten und beantworteten Sinnfrage finden sich in der Überlieferung der Religionen, vor allem in den Glaubenszeugnissen der Bibel. Ich rufe einige wenige davon hier in Erinnerung.

Die Bibel erzählt vom Patriarchen Jakob, wie er auf der Flucht vor seinem Bruder Esau unter freiem Himmel übernachtet, seinen Kopf zum Schlafen auf einen Stein legt und im Traum die Engel Gottes über diesem Orte auf- und niedersteigen sieht. Aufwachend sagt er: Wahrhaftig, hier ist Haus Gottes und Pforte des Himmels, und ich wusste es nicht. Kennt er den Sinn des Ganzen? Weiß er, was das Erlebnis, das ihm zuteil wurde, im Kontext seines Lebens, oder gar im Zusammenhang der gesamten Geschichte Gottes mit den Menschen, bedeutet? Allem Anscheine nach weiß er dies alles nicht. Aber er weiß: Hier, an dieser Stelle, wo er es nicht vermutet

hatte, ist Begegnung möglich geworden zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und einem Menschen, der nicht weiß, wie sein Leben weitergehen wird, der aber durch solche Begegnung die Gewissheit empfängt, von Gott angerufen und unter seine Verheißung gestellt zu sein.

Oder die Bibel erzählt vom greisen Simeon, der ein Kind sieht und es als jenes Zeichen – σημεῖον – begreift, an dem die Geister sich scheiden werden. An der Weise, wie Menschen dieses Zeichen verstehen oder missverstehen werden, wird deutlich werden, ‚heraus aus den Herzen der Vielen‘, was im Verborgenen dieser Herzen geschieht: ‚ihre hin und herlaufenden Gedanken‘ – διαλογισμοί –, die mit sich selber uneins sind – ἀντιλεγόμενοι –, so dass durch eine jede Seele ‚mitten hindurchgeht das Schwert‘ – sogar durch die Seele der Mutter dieses Kindes. Was hier, in diesem Zeichen, offenbar wird, geht nicht widerspruchsfrei in eine Deutung ein, sondern ‚bringt Menschen zu Fall und zum Wieder-Aufstehen‘, so dass sie zunächst, im Fallen, nicht mehr wissen, woran sie mit sich selbst und der Welt sind, und dann, im Wieder-Aufgerichtet-Werden, begreifen, dass sich hier das Heil ereignet hat, das Gott bereitet hat ‚im Angesichte aller Völker‘. Hat Simeon, haben Maria und Joseph, zu denen er sprach, fortan gewusst, wie sich das Einzelne ihrer Erlebnisse einem sinnvoll geordneten Ganzen einfügt? Allem Anscheine nach nicht. Aber sie alle haben erfahren, dass gerade dort, wo sie das Ganze so wenig überblicken, dass ‚sogar durch ihre eigene Seele mitten hindurchgeht das Schwert‘, das Heil sich ereignet, das ihnen die Zustimmung zu ihrem Leben und zum Leben der ganzen Welt möglich macht, so dass sie ‚in Frieden scheiden‘ können. Nicht der Begriff, der alles umfasst, sondern die Begegnung, die inmitten des Fragmentarischen Gegenwart des Unbedingten verbürgt, hat sie zur Zustimmung fähig gemacht.

Und alle diese biblischen Zeugnisse finden ihre Zusammenfassung und Vollenendung in der Botschaft vom Kreuz. Sinnfindung im Fragmentarischen ist, christlich verstanden, zuletzt immer Begegnung mit der Wirklichkeit des Kreuzes. Denn in dieser Begegnung geschieht stets zweierlei: zunächst geschieht dies, dass wir die Welt und uns selbst nicht mehr verstehen. Wie könnte auch Welt und menschliches Leben verständlich sein, wenn in diesem Leben so etwas wie das Kreuz möglich ist und wenn immer wieder Menschen, wie Simon von Cyrene, in die Lage geraten, dass Jesu Kreuz auf ihre Schultern gelegt wird. Und dann, in einer zweiten, erstaunlichen und nicht herbeizuzwingenden Erfahrung, kann es geschehen, dass sie in diesem Kreuz, das auf ihre Schultern gelegt wird, dem Herrn begegnen.

Immer wieder ist die sichtbare Gestalt dessen, was es zu verstehen gibt, das Scheitern und das Fragment. Aber der wahre Gehalt dieser Gestalt ist dann ein ‚Ja‘, eine Zustimmung zur Welt und zum Leben, das nicht mehr wir Menschen sprechen können und müssen, sondern das zu uns gesprochen ist. Gerade dort, wo alles Menschliche sich als Bruchstück erweist, wird uns zugesagt, das ein Anderer das ‚Ja

ohne Nein' zu uns gesprochen hat, und dass die Erfahrung der Kreuzesgemeinschaft die einzige Weise ist, wie wir die Gewissheit von diesem ‚Ja‘ gewinnen können. Ein Anderer hat uns in die Gemeinsamkeit mit dem Kreuz seines Sohnes gerufen und gerade so das ‚Ja‘ zu uns gesprochen, das allein unserem Leben und der Welt verstehbare Bedeutung und Zustimmungswürdigkeit, also Sinn, verleihen kann.

2.8 Schlussüberlegung

Kehren wir von dem Gesagten aus zurück zu den Aufgaben der Sinnfindung und Sinnverwirklichung inmitten der Erfahrung des Fragmentarischen, dann zeigt sich: Der Sinn als Zweck unseres Lebens besteht nicht in den Ergebnissen unserer Leistung, sondern darin, dass Begegnungen geschehen, die Hingabe möglich machen – zuletzt eine Hingabe, die nicht mehr zu fragen braucht, zu welchen Ergebnissen sie führt, sondern sich beschenken lässt mit jener Gerechtigkeit, also jener Zustimmungswürdigkeit vor Gott, die niemals durch menschliche Werke herbeigeführt werden kann.

Der Sinn, verstanden als Bedeutungsgehalt unseres Lebens, besteht nicht darin, dass sich alle Rätsel entschlüsseln lassen, sondern in der Erfahrung einer Gegenwart, die nicht entschlüsselt zu werden braucht, weil es genügt, dass sie bei Namen gerufen werden kann. Nicht der Begriff, der das Rätsel löst, sondern der Name, durch dessen Anrufung Begegnung vollzogen wird, gibt unserem Leben Bedeutung, durch die wir uns selbst und die Welt verstehen.

Schließlich ergibt sich die Zustimmungswürdigkeit unseres Lebens nicht daraus, dass Bemühung und Erfolg, Sehnsucht und Erfüllung, Frage und Antwort sich, innerhalb unserer Lebenserfahrung, in ausgewogener Weise entsprechen. Die Möglichkeit, unserem Leben und seinen Bedingungen in dieser Welt zuzustimmen, resultiert vielmehr aus der Erfahrung einer Begegnung, die uns deutlich macht: Nicht wir haben das wirksame ‚Ja‘ zu uns selber zu sprechen, sondern es ist zu uns gesprochen, und zwar gerade dort, wo wir in der Bruchstückhaftigkeit unseres Lebens die Gemeinsamkeit mit dem Kreuze Jesu erfahren.

Verantwortete Vorläufigkeit beruht auf dem Vertrauen darauf, dass gerade dort, wo wir keine Ganzheit und erst recht keinen Sinn des Ganzen zu entdecken vermögen, unser Leben im ‚Ja‘ des Vaters zu seinem gekreuzigten Sohne gehalten ist.

Unbedingte Wahrheit und endliche Vernunft
Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis
Schaeffler, R.
2017, VIII, 239 S., Hardcover
ISBN: 978-3-658-15133-1