

Die sokratische Frage und die christliche Antwort

Von Helmut Kuhn

Wie sollen wir leben? Wir können nicht umhin, wissend zu leben, wenn auch in Unwissenheit. Unser zwischen Wissen und Nichtwissen pendelndes Denken äußert sich als Frage. Deswegen ist die Frage nach dem Leben, wie es gelebt werden soll, in allem menschlichen Tun lebendig. Jede Tat enthält schon, wenn auch ungewußt und unausdrücklich, eine Antwort, oder jedenfalls den Versuch einer Antwort. Indem wir die Lebensfrage ausdrücklich stellen, bringen wir zur Rede, was immer schon in Rede steht – »immer schon« aber mag heißen: seit der Mensch um Aufklärung über sich selbst ringt. Für diesen Anfang läßt sich kein Datum angeben. Er bezeichnet den Aufbruch des Menschen zu seiner Menschlichkeit.

Wie sollen wir leben? Das ist eine klassische Frage der Philosophie. Sie ist, so wie sie hier steht, wohl zuerst von den Griechen gefragt worden. Sie ist die Frage des Sokrates. Nach ihm wurde sie wieder und wieder gestellt, bis auf unsere Tage. Sie ist als Wissensfrage gemeint, nicht als Frage nach Auskunft. Wer die Frage sokratisch, das heißt richtig stellt, läßt sich nicht mit einer Vorschrift abspesen, die sich auf eine der Antwort selbst äußerliche Autorität beruft. Vielmehr verlangt er nach einer wahren Antwort, die er in ihrer Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen vermag. Wahr aber ist eine Antwort, sofern sie das, was ist, so zum Vorschein bringt, wie es an sich selbst ist. Das in Frage stehende Seiende ist das menschliche Leben, und die Frage nach dem Wie zielt auf ein erfülltes Leben – ein Leben, das seine eigenen Möglichkeiten ausschöpft. Wie bringe ich es fertig, ein wahrer Mensch zu sein? Die Frage nach dem zu lebenden Leben ist also zugleich Bemühung um menschliches Selbstverständnis. Sie steht unter dem Gebot, das Sokrates sich von dem delphischen Gott vorsagen ließ: »Erkenne dich selbst!« Wer nun antworten wollte: »was mir als die Norm des richtigen Lebens gelten soll, das hängt von meiner Weltanschauung ab«, der beantwortet die Frage überhaupt nicht, sondern er weicht ihr aus. Er drückt sich an dem Kern der Frage vorbei – dem Bestehen auf Wahrheit.

Freilich ist die gesuchte Wahrheit eigentümlicher Art. Sie ist umfassend, nicht speziell. Denn wir können nicht nach der Natur des Menschen fragen, ohne die Stellung des Menschen in der Welt in Betracht zu ziehen. Das aber ist ein Thema, das alle überhaupt an die Welt zu stellenden Fragen berührt. So ist auch die gesuchte Wahrheit eine, die allen uns überhaupt zugänglichen Wahrheiten ihren Ort zuweist. Nicht weniger bedeutsam ist eine zweite Eigentümlichkeit unserer Untersuchung. Sie stellt eine praktische Frage und verlangt nach einer praktischen Antwort. Sie stellt nicht nur fest, was ist,

sondern zugleich, was sein soll. Das Beiwort »praktisch« besagt mehr als »anwendbar«. In irgendeiner Weise anwenden lassen sich alle Erkenntnisse, und sei es nur zur Erlangung anderer Erkenntnisse. Hier aber, bei der Frage nach dem rechten Leben, liegt das Praktische, das Moment des Handelns, in der Erkenntnis selbst. Muß doch jede Antwort, sei sie noch so vorläufig, das Leben dessen mitbestimmen, der sich zu ihr entschließt; wie auch umgekehrt die Antwort mitbedingt ist durch Leben und Person des Fragenden. Die erstrebte Aufklärung ist nicht ein Licht, das wie von außen auf einen ihm fremden Gegenstand fällt. Vielmehr ist sie ihrem Gegenstand, dem zu lebenden Leben, innerlich. Sie entspringt aus seinem Vollzug und ist mitbestimmend für den weiteren Vollzug. Daß ich im Leben nach dem richtigen Leben frage – darin erweise ich mich als das Wesen, das ich bin – als Mensch, und zugleich als der besondere, unvertretbare Mensch, der nur ich bin – als Person. So gibt es keine menschlichere Frage als die hier gestellte.

Wie soll das Leben gelebt werden? Das ist die Frage des besorgten Einzelnen, der nicht nur sein Leben als sein eigenes lebt, unter seiner unveräußerlichen Verantwortung, sondern der dadurch, und nur dadurch, auch der Eigner von allem wird, was ihm sonst, als Eigenschaft oder Eigentum, zukommen mag. Dennoch ist, auf der anderen Seite, diese ureigene Frage niemals nur Frage des Einzelnen. Im Ich der Frage regt sich immer schon ein verborgenes oder offen zutage liegendes Wir. Das zeigt sich unter verschiedenen Aspekten, zunächst als »Sprach-Wir«. Der Einzelne, wenn er auch für sich fragt, nimmt zugleich eine schon vor ihm geäußerte, in der Sprache, die er spricht, vorgeformte und vorgespochene Frage auf. Unvertretbar wie er als Handelnder ist, vertritt er doch »uns«, nicht nur seine Sprachgenossen, sondern alle, die zu sprechen und zu fragen vermögen. Das »wir«, das sich im »ich« der Frage verbirgt, ist universal, das ist menschheitlichen Umfangs. Darüber hinaus hat es dialogischen Charakter. Jede Frage ist auf Antwort ausgerichtet, und zum Wesen des Fragevorgangs gehört die Bereitschaft, die gefundene Antwort in der Mitteilung dem Urteil des Anderen auszusetzen; wie auch die entsprechende Bereitschaft, auf den Anderen zu hören – die Bereitschaft zum Dialog. Mit der Feststellung, daß das Dialogische Vorbedingung aller Wissenschaft ist, wäre noch zu wenig gesagt. Es ist zugleich die Grundlage aller Humanität, das heißt der Verbindung von Freiheit und Dienstbarkeit. Indem ich mich mit dem Anderen in einen Dialog einlasse, nehme ich ihn ernst als menschlichen Partner, das heißt als möglichen Zeugen der Wahrheit, ohne meine eigene Unvertretbarkeit preiszugeben. Weiter wäre noch zu fragen, ob und wie ein dialogisches Verhältnis auch zu Gott gedacht werden kann. Ohne Sinn und Grenzen dieser Analogie festzulegen, dürfen wir doch jetzt schon soviel sagen: die Autorität des Gotteswortes, die keine Widerrede duldet, muß so beschaffen sein, daß sie das Dialogische im Verhältnis von Mensch zu Mensch nicht auslöscht, sondern begründet.

Schließlich und endlich: die Frage nach dem zu lebenden Leben ist zwar universal, nicht von dieser Zeit, sondern von allen Zeiten. Aber wenn wir glauben, sie ausdrücklich wiederholen zu müssen, dann müssen wir wohl bestimmte Adressaten im Auge haben. Nach diesen Adressaten wird sich die Form der Frage zu richten haben. Nicht nur eine universale, sondern auch eine begrenzte, konkrete Gemeinschaft muß vorausgesetzt werden. So muß eine Verständigung über die Fragesituation der Frage vorausgeschickt werden.

In der griechisch-römischen Antike, der wir auch heute noch das Vokabular und die Grammatik aller Verständigung über philosophische und theologische Fragen verdanken, war seit Ende des fünften Jahrhunderts vor Christus die Frage nach dem guten Leben das vorherrschende Interesse des geistigen Lebens. Es fand seinen Ausdruck nicht nur in der Philosophie, sondern auch im gebildeten Gespräch, in der Dichtung und in der Rhetorik. Bei aller Verschiedenartigkeit und Gegensätzlichkeit waren die Lehren der Philosophenschulen, der Platoniker und Skeptiker, der Stoiker und Epikureer belebt von der einen Sorge. Philosoph hieß, wer sich nachdenklich um die Kunst zu leben bemühte. Vergleichen wir damit das geistige Leben der abendländischen Kultur, so vernehmen wir zwar ein hundertfältiges Echo der von den Alten formulierten und auf verschiedenartige Weise beantworteten Frage. Aber die Frage selbst tritt anderen Fragen gegenüber in den Hintergrund. Die Ursache hierfür liegt auf der Hand. Der christliche Glaube, erst in Wettbewerb mit Islam und Judentum, dann mit wachsender Ausschließlichkeit, regierte das Denken der okzidentalen Kultur, und dieser Glaube ist zugleich eine Antwort auf die Frage der Heiden. Nicht nur diktiert er die Grundsätze des richtigen Lebens – er ist nicht er selbst, wenn er sich nicht in einem christlichen Leben verwirklicht. Er ist seinem Wesen nach Bereitschaft zur Annahme einer an alle Menschen ergangenen Einladung: »Folget mir nach!« Auch die antiken Philosophen hatten, besonders in der Nachfolge Platons, ihr Tun als eine Nachahmung Gottes verstanden. Das neue Gebot jedoch lautete: Nachahmung Christi. An die Stelle der fernen und unsichtbaren Gottheit trat der menschengewordene Gott, Mensch wie wir, aber doch auch ganz anders als wir. Aber immerhin nicht nur Mensch, sondern nach dem Konzil von Chalkedon »ganzer Mensch« – ein Mensch also, aus eigener Erfahrung vertraut mit unseren eigenen Sorgen und Ängsten, selbst mit der Todesnot. Und von den Taten und Worten dieses einzigartigen Menschen ist uns in der Schrift einiges überliefert.

Damit ist die Lebensfrage nicht zum Schweigen gebracht. Aber sie ist neuen Bedingungen unterworfen. Als ein Glaubender ist der Fragende der Antwort immer schon gewiß – in gewissem Sinn. Er fragt nicht in äußerster Beunruhigung; wobei wir es dahingestellt sein lassen, ob im Zustand der äußersten Beunruhigung überhaupt noch gefragt und gesucht

werden kann. Er fragt in Beruhigung und doch in Zweifel, getrieben von der Unruhe des Nichtwissens und Wissenwollens. Das ist kein Widerspruch. Denn die Gewißheit selbst enthält eine Forderung. Ist doch der Auftrag der Nachfolge nichts weniger als eine klare Lebensvorschrift. Er fordert eine nachdenkliche Nachfolge. Mehr noch: er verlangt viel von uns, viel zu viel nach der nüchternen Einschätzung unseres Vermögens. Die Fußstapfen, in die wir treten sollen, verraten eine mehr als menschliche, eine göttliche Schrittweite. Überhaupt bringt das Nahesein Gottes, der in menschlicher Gestalt unter uns gewohnt hat, seine eigene Entfernung mit sich. Die göttliche Ferne vermehrt sich um die menschliche – um den Abgrund der Verschiedenheit, der unsere Zeiten, unsere Sprache, unser Land von den Zeiten trennt, da der Kaiser Tiberius über die jüdische Provinz des vielsprachigen römischen Reiches herrschte.

Die frühen Christen im Osten wie im Westen des römischen Reiches lebten und verkündeten ihren Glauben in einer Welt, die mit dem begrifflichen Denken längst vertraut geworden war. So leuchtete es ihnen ein, daß das evangelische Geheiß der begrifflichen Auslegung bedarf, um verständlich zu werden: sie suchten und fanden Hilfe bei den griechischen Philosophen. Im sorglosen Sprachgebrauch der apostolischen Väter erschien der christliche Glaube als eine neue Philosophie. Es kam, dank vor allem den kappadozischen Vätern und Augustin, zu jener klassischen Vereinigung von Philosophie und christlicher Theologie, von Wissen und Glauben, die im Denken und Glaubensleben des Mittelalters wiedergeboren und zugleich verwandelt wurde. Der Frage: Was soll ich tun? Wie soll ich leben? wurde das evangelische Nachfolgegebot als Antwort zugeordnet. Auf diese Weise sollte die christliche Botschaft in der Sprache der denkerisch Geschulten ausbuchstabiert werden, ohne ihre Einfalt zu verlieren. Das Fest der großen Vereinigung ging mit dem Anbruch der Neuzeit zu Ende. Im Bewußtsein der eigenen Autonomie trennte sich das Denken von der Antwort des Glaubens, zunächst nur, um sich ihr kritisch wieder zuzuwenden und zum Aufklärungdenken zu werden. Die christliche Antwort sollte weiter gelten, aber umgeformt im Sinne einer »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Noch einen Schritt weiter, und die Vernunft unternimmt es, unter dem Titel einer autonomen Ethik die Normen der menschlichen Existenz von sich aus zu begründen. Doch im stillen und unvermerkt wirkte die preisgegebene Antwort nach. Die Leitbegriffe behielten ihre christliche Färbung bei. Freilich, aus dem hellen Posaunenton war ein undeutliches Echo geworden. Und diese disloyale Anhänglichkeit wirkte konventionell und respektabel. Sie entsprach einer Kultur, deren Vertreter sie immer noch, wenn auch mit schwindender Zuversichtlichkeit, christlich nannten – einer Kultur, die in der politischen Katastrophe von 1914 unterging und heute nur als ein Schatten ihrer selbst fortlebt. Sie ist es nicht, darf es nicht sein, die uns, die wir eine alte

Frage erneuern wollen, die Antwort vorgibt. Für die Besinnung auf unsern eigenen Standort gehört sie der Vorgeschichte an. Zugleich bildet sie die Folie, von der sich die wirkliche Fragesituation abhebt.

Inzwischen hat eine grundlegende Änderung stattgefunden. Um eine sich neuerdings einbürgernde Redeweise aufzunehmen: die Nach-Neuzeit hat begonnen. Die alte Respektabilität hält sich wohl noch an unauffälligen Plätzen, aber sie ist der allgemeinen Mißbilligung anheimgefallen. Sie gilt als »reaktionär«. Der den moralischen Ton angegebende Rahmen, das Kulturchristentum, ist abhandengekommen. »Grüß Gott!«, sagt man immer noch, »Gott vergelt's!«, und »Behüt dich Gott!«. Aber das ist nicht viel mehr als konservierte Folklore. Die Gesellschaft hat sich ihrer christlichen Präntentionen entkleidet, und Berufung auf das Evangelium bei Behandlung praktischer Fragen ist eine Freiheit, die allenfalls noch Festrednern zugebilligt wird. Und den Vertretern der Geistlichkeit. Sie sind von dem Klimawechsel am unmittelbarsten betroffen. Es bleibt ihnen nur die bittere Wahl, entweder in sakralen Räumen und bei liturgischen Gelegenheiten sich in archaischem Jargon überalterten Gemeinden mitzuteilen, oder aber sich die Sprache der weltlichen Bildung zueigen zu machen – zu sprechen, als wären sie nicht Geistliche und Priester, sondern Intellektuelle in der Laufbahn des kirchlichen Funktionärs. Aber wie können sie sich als Diener des Worts, als Bekenner und Prediger einer Sprache anvertrauen, die alle Erinnerung an christliche Überzeugungen und Gedankengänge auszumerzen mindestens bestrebt ist? Nun, die Möglichkeit einer Anknüpfung besteht selbst jetzt noch, aller Entfremdung zum Trotz. Denn die christliche Antwort auf die Lebensfrage ist in der Tat noch unter uns. Nur der Ton der ausdrücklich christlichen Ansprache hat sich in diesen Jahren der vollendeten Emanzipation bis zur Unkenntlichkeit verändert. Ist sie überhaupt noch als christlich anzuerkennen?

Einer Epoche der Absorption des Glaubens in die Welt (die Verfälschung oder mindestens dogmatische Erweichung bedeutete) ist eine Zeit der Gegenüberstellung gefolgt. Die Sprecher in Sachen des Glaubens sprechen wie von außen in die Welt hinein, aber zugleich in nachdrücklicher Zuwendung zur Welt, für die mitverantwortlich zu sein sie laut und deutlich erklären. Um »wie von außen« reden zu können, müssen sich die Neukünder von der traditionellen, in die weltliche Kultur eingebetteten Theologie trennen. Folglich dürfen, nein müssen sie Dinge sagen, die einem durch die alte Homiletik geschulten Ohr als Ungeheuerlichkeiten erscheinen. Diese provozierenden Kühnheiten werden nicht nur mit Duldsamkeit, sondern mit Wohlgefallen aufgenommen: kirchliche Autoritäten, die eben noch Mücken sehnten, sind bereit, Kamele zu schlucken. Es gibt kaum noch eine avantgardistische Kühnheit, die nicht von der Kanzel gewagt werden könnte wie etwa: daß Nietzsche der größte Protestant der Neuzeit sei, daß Jesus, würde er unter uns

wiedergeboren, Atheist sein müßte, daß christlicher Glaube, um lebendig zu bleiben, sich von der Religion zu trennen habe, daß die historische Frage der Existenz Jesu irrelevant sei für den Glauben, daß die Basisgruppen, die sich im Kampf um die Universität als wirksam erwiesen haben, auch in die Kirche einzuführen seien, und schließlich daß es sinnvoll sei zu sagen: »Gott ist abwesend«, oder gar »Gott ist tot«. Aber schon diese kleine Musterlese von gedanklichen Exzentrizitäten protestantischer, katholischer oder einfach philosophischer Provenienz zeigt, daß sie keiner einheitlichen Gedankenwelt entstammen. Die sich auf Christus berufenden und inzwischen modisch gewordenen Provokateure sind sehr verschieden nach geistiger Herkunft und Motivation. Doch läßt sich eine in allen Variationen hervortretende Gedankenfolge erkennen. In ihr vereinigen sich drei Motive zu etwas wie einem magischen Dreieck der Modernität: ein nach außen statt nach innen gerichteter Rigorismus des Urteils, eine Verlagerung des Akzents der Beurteilung von der Person auf die Gesellschaft, die Betonung der Diesseitigkeit als einer Grundforderung.

Der Rigorismus des Urteils gibt den Ton an – einen ernsten und, wenigstens der Absicht nach, aufrüttelnden Ton. Der Glaube ist nichts, wenn sich seine Beantwortung der Lebensfrage nicht im Tun verwirklicht. Mit dieser schlichten Feststellung ist uns, so meint man, ein Maßstab an die Hand gegeben zur Beurteilung vergangener Geschichte und der Tradition, die uns noch bis vor kurzem getragen hat. Das Resultat ist ein Verdammungsurteil. Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte der Unterdrückung von Menschen durch Menschen, und da gibt es keinen Unterschied zwischen christlichen und nicht-christlichen Zeitläufen. Schlimmer noch, die Unterdrückung wird abschreckender dadurch, daß die Unterdrücker und ihre Helfershelfer die erhabenen Worte des Evangeliums von der Brüderlichkeit aller Menschen im Munde zu führen wagen. Anspruch und Verwirklichung, Glaube und Tat klaffen weit auseinander. Und gekrönt wird dann diese allgemein gefaßte Anklageschrift von der Aufzählung der Verbrechen, die dem Christentum insbesondere zur Last zu legen sind: die Zwangsbekehrungen in der nach-konstantinischen Kirche, die Grausamkeiten der Kreuzzüge, die Käuflichkeit christlicher Würden, die Missetaten der Inquisition, die Hexenverbrennungen im späten Mittelalter, der Prozeß gegen Galilei, die Religionskriege der Neuzeit, der ursächliche Zusammenhang zwischen Puritanismus und Kapitalismus und so fort – in der Tat eine erschreckende Liste.

Wie man sieht, ist das zweite Motiv, die Verlagerung des Akzents von der Person zur Gesellschaft, schon im Rigorismus des historischen Urteils enthalten. Der strenge Richter ist kaum berührt von dem Gedanken, daß die Keime des Bösen, dessen geschichtlich dokumentierte Früchte ihn erschrecken, auch in ihm selbst liegen, ja, daß sie seine Urteilskraft verdunkeln könnten. Benommen von Empörung vergißt der Ankläger die Großtaten, die Opfer

und die Errungenschaften. Da er in der Gegenwart ebensowenig wie in der Vergangenheit eine Bestätigung seiner schwärmerischen Erwartungen findet, nimmt er seine Zuflucht zu einer erträumten Zukunft. Die Gewichtsverlagerung von der Person zur Gesellschaft bedeutet zugleich die Rangerhöhung der Zukunft über die Gegenwart, der Hoffnung über die Liebe. Als Buße aber für die Übeltaten der alten Gesellschaft bietet sich an die Vorbereitung einer neuen Gesellschaft durch revolutionäre Tat.

Damit ist die Ideologisierung des neuen Christglaubens komplett. Die Frage, wie wir unser Leben einzurichten haben, erfährt eine überraschend einfache Antwort: »Reihe dich ein in die Schar der Kämpfer für die Revolution!« Die Kreuzesfahne, die die alten Meister dem Auferstandenen in die Hand gaben, wird rot gefärbt, und die Christwerdung der Geschichte wird gleichgesetzt mit der Hominisierung (nicht Humanisierung) des Menschen. Damit ist Raum geschaffen für das dritte Motiv der Modernität, die Diesseitigkeit als allgemeine Forderung an alles Tun und Denken. Der Sinn und das Ethos dieser Forderung entstammen einer Verneinung. Verworfen wird der Himmel als eine Auszehrung der Erde, die Ewigkeit als Zuflucht derer, die der Zeit nicht standzuhalten vermögen, das Jenseits als eine »Hinterwelt«, erfunden zur Beruhigung derer, denen ihr Platz in dieser Welt vorenthalten wird. Nun, das ist an sich ein altes Lied, verschiedentlich vorgetragen in wechselnder Tonart – im Namen der Revolution von Marx, im Namen eines ekstatischen Naturalismus (»das Herz der Erde ist von Gold«) von Nietzsche. Und diese lautstarken Erklärungen zugunsten des Diesseits waren gleichermaßen gerichtet gegen die idealistische Philosophie wie gegen das Christentum. So überzeugend aber klingt die desperate Verherrlichung des Diesseits in den Ohren der Modernen, so zwingend ist für sie der Wunsch, sich der aufsteigenden Linie von Hegel, Nietzsche und Freud bis hin zu den namenlosen Fahnenträgern der Neuen Linken anzuschließen, daß sie die feindlichen Argumente für ihre eigene, immer noch christlich genannte Sache zu gewinnen suchen. Auf diese Weise kam es zu dem verwunderlichen Ereignis der »Gott-ist-tot-Theologie«: die Inkarnation des am Kreuz gestorbenen Gottessohnes wird verstanden als der erste Schritt des in die Geschichte eingehenden, sich in ihr inkarnierenden und damit sich selbst auslöschenden Gottes. Solche Sätze trennen den, der sie sich zu eigen macht, von aller kirchlichen und theologischen Tradition, um, unter Vergewaltigung moderner Exegese, den Evangelien das Bild Christi als eines Revolutionärs abzunötigen. Doch mindestens wenn die Apostel zu sprechen beginnen, müssen sich diese Neuerer die Ohren zuhalten, vor allem, wenn der große Heidenapostel sich vernehmen läßt: »Denn ich halte dafür, daß dieser Zeit Leiden ein Geringes sind vor der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden. Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes« (Römer 8, 18–19). Wer die Sehnsucht nach

der Ewigkeit Gottes aus seinem Herzen verbannt, trennt sich von den Aposteln, den Vätern, den Kirchenlehrern und den Reformatoren, und es ist schwer sich vorzustellen, wie eine Wortverkündung nach solcher Trennung noch möglich sein soll.

Der nach-neuzeitliche Glaube, symbolisiert durch das Dreieck der geistlichen Modernität – die unnachlässige Strenge des Urteils, die sich, statt vornehmlich gegen den Urteilenden selbst, gegen die Vergangenheit, das heißt gegen die anderen, richtet, um sich, im Feuer der Diesseitsverherrlichung, mit der utopischen Vision einer künftigen Gesellschaft zu verschmelzen – dieser rasch um sich greifende Glaube oder Aberglaube versteht sich nicht als kritischen Angriff, der die Kirche von außen trifft, sondern als ein innerkirchliches, auf Revolutionierung der Kirche zielendes Unternehmen. Daß diese Revolution schon Boden gewonnen hat, läßt sich nicht verkennen. Sollte sie je siegreich sein, wäre es an der Zeit, die Mauern der Kirchen zu schleifen. Die Kirche Christi, von der gesagt ist, daß die Tore der Hölle nichts gegen sie vermögen, müßte sich dann außerhalb der uns überkommenen Institutionen ansiedeln.

Mit all diesen Bemerkungen, so treffend sie sein mögen, bleiben wir im Vorhof. Denn nicht aus einem geschichtsphilosophischen Interesse, nicht um eine Ortsbestimmung der Gegenwart vorzunehmen suchen wir die Frage-situation zu begreifen, in die wir hineingestellt sind. Die Frage selbst und nichts anderes beschäftigt uns, die Situation hingegen nur, sofern ihre richtige Einschätzung uns dazu verhelfen kann, die Frage richtig zu stellen – so zu stellen, daß das anscheinend Auseinandergefallene, die Lebensfrage (»wo ist ein Weg?«) und die christliche Antwort (»Ich bin der Weg«) wieder eine überzeugende Einheit bilden. Solche Überzeugung ist zwar noch nicht Glaube, aber doch eine unerläßliche Vorbedingung des Glaubens.

Wie sollen wir unser Leben leben? Diese uns leitende Frage ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Guten. Denn »das Gute« ist ein anderer Ausdruck für die oberste Norm, nach der wir uns in der Gestaltung unseres Lebens zu richten haben und durch die wir ein gelebtes Leben als gut oder schlecht, als geglückt oder verfehlt beurteilen. Bei dem Versuch, diese Norm zu bestimmen, muß die Unterscheidung eingeführt werden zwischen dem universal Guten (oder Guten überhaupt) und dem menschlich Guten, zwischen dem sinngebenden Prinzip des Mensch-seins und der Vielheit der menschlichen Interessen – eine Unterscheidung, die das Unterschiedene nicht trennen, sondern verbinden soll. Diese sinnvolle Verbindung herzustellen, sei, so nehmen wir an, eine Aufgabe, oder sogar *die* Aufgabe der Philosophie.

Nun aber stellen wir der Lebensfrage eine christliche, und das heißt doch zunächst, eine nicht-philosophische Antwort gegenüber. Auch diese Antwort muß, um überhaupt Beachtung zu verdienen, begründet sein, freilich wohl auf eine andere Weise begründet als die philosophischen Antworten. Ferner

muß klar gemacht werden, was bei einer ersten Kenntnisaufnahme keineswegs klar ist: ob überhaupt und inwiefern die Antwort auf die Frage paßt. Um der Christlichkeit der Antwort so gewiß zu sein wie nur möglich, entnehmen wir sie einem Dokument, dessen Formeln, von der Kirche des dritten Jahrhunderts aus noch älterem Traditionsgut geprägt, höchste ökumenische Gültigkeit beanspruchen: dem Apostolischen Glaubensbekenntnis. Dort wird gesagt, woran »ich glaube«; an Gott und, nach den Worten des zweiten Artikels: »an Jesus Christus, unseren Herrn«. Der Lebensfrage, die auf ein Wissen zielt, begegnen wir also mit einer Glaubensversicherung, der allgemeinen Frage mit der Anrufung einer einzigartigen historischen Persönlichkeit und mit dem Hinweis auf ein einmaliges Geschehen. Dennoch ist die Inkongruenz im Verhältnis von Frage und Antwort nicht total: das in der Frage anvisierte Ziel wird festgehalten. Auch in der gläubigen Anerkennung eines Herren geht es um die Erlangung des richtigen, das heißt auf Wahrheit gegründeten Lebens. Denn der Herr, dem der Glaubende sich unterwirft, sagt von sich selbst: »Ich bin der Weg« (Joh 14, 6). Weg (*ὁδός*) ist ein Gleichniswort von ähnlicher Kraft wie Licht oder Aufstieg. Es bezeichnet mit einem Schlag vier Aspekte ein und desselben Sachverhalts: die vorgezeichnete Bahn, das Suchen und Finden der Bahn, das Durchschreiten der Bahn als zielgelenkte Bewegung (den »Lebensweg«), das in dieser Bewegung sich verwirklichende Lernen; und diese vier Aspekte bringen zusammen den Sinn der »Bewegung«, will sagen des Lebens oder, wie man heute gern sagt, der »Existenz«, zum Vorschein. Aber nicht das bloße Faktum des Lebens wird da sichtbar gemacht, nicht die zeitlich zerstückte Abfolge von Widerfahrnissen und Taten, eine ständig auseinanderfallende Vielheit, das Auftauchen und Versinken des immer Anderen im immer Selbigen der Gegenwart, sondern das Leben der Person, die sich in besonnener Gegenwart als die eine und selbige zusammenfaßt – das zu lebende und sich als solches wissende Leben, das dem alltäglichen Entgleiten die Kraft der Einswerdung und Einsicht entgegenstellt. Das Symbol des Wegs setzt dies alles voraus: die Person-werdung des Menschen, der durch Selbstbewegung die Bahn durchläuft, das im voraus ergriffene, aber sich erst im Voranschreiten verdeutlichende Ziel im Auge. Mit all dem befinden wir uns immer noch auf dem Aktionsfeld, das der sokratischen Frage und ihrer christlich-religiösen Umdeutung gemeinsam ist. Auch das Ziel ist, wie schon der Wortgebrauch andeutet, mit gewissen Einschränkungen, das gleiche geblieben. Denn »das Gute« und »der Herr« – dies beides gehört unzertrennlich zusammen. »Die das Gute tun« sind, nach dem Johannes-Evangelium, »für die Auferstehung des Lebens« bestimmt (5, 28 f.).

Dem Sich-Einlassen in die Frage nach dem Guten und dem »Herr, ich glaube . . .« – diesen beiden tief verschiedenen Akten liegt ein gemeinsames Schema zugrunde: die dynamische Figur einer zielgerichteten Existenz. »Eins

ist not!« Erst mit dem Ergreifen dieses Einen, des Ziels, wird auch die Person wahrhaft eine. In Freiheit richtet sie sich auf ein Absolutum, das ihr immer wieder entgleiten will, an dem unbeirrt festzuhalten ihr Heil, das aus dem Auge zu verlieren ihr Verderb ist. Im Verhältnis zu diesem einen unbedingt Gewollten sind alle anderen Willensziele relativ, das heißt gut nur, sofern sie dem an sich Guten dienend zugeordnet sind. Dabei ist die Einswerdung der Person unter dem Einen, das nottut, das Ergebnis nicht einer disziplinierenden Anstrengung, sondern des Erwachens einer Liebeskraft, die alle anderen seelischen Kräfte sich anzuverwandeln und in sich zu vereinigen fähig ist; und das Wort vom Erwachen ist in diesem Zusammenhang möglichst wörtlich zu nehmen: mit der Intensität des Verlangens und Wollens erwacht das Bewußtsein zu wachsender Helligkeit und vertieftem Wissen.

Das »Herr, ich glaube«, ist nicht allein und nicht wesentlich die Erklärung eines Wissens. Mit Recht betont die moderne Exegese das Moment des persönlichen Vertrauens (der *fiducia*) und der rückhaltlosen Hingabe. Dennoch bleibt als Grundlage die langsam dämmernde oder auch plötzlich aufleuchtende Einsicht: »Du bist der Christus, der Sohn Gottes, des Lebendigen« (Mt 16, 17), Frucht manchmal der Jüngerschaft, des langen Umgangs, des Hörens und Lernens, manchmal eines überwältigenden Zeichens oder auch nur eines durch andere vermittelten Berichts – in jedem Fall eine Einsicht, die von einer prophetischen Gabe zeugt. Und diese Gabe wird nicht einzelnen Bevorzugten und Begnadeten zugesprochen, sondern grundsätzlich allen. Es gibt keine einschränkenden Bedingungen. Niemand ist ausgeschlossen, auch nicht der gekreuzigte Schächer in der letzten Stunde seines erbärmlichen Lebens. Damit ist das eigentlich Unterscheidende angedeutet. Die Frage: wie soll ich mein Leben gestalten?, wendet sich an den Menschen im Stande der Besinnung und im Besitz einer wenn auch noch rudimentären begrifflichen Bildung. Sie setzt eine Distanzierung von dem eigenen Leben voraus, die allein eine Reflexion über das Leben freisetzen kann. Diese Distanzierung kann das Ergebnis einer lebensgefährdenden Daseinskrise sein. In einer gebildeten Gesellschaft jedoch, für die der Begriff zum Medium öffentlicher Verständigung geworden ist, kann sie auch leicht und billig erworben werden, während sie galiläischen Fischern schwerlich zuzutrauen ist. Und fruchtbar wird die Freiheit der Reflexion erst dadurch, daß sie sich der Lebensfrage im Ernst stellt und sich, um vor ihr zu bestehen, einer strengen Disziplin unterwirft: dadurch, daß sie Philosophie wird. Das ist eine unvermeidliche, wenn auch gefährvolle Disziplinierung. Denn die in strenger Allgemeinheit für den Menschen schlechthin gestellte Frage droht, sich in eine Antwort zu verlieren, die nur für wenige gilt: die Philosophie wird zur Philosophie für Philosophen. Die universelle Frage erhält einen esoterischen Bescheid, der sich nicht an alle Völker, sondern, zunächst jedenfalls, an

einige Menschen richtet. Wenn wir das bedenken und gegen die philosophische Esoterik die Universalität des apostolischen Auftrags »Lehret alle Völker!« ausspielen, dann scheint es, als fielen Lebensfrage und Glaubensantwort gänzlich auseinander. Hier die intellektuelle Verlegenheit des Stauenden, die ihn reizt, die Mühe des Begriffs auf sich zu nehmen, dort die Not des Ertrinkenden, der die dargebotene Hand des Retters ergreift – was haben die beiden Vorgänge miteinander zu tun? So scheinen Ursprung und Sinn der beiden Prozesse, die wir zusammenzudenken versuchen, zu tief verschiedenartig, um eine Verbindung zuzulassen, und das Bemühen, eine sinnvolle Beziehung von Wissen und Glaube, von Philosophie und Religion herzustellen, wäre zum Scheitern verurteilt. So scheint es zu sein. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich die innige Zusammengehörigkeit des in der Tat Verschiedenen.

Das »Herr, ich glaube!« kommt über die Lippen des Überwältigten als Ausdruck einer plötzlichen Erleuchtung. Doch bleibt uns das hervorbrechende Bekenntnis unbegreiflich, wenn wir nicht annehmen, daß im Geist des Bekenntenden eine tiefe Bereitschaft vorlag, eine ihrer selbst unbewußte Erwartung. Nur als Erlösungsbedürftiger konnte er den Erlöser entdecken. Das menschlich Allgemeine und das geschichtlich Einmalige durchdringen sich in dem Vorgang. Gewiß nur dieser Herr konnte in diesem Augenblick die Sinneswandlung vollbringen und den Mund des Verwandelten entsiegeln. Aber zugleich entsprach der Anruf einem in der Natur des Angesprochenen begründeten Verlangen: wie nie zuvor fand er seinen Fuß auf den Weg zum Glück, will sagen zur Vollendung seines Daseins gestellt. Muß nicht in seiner Daseinsnot auch die von ihm nie formulierte Lebensfrage enthalten gewesen sein? Zum gleichen Ergebnis kommen wir, wenn wir, statt von dem Glaubensakt, von der besonnenen, auf intellektuelle Klarheit ausgerichteten Formulierung eben jener Frage ausgehen. Die Nüchternheit, mit der die Lebensfrage als Frage nach dem Guten sokratisch formuliert wird, täuscht nicht darüber hinweg, daß in der Not des Zweifelnden, aus der der sokratische Dialog lebt und an die er appelliert, die Daseinsnot der sich selbst überlassenen Kreatur mitenthalten ist. Spricht doch Sokrates zu Mitbürgern, die mit dem Niedergang der Polis nicht bloß ihre politische Heimat, sondern auch ihre Götter verloren haben. Und es ist nicht von ungefähr, daß er sein Tun unter die Schutzherrschaft Apollos stellt und den apollinischen Spruch »Erkenne dich selbst!« zum Leitfaden seines Suchens und Fragens macht. So dürfen wir schließen: die unausgesprochene Frage, auf die das Glaubensbekenntnis antwortet, enthält im Keim die ausgesprochene Frage nach dem Guten und kann sie in sich bergen, entwickeln, vielleicht zur Vollendung bringen. Die Einladung zum Glauben wendet sich an alle, auch an die Philosophen. »Der wahre Philosoph ist der, der Gott liebt« (De civitate Dei VIII, 1) – mit diesem Ausspruch, der manchen Leser erschrecken mag, vergewissert

sich Augustin der Einheit der menschlichen Natur im Glauben und im Wissen. Zugleich aber zeigen unsere Überlegungen, wo der fundamentale Unterschied liegt. Das »Herr, ich glaube!« ist wohl ein Akt der Freiheit, aber einer von der göttlichen Einladung überwältigten Freiheit. So wenig liegt hier die Initiative auf der Seite des Menschen, daß sich sein Bekenntnis als unerwartete Eingebung darstellt. Auf der anderen Seite zeigt sich die besonnene Frage nach dem rechten Leben (oder nach dem Guten) als Akt des reifen Bewußtseins, das seiner eigenen Freiheit, seiner Macht und seiner Verantwortung inne wird. Doch auch dieser Gegensatz ist nicht so radikal, daß er sich mit der Polarität von Leiden und Tun oder von Empfangen und Hervorbringen gleichsetzen ließe. Die Empfängnis des Glaubens ist bereits die Tat, die ein neues Leben eröffnet; wie auch umgekehrt die selbstbewußte Aktivität des Antwort heischenden Fragens und Forschens eines Geführt-Werdens und erwartungsvollen Hinhörens bedarf.

Das Wort des Bekenntenden, der sagt: »Herr, ich glaube!«, ist in der Tat mehr als eine Antwort auf die Frage: »Wie soll ich leben?« Doch aus den vorangehenden Erwägungen schließen wir, daß das Bekenntniswort doch auch dies, auch eine Antwort auf die Lebensfrage ist. Aber diese Feststellung wirft sogleich eine weitere Frage auf. Verlangt nicht die christliche Antwort, wenn sie schon als Antwort anerkannt werden soll, eine Umformung der Frage? Enthält sie nicht eine Verheißung, die weit hinausgeht über das gute Leben, nach dem Sokrates und die antiken Philosophen in seiner Nachfolge gefragt haben? Die Antwort hierauf hängt ab von dem Inhalt des Bekenntnisses zu Jesus Christus. Darüber nun läßt sich eine klare und eindeutige Auskunft geben.

Das Evangelium nach Johannes läßt Christus selbst sprechen: »Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben« (5, 24). Denen aber, die da meinen, sie hätten das ewige Leben in den Schriften, wird entgegengehalten: »Ihr wollt nicht zu mir kommen, um ewiges Leben zu haben« (5, 39–41). Nicht Christus allein ist der Geber, sondern er spricht im Auftrag des Vaters: »Sein Auftrag ist ewiges Leben« (12, 50). Was aber heißt das: »ewiges Leben«? Um dies vorwegzunehmen: es heißt nicht unendliche Dauer. Es ist nicht die Negation des Endes, mit dem das Zeitkontinuum abbricht. Zwar enthält das »äonische Leben« (wie wir es in Anlehnung an das griechische Wort des Neuen Testaments nennen dürfen) in sich die Gewißheit des Nicht-Sterbens oder der Auferstehung. Aber das zeitliche Moment ist untergeordnet dem Moment der Gestalt. Äon ist die Zeitgestalt des Lebendigen. Äonisches Leben ist vollendetes, aller weltlichen Zeitgestalt überlegenes, wenn auch mit ihr innig verbundenes Leben. Man verengt den Sinn von Ewigkeit, wenn man sie von dem Zeitbegriff der newtonischen Physik her begreifen will. Denn die physikalische Zeit, abgelesen von linearer Ortsbewegung, kennt die Gegenwart nur als die verschwin-

dende Grenze zwischen dem Zuvor und dem Hernach. Aber allein von der erlebten Gegenwart her können wir uns dem Gedanken der Ewigkeit nähern. Und aus der gegenwartslosen Zeit der Physik können wir uns auch dadurch nicht retten, daß wir mit dem Existentialismus das verschwindende Jetzt zum Augenblick der Entscheidung aufhören. Denn die Ewigkeit bricht nicht nur dann und wann und schließlich am Ende aller Tage in die Zeit ein, sondern sie bildet sich in ihr ab.

Im Blick stehen die Vergangenheit wie auch die Zukunft, nicht jedoch als »Modi der Zeit«, sondern als Momente der zum Stehen gebrachten Gegenwart. Was da von dem Sohn im Namen des Vaters als »ewiges Leben« verheißt wird, das ist in erster Linie ein gegenwärtiger Zustand, und sein Name ist Gotteskindschaft oder Königsherrschaft Gottes. Nach den Worten des Proömiums zum Johannesevangelium: »Soviel Ihn aber annahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden« (1, 12).

Die Frage, die hier beantwortet wird, ist gar nicht, wie das Leben zu leben, sondern wie das ewige Leben zu erwerben sei. Über das uns allen bekannte Leben wird hinausgefragt. Damit verliert das Lebensproblem nichts von seiner ursprünglichen Bedeutung. Doch wird angenommen, daß es sich gewissermaßen von selbst löst. Hingewiesen wird auf das, wonach wir zuerst trachten sollen – das Reich Gottes. Das bedeutet keinen Verzicht auf das Reich des Menschen. Nur ist es mit all seinen bedrängenden Sorgen den Dingen zuzurechnen, die uns zufallen werden, wenn wir nur das erste und höchste Gut, die Gotteskindschaft, erlangen. Nicht, daß wir diese Sorgen vergessen dürfen. Aber wir müssen uns sorgen, als sorgten wir uns nicht, besitzen, als besäßen wir nicht.

Die Frage: wie sollen wir leben?, als die führende Frage verstanden, zielt zu kurz. Das Ziel muß, wenn wir dem Evangelienwort trauen dürfen, höher gerückt werden. Nicht das Leben nur, das ewige Leben steht in Frage. Wohl kann und muß die Lebensfrage weiter gestellt, ihr Ziel weiter bedacht werden. Die Zehn Gebote behalten ihre Geltung wie auch der griechische Beitrag, die Ethik als die Lehre von der Wahl und den Tugenden. Zu versichern, daß das Gebot der Gottes- und Menschenliebe fortbesteht, wäre ein zu schwacher Ausdruck für den wirklichen Sachverhalt. Statt dessen ist zu sagen, daß dieses höchste Gebot erst durch die gläubig ergriffene Verheißung den ganzen Reichtum seines Inhalts empfängt. Ist sie doch, zusammen mit der Schöpfung, der überwältigende Beweis der göttlichen Liebe, die uns zu erwidender Liebe einlädt und vor allem zum Mit-lieben. Denn die Liebe zu Gott, dem Unsichtbaren, Unbegreiflichen ist dem Menschen schwer, und sie bleibt ein Phantom, wenn sie sich nicht sogleich umsetzt in den Versuch, die Kreaturen und insbesondere die höchste und uns nächststehende Kreatur, den Menschen, so zu lieben, wie wir denken müssen, daß ihr Schöpfer sie liebt. Das erscheint, auf die menschlichen Beziehungen angewandt, eine überschwengliche Aufgabe.

Und doch ist sie schon mitenthalten in der von Aristoteles geprägten elementaren Formel für die Liebe zum Mitmenschen: das Gute wollen für den Anderen um des Anderen willen. Und überdies ist es ihr, trotz ihrer strengen, übermenschlichen Erhabenheit, eigen, sich mit den natürlichen und ganz menschlichen Formen und Motivationen der Liebe zu vermischen und sie gestaltend so zu durchdringen, daß sie zum Aroma der Existenz wird. In der Tat sind im Ablauf der Dinge die natürlichen Formen der Liebe das Erste und der nährende Grund, aus dem die geistliche Liebe ihre Vitalität zieht.

Das Angebot ist: das ewige Leben. Das Gebot: dem Trachten nach dieser Erfüllung den Vorrang zu geben vor allem anderen Streben. Wenn das »ewige Leben« als Zeitbestimmung mißverstanden wird – als angestückt an das mit dem Jüngsten Gericht abbrechende Kontinuum der newtonischen Weltzeit –, dann erscheint das Gebot als Negation dieses unseres wirklichen, in der Zeit verlaufenden Daseins. Diese Negation kann verschiedene Formen annehmen: die Form der romantischen Todessehnsucht, die das Leben als Ganzes im Gefühl zerschmelzen läßt; die Form des Ressentiments, das sich in Verzweiflung über die irdische Ungerechtigkeit mit einer vertagten Wiedergutmachung tröstet; und schließlich die Form revolutionärer Empörung, die einer Zukunft, die im Grund nichts weiter ist als die ekstatische Verneinung der Gegenwart, durch Zerstörung zum Durchbruch verhelfen will. So erscheint, was dazu bestimmt ist, das Leben des Lebens zu bezeichnen, als Ausdruck der Lebensfeindlichkeit. Das Mißverständnis ist naheliegend und von ehrwürdigem Alter. In der Geschichte der Kirche hat es gelegentlich die christliche Wahrheit überschattet. Es verrät sich als Abwehr fesselloser Weltlichkeit in Abhandlungen geistlicher Autoren über die »Verachtung der Welt«, in kirchlicher Prüderie gegenüber dem Eros, oder in immer wiederkehrenden manichäischen Anwandlungen. Den modernen Kritikern des Christentums, einem Marx etwa und selbst dem hellsichtigen Nietzsche, ist es entgangen, daß sie in der Meinung, das Wesen des christlichen Glaubens zu treffen, tatsächlich eine diesem Wesen entfremdete Abirrung geißelten. Der Widerpart Nietzsches ist nicht das Christentum, sondern der Kulturprotestantismus.

Was soll man nun aber, die Sache aus philosophischer Distanz betrachtend, zu einer Antwort sagen, die als Botschaft vom ewigen Leben die irdisch-philosophische Lebensfrage sozusagen überfragt und diesem unserem zeitlichen Leben zwischen Geburt und Tod eine bloß vermittelnde Würde zuspricht? Nicht in und durch sich selbst soll es gut sein, sondern allein dadurch, daß es zum Mittel der Erwerbung des ewigen Lebens wird.

Dazu sind zwei Bemerkungen zu machen:

Zuerst: von einer »bloß vermittelnden Würde« ist die Rede. Aber dies einschränkende »bloß« ist bei genauerem Zusehen nicht zu rechtfertigen. Gewiß, in der alltäglichen Erfahrung ist das Mittel gering gegenüber dem Zweck. Es geht in seiner Funktion auf. Es kann jederzeit durch ein anderes, gleichwirk-

sames oder wirksameres Mittel ersetzt werden. Aber nichts dergleichen gilt vom Leben in seiner Beziehung zum ewigen Leben. Von Funktionalisierung kann da nicht die Rede sein und ebensowenig davon, daß dem Leben hier und jetzt etwas von seinem Ernst und seiner Wichtigkeit genommen werden sollte. Im Gegenteil: erst unter der christlichen Voraussetzung – wie ähnlich schon unter der platonischen – gewinnt das Leben sein süßes und zugleich furchtbares Gewicht. Denn es geht in diesem Leben um mehr als um dieses Leben. Wir, die Gefangenen der uns durch die Zivilisation auferlegten Arbeitsdisziplin, lechzen nach reiner und starker Freude – nun, christlich belehrt, verstehen wir, daß diese Freude, wann immer sie uns berührt, unsere Lust durchsichtig macht auf ein mehr-als-irdisches Entzücken. Wir zittern vor den möglichen Folgen unserer Taten: wüßten wir es nicht längst, würden uns die beflissenen Kulturkritiker darauf aufmerksam machen, in welchem Maße wir als gesellschaftliche Wesen verstrickt sind in die Schuld der Ungechtigkeit – nun, als Erben des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, zittern wir in einem unendlich vertieften Bewußtsein der Gewissenslast, mit der wir durch unsere Freiheit bebürdet sind. Denn frei in der Wahl, aber nicht frei, nicht zu wählen, entscheiden wir im Leben über mehr als dieses Leben, und selbst für die Mächtigen der Geschichte sind die Wohltaten, die sie den Nachkommen hinterlassen, oder das öffentliche Unheil, das sie stiften, wie nichts im Vergleich zu dem ewigen Schicksal, das sie sich selbst bereiten – zu dem Heil, das zu gewinnen Sinn und Inhalt jedes Menschenlebens ist. Die Errettung, auf die wir hoffen dürfen, der Verderb, den wir fürchten müssen – sie sprengen den Rahmen zeitlicher Existenz. Aber diese Existenz, sie allein, ist der Ort für das Spiel um solchen Preis und eben dadurch, zum Vorspiel nicht degradiert, sondern erhöht, wird sie weit genug, zu fassen, wie sie selbst nicht werden kann – sie wird *capax Dei* (gotterfassend).

Aber da mag uns doch, wenn wir uns umblicken, ein ängstliches Staunen befallen. Ist die Botschaft von der Gottesherrschaft wirklich so beschaffen, daß wir, die Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts, sie vor uns und unseren Zeitgenossen aufrechterhalten können? Das Evangelium selbst rät uns weltliche Klugheit an. Vielleicht sind diejenigen klüger, die bei der Orchestration der Glaubensdarstellung das »ewige Leben« nur *pianissimo* anklingen lassen; die auch den Namen Gottes nur unter Nötigung einfließen lassen. Denn sie bedenken, daß in einer »seinsvergessenen« Zivilisation die »theologische Abstinenz (von ausdrücklicher Beziehung auf Gott) ein Akt der Gottesverehrung« sein kann. Man kann in dieser klugen Anpassung weit gehen – bis zur Selbstpreisgabe und zur Treulosigkeit. Schärfer aber noch als die Herausforderung des Gottesnamens, in dem verblaßte metaphysische Erinnerungen nachklingen, ist der Schock, den uns die Mahnung zur Sorglosigkeit erteilt, und doch folgt sie unmittelbar aus der Botschaft vom Gottesreich. »Trachtet zuerst nach der Königsherrschaft und seiner Gerechtigkeit

keit!« All das andere aber – die Nahrung, die Kleidung, die Stillung der menschlichen Notdurft – wird uns, nach den Worten der Bergpredigt, »hin-zugegeben« werden. In dem Maße, in dem die täglichen Sorgen leicht werden, verliert das Morgen sein Gewicht gegenüber dem Heute. »Der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Es genügt dem Tag seine eigene Last« (Mt 6, 34–36). Darum denkt nicht an das Morgen! Das Reich, das Christus verkündet, ist Gegenwart: Zustand mehr als Zukunft, wirkliche Anwesenheit Gottes – sei es als festliche Gegenwart Christi für seine Zeitgenossen, sei es seine fortwirkende Anwesenheit in Erwartung der Parusie des Herrn – seines Wieder-daseins am Ende aller Dinge.

Nun haben wir, die Schmiede oder Nutznießer der modernen Zivilisation, einen gewaltigen Apparat der Daseinsfürsorge aufgebaut. Er steht uns allen und wir ihm zu Diensten. Er macht uns, die wir Menschen zu sein gedachten, samt und sonders zu Arbeitern und Funktionären. Er regelt und durchformt unser Dasein in solchem Maße, daß wir außerstande sind, ihn fortzudenken oder zu entbehren. Er zwingt uns, nicht bloß an das Morgen, sondern auch an das Übermorgen zu denken – und das mit absorbierender, planender Energie.

So kann man argumentieren. Nur verfehlt das Argument den Sinn der evangelischen Mahnung. Der Schock zwar, den sie uns versetzt, ist nicht zu leugnen. Doch er trifft nicht bloß uns, die Kinder des Industriezeitalters (*industria* heißt bekanntlich Fleiß oder Sorgfalt), sondern mit nicht geringerer Wucht die ursprünglichen Hörer – gewiß nicht Leute des bequemen Wohlstands, sondern an ein hartes Leben gewöhnte Männer und Frauen, vorwiegend der bäuerlichen Bevölkerung oder dem Handwerkertum entstammend, Arbeiter auf den Feldern und Weinbergen, die im Schweiß ihres Angesichts für ihren Unterhalt sorgen mußten. Nicht viel anders als für uns muß das Lob der Sorglosigkeit seltsam in ihren Ohren geklungen haben. Dabei kam es von den Lippen eines Mannes, dem, selbst der körperlichen Arbeit nicht ungewohnt, nichts ferner liegen konnte als Verachtung jener Verbindung von Kunstfertigkeit und Mühseligkeit, die das Grundmuster des menschlichen Daseins ausmacht, in der vorwiegend agrarischen Gesellschaft der Antike wie in der modernen Industriegesellschaft. Der Schock also muß beabsichtigt sein. Aber Schock ist nicht das rechte Wort, um den plötzlich hervortretenden Widerspruch zu gewohnten und geschätzten Vorstellungen kenntlich zu machen. Gewiß, die Hörer sollen erschrecken, nicht aber so, als wären sie mit einem Ärgernis konfrontiert. Ein seliges Erschrecken ergreift sie. Ein Geschenk über alle Hoffnung ist ihnen geworden. Den Mühseligen und Beladenen ist die Macht geschenkt, Kinder Gottes zu werden. Seine Herrschaft ist nahe herbeigekommen. In die Enge ihres von Daseinssorgen bedrängten Lebens ist das erlösende Wort getreten und hat es licht und weit gemacht – zu einem Leben in der Gemeinschaft Gottes. Der so Beglückte kann

nicht umhin zurückzublicken. Da bemerkt er, daß das, was ihn bedrängte und erfüllte, ein Geringes geworden ist, nicht sinnlos oder wertlos, aber doch nur Bestandteil und Bedingung eines größeren Daseins, in dem auch seine Mühseligkeit verwandelt und verklärt wird.

Das Wort der Bergpredigt bedient sich einer Analogie. Die Lilie auf dem Feld, die sich um nichts sorgt, ist herrlicher gekleidet als Salomon im Glanz seines Throns. Dem Menschen bleibt es nicht erspart, sich zu sorgen – um seinen Schutz, seine Nahrung, sein Leben und das Leben derer, die ihm anvertraut sind. Er lernt die Kunst des Spinnens und Webens, und er ist versucht, diese seine Kunstfertigkeit für das Unterscheidungsmerkmal zu halten, das ihn über die animalische Welt hinaushebt. Dieser Versuchung erliegend, wird er taub für die Botschaft und vergißt den eigentlichen, den göttlichen Vorzug des Menschen. Aus solcher Vergeßlichkeit, die nicht von dieser oder jener Kulturepoche, sondern von allen Zeiten ist, sollen wir aufgerüttelt werden zu einer freieren und kühneren Denkart. Nichts scheint gegensätzlicher als die Bedrücktheit des Menschen unter dem Joch täglicher Arbeitsmühe auf der einen Seite, und der prometheische Stolz des Herrschers über eine von ihm wissenschaftlich durchschaute und technologisch geformte Welt auf der anderen. Und doch entspringen jener Kleinmut und dieser Übermut aus derselben Beschränktheit. Die Fähigkeit, sie zu überwinden, heißt Großherzigkeit. Der Großherzige, wie Aristoteles ihn schildert (Eth. Nic. IV, 7–8), hält Weniges für groß. Er bückt sich weder vor den Sitzen der Mächtigen noch vor dem »Geist der Zeit«, noch auch vor den Großtaten der Technik. Denn er ist von dem schlechthin Großen berührt. So besitzt er einen Maßstab zur Beurteilung der Ansprüche auf Großheit. Die Bemühung mancher Exegeten hat uns Jesus als den von Mitleid bewegten Anwalt der Armen und Bedrückten vorgestellt. Das war er auch und darin unterschied er sich nicht von Jeremias oder Hesekiel. Aber das Erste für ihn war, was er selbst unablässig als das erste Ziel allen menschlichen Trachtens verkündete – die Gottesherrschaft. Er wollte Glauben – einen Glauben, der die Hörer, auch und in besonderem Maße die Mühseligen und Beladenen, zu jener Größe der Gesinnung aufruft, die allein dem Stand des Menschen, seiner Gotteskindschaft, gemäß ist. Ist es nicht der entscheidende Mangel der modernen Glaubenskritiker – auch der des größten und am tiefsten gequälten unter ihnen, Nietzsches –, daß sie unfähig sind, dieser Größe Rechnung zu tragen? Aber auch gegen viele der gelehrten Apologeten wird der gleiche Einwand zu erheben sein.

Dies unser sorgenbeschwertes Leben leicht nehmen, nicht aus Leichtsinn, das heißt aus Mangel, sondern aus Übermaß an Ernst (ein Ernst, der dem Humor verschwistert ist), – das verlangt von uns die innere Freiheit, ohne die weder Größe bestehen kann noch Würde – eine doppelsinnige Freiheit. Denn einerseits ist sie das Merkmal des Zivilisierten gegenüber dem Bar-

baren, andererseits erhält sich in ihr ein Stück unverletzter, durch keine Einübung in die Lebensroutine entfremdeter Natur – das fortdauernd Kindhafte im Menschen. Ihr Schutzwall aber, die zuversichtliche Erwartung der Zugabe, die die Lebensrechnung schließlich wieder ins Gleiche bringen soll, erweist sich als lohnende Torheit – eine, die sich bei all ihrer Bescheidenheit immer wieder als Weisheit entpuppt. Sie trägt der Tatsache Rechnung, daß gerade die kostbarsten Errungenschaften des Menschen sich nicht direkt anzielen und wollen lassen. Das vertraute Schema menschlicher Verfügungsgewalt versagt angesichts eines Zweckes von höchstem Wert. Wir bewundern die elegante Leichtigkeit, die die Umgangsformen eines unserer Freunde kennzeichnet. Doch wehe uns, wenn wir solche Leichtigkeit uns für unser eigenes Verhalten zum Ziel setzen. Leichtigkeit, mit Anstrengung gewollt, wird zur Karikatur ihrer selbst. Als affektiert fällt sie der Lächerlichkeit anheim. Alles Schöne im menschlichen Verhalten, auch und in besonderem Maße die moralische Schönheit, hat etwas an sich von der Absichtslosigkeit des Naturschönen. Die linke Hand darf nicht wissen, was die rechte tut. Wir tun Gutes, wissen aber auch, daß wir Gutes tun. Und damit ist das Gute schon in Gefahr, uns zu entschlüpfen. Nicht daß Reflexion als solche schlecht wäre. Nicht Reflexionslosigkeit ist geboten, sondern eine Reflexion, die ausspart – die es schamhaft vermeidet, das Gute, das sie im Auge behält, zu fixieren. Es wird nicht eigentlich gesehen, aber doch mitgesehen. Es kann, wie die eben als Beispiel angeführte Leichtigkeit der Umgangsform, gepflegt, wenn auch nicht beabsichtigt werden. Die Wirksamkeit des »Telos«, d. i. des Seinziels, hängt davon ab, daß es nicht durch verfrühte Definition eingeeengt und dadurch gelähmt wird.

All das mag wunderlich klingen. Doch ist es nicht allzu schwer, die Paradoxien der gepflegten Absichtslosigkeit, des Wollens im Nicht-wollen, des sehenden Nichtsehens aufzulösen. Sie entstammen dem »Schema der Verfügungsgewalt«, das unser Denken in seinen Bann schlägt und uns einen verfälschten Begriff von teleologischer Ordnung vorgaukelt. Dieses Schema basiert auf der Voraussetzung, daß die Kette der antizipierten Mittel im Prozeß der Verwirklichung genauso abrollt, wie im antizipierenden Denken; daß also Verwirklichung hinsichtlich der Mittel wie auch des Zwecks nicht mehr bedeutet als eine Ausfüllung des vorgedachten Schemas, die Ersetzung des Index »möglich« durch den Index »real«. Gelegentliche Abweichungen von diesem Schema durch korrigible Fehlkalkulationen lassen die Grundlage des Schemas unangetastet. Jedoch haben wir Zwecke und Ziele im Auge, die mit dem Mittel-Zweck-Schema prinzipiell unvereinbar sind, weil hier die Verwirklichung nicht wie eine Herstellung als äußerer Prozeß abläuft: die Person, die mit der Verwirklichung ihrer Zwecke sich selbst verwirklicht, *ist* der Prozeß, statt ihn bloß zu verursachen. Weder bleibt die Person die gleiche – sie reift ihrem Ziel entgegen; noch das Ziel: zuerst nur

erahnt, eine dunkle, aber wirkungsmächtige Gegenwart, entfaltet es sich zu wachsender Klarheit. Nicht die Vorgänge der Herstellung liefern dann die passende Analogie, sondern eher das organische Wachstum. So wird im Neuen Testament das Saatkorn zum bevorzugten Sinnbild des Gottesreiches. Wenn wir uns an technologischen Prozessen orientieren, erscheint das Ziel sowohl gegenwärtig (es lenkt die Herstellung) wie auch zukünftig (wir sind noch nicht am Ziel); und diese beiden Momente fallen so säuberlich auseinander wie das »noch nicht« und das »schon da«, das Machen und das Gemacht-sein. Anders bei den Vorgängen des personalen Lebens: Das ewige Leben ist noch nicht da und doch schon Gegenwart, und diese beiden Aspekte durchdringen einander. Mit dem ersten »Herr, ich glaube!« ist das Geglaubte schon wirklich da. Was es aber in voller Wirklichkeit ist, das kann sich vollkommen erst im Stande der Vollendung erschließen.

Die weltliche Sorglosigkeit, die uns die Bergpredigt empfiehlt, ist die Sorglosigkeit der Kinder Gottes. Sie flieht nicht aus dem Jetzt und Hier in ein Reich, das demaleinst sein wird. Das wäre in der Tat eine Flucht aus der Verantwortung und eine Verletzung der Liebespflicht den Mitmenschen gegenüber. Aber sie macht, daß an Stelle der Lebensangst, die restlos vorantreibt, ein umsichtiges Vertrauen walidet. Dieses Vertrauen aber, gerade weil es unverwandt über die Vielzahl der andrängenden Sorgen hinaus auf die eine wahre Sorge blickt – das Heil, das gewonnen oder verspielt werden kann –, vermag in Freiheit sich des Andrangs zu erwehren und jeder Sorge zu geben, was ihr gebührt. Und dieser Anteil wird, je nach der Natur des zu Besorgenden, sehr viel geringer oder auch unendlich viel größer sein als der sich zunächst in der Lebensbedrängnis meldende Anspruch. Es kann also nicht davon die Rede sein, daß die evangelische Mahnung zur Sorglosigkeit im Interesse des Fortschritts als des Grundgesetzes der Industriegesellschaft außer Kraft gesetzt werden müßte.

Dafür setzt das »sorget euch nicht!« eine Unterscheidung, die wir heute weniger als je entbehren können. Der Arbeitsfleiß ist in Gefahr, in Arbeitsbesessenheit auszuarten; wie überhaupt die Götter der modernen Welt – der Fortschritt durch Wissenschaft und Technik, die Aufklärung, die Emanzipation – dazu bestimmt sind, Dämonen zu werden. Daß dem so ist, haben im neunzehnten Jahrhundert einzelne erleuchtete Geister erkannt – Jacob Burckhardt, Nietzsche, Dostojewski. In unseren Tagen liegt die Sache offen vor aller Augen. Nur die ideologische Trunkenheit, die sich in den dreißiger Jahren der Massen, in den sechziger Jahren der Intellektuellen bemächtigte, ist daran schuld, daß die Feststellung dieses Sachverhalts nicht zu einem Gemeinplatz geworden ist. Wäre sie es, dann bedürfte es weniger dringend einer Apologie für den Glauben, der die Wiege der durch die totalitären Bewegungen negierten europäischen Kultur ist. Denn nichts redet lauter von Gott als die seelenzerstörende Armseligkeit der ideologischen Götzen, die

seinen Platz usurpieren. Freilich redet sie in der schwer erträglichen Sprache des Gerichts, die von einem »abwesenden Gott« raunt, nicht in der Sprache der Barmherzigkeit, nach der wir uns von Ihm, nicht Er sich von uns absentieren kann.

Die Ideologen, schreckliche Vereinfacher, machen mit ihrem fanatischen Ernst die Menschen taub für die göttliche Nuance, die »kleine leise Stimme«. C. S. Lewis, unter unseren Zeitgenossen der beredtetste Anwalt vergessener Wahrheiten, schreibt, es sei »eine der schwierigen und entzückenden Feinheiten des Lebens, daß wir gewisse Dinge in der Tiefe als ernst anerkennen müssen und dennoch die Macht und den Willen behalten, sie oft so leicht zu behandeln wie ein Spiel«¹.

»Wie sollen wir leben?« Die sokratisch-philosophische Frage findet in der Tat eine Antwort im Glaubensakt und der Verheißung des »ewigen Lebens«. Und diese Antwort klärt und vertieft zugleich den Sinn der Frage, indem sie zeigt, daß wir über dies unser Leben hinausfragen müssen, um eine haltbare Antwort zu finden – daß wir »das Leben verlieren müssen, um es zu gewinnen« (»um meinetwillen«, lautet das Herrenwort Mt 10, 39). Der offen zutage liegende Sinn der Lebensfrage lädt zu einem baumeisterlichen Tun ein. Und in der Tat bleibt es uns nicht erspart, unser Leben planend zu bauen. Doch gilt das nur für eine oberflächliche, wenn auch unentbehrliche Ansicht der Dinge – nicht für das entscheidende und ernste Wort, das dem Gläubigen von dem zugesprochen wird, »der alles, was wir bauen, / Mild über uns zerbricht, / Daß wir den Himmel schauen« (Eichendorff). Die Philosophie der radikalen Emanzipation begann mit einer »Kritik des Himmels«, die noch heute fortwirkt. Im Geist dieser Kritik geht die moderne Transzendentaltheologie von Heideggers Gleichung »Sein ist Zeit« aus, und bemüht sich, die entglittene Ewigkeit durch den Gedanken der »absoluten Zukunft« zu ersetzen. Auf dieser Basis schließt sie ihren Frieden mit der marxistischen Ideologie. Demgegenüber muß der Versuch, die den christlichen Glaubensinhalten zugrundeliegenden Voraussetzungen wiederherzustellen, eben hier einsetzen. Er muß der Frage nach dem ewigen Leben seinen Sinn zurückgeben. Aber dieser Begriff ist unzertrennlich verknüpft mit anderen Grundbegriffen. Sie bilden ein Geflecht, das uns zwar erlaubt, einen Begriff nach dem anderen zu näherer Untersuchung herauszuheben. Aber das Wandern des Blickfeldes von Begriff zu Begriff zielt nicht auf Vereinzelung, sondern auf Erfassung einer umfassenden Struktur. Diese Grundbegriffe, im Evangelium wie selbstverständlich vorausgesetzt, später durch Einsichten der griechischen Philosophie durchleuchtet und festgemacht, sind heute teils vergessen, teils mißverstanden und durch untaugliche Vorstellungen ersetzt. So bedürfen wir, um den Weg zum Glauben neu zu bahnen, einer erneuerten philosophischen Propädeutik.

¹ The Four Loves. London 1960, S. 105.