

Heinrich Döring
Franz-Xaver Kaufmann

Kontingenzerfahrung und Sinnfrage

- I. *Kontingenzerfahrung als Sinnfrage* 8
 1. Kontingenzerfahrung 8
 2. Die Sinnfrage 10
 3. Sinn und gesellschaftliche Komplexität 12

- II. *Das Aufbrechen der Sinnfrage in der Philosophie* 17
 1. Die kosmologisch-ontologische Sicht 17
 2. Die anthropologisch-transzendente Fragestellung 19
 - a) Kants „Sinn“-Metaphysik 20
 - b) Nietzsche und der Existentialismus 21
 - c) Marx und der Marxismus 23
 - d) Sinn und Intentionalität 24
 3. Die geschichtliche Perspektive 27

- III. *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage in den Humanwissenschaften* 31
 1. Eine anthropologische Grundeinsicht: Die Indirektheit des menschlichen Weltbezugs 31
 2. Der „Wille zum Sinn“ in der Psychologie 34
 3. Sinnerfahrung und Sinnwelt in der Wissenssoziologie 36
 4. „Sinn“ und „Kontingenz“ in der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns 38
 5. Religion und Identität 44

- IV. *Die Sinnfrage als Frage nach Gott* 49
 1. Das Aufleuchten des göttlichen Sinngebers 51
 2. Die christliche Sinnantwort 56

Verweisthemen:

Alltagserfahrung und Frömmigkeit; *Angst und christliches Vertrauen*; Anonymität und persönliche Identität; Anthropologie und Theologie; Atheismus und Gottes Verborgenheit; Autonomie und Geschöpflichkeit; Christentum und Religionen der Welt; Determination und Freiheit; Emanzipation und christliche Freiheit; Erfahrung und Glaube; Evolution und Schöpfung; Gerechtigkeit; Gesellschaft und Reich Gottes; Gewissen; *Glück und Heil*; Herrschaft – Macht – Gewalt; Humanismen und Christentum; Ideologie und Religion; Kausalität – Zufall – Vorsehung; Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen; Leiden; Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis; Mythos und Wissenschaft; Natur und Geschichte; *Negativität und Böses*; Ökonomie und Moral; Ordnung und Freiheit; Partizipation; Pluralismus und Wahrheit; Religion und Politik; Religiöse Sozialisation; Schuld und Sünde; Säkularisierung; System und Subjekt, Tier und Mensch; Tod und Auferstehung; Tradition und Fortschritt; Transzendenz und Gott des Glaubens; Triebwelt und Personalisation; Utopie und Hoffnung; Weltall – Erde – Mensch; Weltgeschichte und Heilsgeschichte; Werte und Normbegründung; Wirklichkeit – Erfahrung – Sprache; Zeit und Ewigkeit

1. Kontingenzerfahrung als Sinnfrage

1. Kontingenzerfahrung

In dem Maße, als der Mensch – als Individuum und als Gattungswesen – zu Bewußtsein gelangt, steht er vor dem Problem, sich mit den Wechselfällen des Lebens auseinanderzusetzen. Dies bezeugen Zauberei und Opferkulte, der Glaube an Vorsehung, Wunder oder Schicksal ebenso wie die Berufung auf Glück und Unglück, die Rache der Götter, die Astrologie oder die psychoanalytisch gedeuteten Kindheitserfahrungen.

Wechselfälle des Lebens: Das sind zunächst einmal unerwartete Ereignisse, die den Rahmen der alltäglichen Möglichkeiten sprengen. Es sind vor allem als negativ erfahrene Ereignisse wie unheilbare Krankheit, Invalidität oder der Tod nahestehender Menschen. Darüber hinaus schaffen die spezifischen Bedingungen der Lebensführung in jeder Gesellschaft charakteristische Risiken, welche einen Bruch des bisherigen Lebens bedeuten – für uns etwa das Auseinanderbrechen einer Ehe oder Arbeitslosigkeit. Wechselfälle des Lebens brauchen zudem nicht nur den Einzelnen zu treffen, sie können die Fortexistenz einer Gruppe als Ganze bedrohen – etwa durch Krieg, Mißernte oder Epidemien.

Für den modernen Menschen sind derartige Wechselfälle des Lebens typische Beispiele von Kontingenzerfahrungen. Der Begriff „Kontingenz“ stammt aus der klassischen Logik und bezeichnet dort den Bereich des weder Notwendigen noch Unmöglichen, des – bezogen auf die Gesetze des Denkens – „Zufälligen“, „auch anders Möglichen“, über den sich nichts Zwingendes aussagen läßt. Wechselfälle des Lebens sind uns ‚zufällige‘ Ereignisse, denen wir keinen Sinn abgewinnen können.

Das ist jedoch nicht notwendigerweise der Fall. In allen Gesellschaften lassen sich unterschiedliche Versuche beobachten, um den Bedrohungen durch die Wechselfälle des Lebens zu entgehen. Darüber hinaus halten nahezu alle Kulturen Deutungen bereit, um die unvermeidbaren Wechselfälle des Lebens in einem größeren Zusammenhang verständlich und damit erträglich zu machen. So kann das, was den Menschen individuell als Leid und Enttäuschung widerfährt, im Rahmen eines größeren Ganzen durchaus sinnvoll sein: Krankheit als Ergebnis eines bö-

sen Zaubers, Sterben als Heldentod, Mißernte als göttliche Rache oder göttliche Prüfung usw. Vor allem religiöse Vorstellungen bilden oft den Rahmen, innerhalb dessen negativen Ereignissen Sinn verliehen wird, und im Grenzfall kann die Sinnhaftigkeit solcher Ereignisse soweit gehen, daß das, was uns als Leid oder Verlust erscheint, den Betroffenen selbst als Glück, Ehre, Heil, kurzum als ein Ereignis mit günstigem Sinn erscheint.

Wenn der moderne Mensch den Wechselfällen des Lebens keinen Sinn abgewinnen kann, so verweist dies auf tiefliegende Eigenschaften der modernen Gesellschaft und Kultur, welche die Bedeutung unseres Themas „Kontingenzerfahrung und Sinnfrage“ erst verständlich machen.

Nichts kennzeichnet den Gegenwartsmenschen so sehr wie das aus der Literatur stammende Schlagwort vom „unbehausten Menschen“ (*H. E. Holthusen*). Diese oder ähnliche Kurzformeln, die sich in der Gegenwartsliteratur (z. B. bei *A. Camus*, *F. Dürrenmatt*, *M. Frisch*, *F. Kafka*, *N. Sachs*, *M. Walser* u. a. m.) in Fülle finden lassen, werfen ein Licht auf die Ungeborgenheit und die Daseinsangst des Menschen in unserer Gesellschaft. Hier geht es nicht nur um die Erfahrung, daß dieses oder jenes Ereignis „zufällig“, Ergebnis eines „blinden Schicksals“ und damit sinnlos erscheint, sondern um ein Grundempfinden, welches unsere Zeit prägt, eine hintergründige menschliche Ur-Angst, die, im Unterschied zur auf bestimmte Gefahren gerichteten Furcht, als unbestimmte Bedrohung erfahren wird. Diese Angst erscheint als Konsequenz einer unerklärlichen, irrationalen Bedrohung und nimmt dann in einer Vielzahl von Befürchtungen konkrete Gestalt an. Die Zeitdiagnose einer unbestimmten Angst des modernen Menschen erscheint auf den ersten Blick wenig verständlich. Noch nie hat es eine Gesellschaft gegeben, welche auch nur über annähernd so große Möglichkeiten verfügte, die Wechselfälle des Lebens zu kontrollieren und ihre Folgen für den einzelnen zu mindern. Sicherheit ist zu einem der höchsten Werte dieser Gesellschaft geworden, und eine Vielzahl von Einrichtungen gewährleisten Sicherheit, als Rechtssicherheit, technische Sicherheit, Verkehrssicherheit, öffentliche Sicherheit oder soziale Sicherheit (*Kaufmann 1973*). Dennoch steht hinter diesem Sicherheitsstreben eine tiefe Unsicherheitserfahrung, die sich bei näherem Zusehen als Existenzangst, d. h., als die Angst, daß die gesamte Existenz sinnlos sein könnte, herausstellt. Dies ist ein zentrales Thema der zeitgenössischen Philosophie von *S. Kierkegaard* bis zu *J. P. Sartre*.

Kontingenzerfahrung bedeutet also in einem tieferen Sinne die Erfahrung der Möglichkeit, daß „alles zufällig“, bzw. „das Ganze“ sinnlos sein könnte. (↗ *Angst und christliches Vertrauen; Kausalität – Zufall – Vorsehung; Leiden*)

2. Die Sinnfrage

Nach dem Sinn von etwas zu fragen, ist eine neue Erscheinung. Noch für die Philosophie des 19. Jahrhunderts war „Sinn“ eine von der sinnlichen Wahrnehmung abgeleitete Kategorie. Der Sinn ist daher im „Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes“ (Kant) selbstverständlich gegeben. Erst um die Wende zum 20. Jahrhundert wird der Sinnbegriff zur kategorialen Bezeichnung „geistiger Gehalte“ (Eisler). Insofern „Bedeutung“ dem menschlichen Bewußtsein nicht mehr selbstverständlich gegeben ist, wird nunmehr die Frage nach dem Sinn zur philosophischen Frage schlechthin. Daß die Frage nach dem Sinn fragbar geworden ist, verweist auf den Verlust an Selbstverständlichkeit, verweist auf die Möglichkeit der Sinnlosigkeit.

Für den Menschen in seinen alltäglichen Lebensbezügen manifestiert sich das Fragwürdigwerden von Sinn als Krise. So verbindet sich häufig die Lebensmitte des Menschen mit einer Sinnkrise. „Das Alter der Jugend ist erreicht, aber die Jugend des Alters noch nicht bewältigt“ (Lotz, 11). Beginnt der Mensch nämlich zu altern, erfährt er den Sinn seines Tuns und Lassens nicht mehr so selbstverständlich, er stellt sich selbst in Frage und befaßt sich nun mehr mit den großen Zusammenhängen und Hintergründen seines Daseins. Die Erfahrung, daß ein vordergründiger Sinn allen Tuns nicht allein ausreicht, um das Leben zu bewältigen, wenn ein umfassender Lebenssinn noch nicht zur Genüge herangereift ist, läßt den Charakter der lebenspraktischen Sinnfrage deutlich werden.

Wo nach Sinn gefragt wird, ist dieser schon fraglich geworden und nicht mehr voll gegeben. Anlässe zum Fragen gibt es viele. Man kann die Vielfalt gegenwärtiger Frageanstöße vielleicht in folgende 4 Punkte bündeln:

1. Verdecktheit des Sinns durch ein Übermaß an Leid, Schmerz und Unglück;
2. Sinnentzug in der Langeweile eines Daseins ohne Spannung, ohne Tiefe, ohne Mitte und ohne Glück;

3. die Erfahrung des drohenden Todes als Möglichkeit meines eigenen Nichtseins;

4. die Frage nach der Verantwortbarkeit der Zeugung neuen Lebens in einer Welt, deren Zukunft unbestimmt, wenn nicht sinnlos erscheint (Reiner; Müller 1971, 124; Splett 1973, 51).

Der letzte Punkt verweist besonders deutlich auf den Zusammenhang zwischen individueller und kollektiver Sinnfrage. Um sinnhaft erleben zu können, bedarf der Mensch der Vorgabe von Bedeutung. Das gilt zunächst ganz elementar für die Sprachbedeutung: Sinnhaftes Erleben ist ohne Sprache nicht denkbar. Aber das Erfassen von Bedeutungen setzt über das Sprachlernen hinaus fortgesetzte Kommunikation mit anderen voraus: Die Sinnhaftigkeit meines Erlebens wird im Gespräch mit anderen Menschen, in der Lektüre von Büchern oder der Beobachtung des Sprechens und Verhaltens Dritter erprobt und bestätigt. Sinn ist nichts, worüber man allein verfügen kann. Sinn konstituiert sich erst in der Kommunikation.

Jede soziale Kommunikation ist jedoch auf Bedeutungsbestände angewiesen, die ihr vorausgehen. Sie machen denjenigen Teil unserer Sprache aus, den wir mit bestimmten, geteilten Vorstellungen zu erfüllen vermögen. Es hängt offensichtlich in hohem Maße von kultur- und sozialtypischen Gegebenheiten ab, wie umfangreich solche geteilte Bedeutungsbestände sind.

Betrachten wir unsere gegenwärtige Kultur, so erweist sich auf den ersten Blick unser gemeinsames Wissen als groß, vielfältig und umfassend. Noch nie in der Geschichte der Menschheit, so dürfen wir annehmen, gab es eine Kultur mit so umfangreichen Wissensbeständen wie die unsere – und von Tag zu Tag wird dieses Wissen vermehrt. Und auch die einzelnen Angehörigen unserer Kultur wissen weit mehr als ihre Vorfahren – man bedenke lediglich den Sachverhalt, daß heute jeder 5. Jugendliche über eine abgeschlossene Gymnasialbildung verfügt. Unsere Fähigkeiten zur Verständigung über die verschiedensten Sachverhalte haben in den letzten Jahrzehnten in geradezu atemberaubendem Maße zugenommen.

Und dennoch sagen viele, unser Zeitalter sei selbst in eine Sinnkrise hineingestürzt. Zwar folgte Entdeckung auf Entdeckung, immer mehr wurde die Welt erobert und wurden ihre Stoffe und Kräfte in Gebrauch genommen. Inzwischen kommen jedoch die „Grenzen des Wachstums“ in Sicht. Der Fortschritt des Menschen ist selbst zweideutig geworden. Kulturpessimismus breitet sich aus. Darin drückt sich letztlich die

Angst aus, in ein sinnloses Leben hineingezogen zu werden, falls man sich den Trends der Naturwissenschaft, der Technik, der Wirtschaft und der Politik ohne Orientierung überläßt.

Die Suche nach Sinn drückt sich in diesem Zusammenhang als Frage nach den richtigen Prioritäten, nach neuen Werten und Maßstäben, nach verbindlichen Orientierungen und Normen in einem technischen Zeitalter aus. Die anscheinend ziellose Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung soll gerichtet werden, beispielsweise auf das Wohl oder die Bedürfnisse des Menschen. Aber es hat den Anschein, als ob solche Beschwörungen eines ‚Sinns des Ganzen‘ ohne Echo verhallen.

Die Reaktion auf solch erfahrene Sinnbedrohung ist unterschiedlich. Sie reicht von der Verdrängung der Sinnfrage bis zum heroischen Akzeptieren der Absurdität unserer Existenz: „Es ist sinnlos, daß wir geboren werden, es ist sinnlos, daß wir sterben“ (*J. P. Sartre*). Andere machen sich auf den Weg, um auf neue Weise Sinn zu finden. Ginge man nämlich gedanklich davon aus, daß die Welt im ganzen sinnlos, total absurd sei, dann wäre auch die Annahme solch absoluter Absurdität selbst sinnlos. Wo es nämlich keinen Sinnanspruch mehr gibt, ist auch die Behauptung der Sinnlosigkeit selbst sinnlos. So erscheint das menschliche Leben hingespant zwischen Hoffnung und Absurdität, wo der Sinnfrage nicht ausgewichen wird. (↗ Humanismen und Christentum; Tradition und Fortschritt; Wirklichkeit – Erfahrung – Sprache)

3. Sinn und gesellschaftliche Komplexität

Das Aufbrechen der Sinnfrage und die Verbreitung von Kontingenzerfahrungen stehen in einem untergründigen Zusammenhang. Das Paradox, daß unsere in der Sicherung vor den meisten Wechselfällen des Lebens so überaus erfolgreiche Gesellschaft stärker von untergründigen Ängsten geplagt erscheint als frühere Kulturen, erscheint mit dem zuletzt skizzierten Umstand verknüpft, daß trotz der außerordentlichen Steigerung geteilter Wissensbestände der Sinn unserer Kultur fragwürdig geworden ist. Die Angst des modernen Menschen hat ihren Grund weniger in den tatsächlichen Gefahren für Leib und Leben, als in der Orientierungslosigkeit der Lebensführung. Kontingenzerfahrung bedeutet, daß sich mir die Ereignisse als in dem Sinne zufällig darstellen, daß ich sie nicht einordnen kann, daß ich ihnen keinen Sinn beimessen und daher weder gedanklich noch handelnd mit ihnen umgehen kann, sie machen mich orientierungslos. Wie aber ist die Entstehung eines allge-

meinen Gefühls der Orientierungslosigkeit gerade unter den gebildeten Menschen unserer Zeit zu erklären, deren materielle Sicherheit wie auch deren Fähigkeiten zum Umgang mit den Wechselfällen des Lebens und zur Nutzbarmachung der Möglichkeiten der modernen Zivilisation zweifellos überdurchschnittlich sind?

An dieser Stelle müssen wir wenigstens kurz auf die schwierige Kategorie des Sinnes selbst eingehen. Ohne auf die vielfältigen Bedeutungen einzutreten, läßt sich festhalten, daß ‚Sinn‘ es stets mit einer *Beziehung* zwischen dem (erkennenden, denkenden, handelnden) Menschen als Subjekt und dem Gegenstand seiner Zuwendung zu tun hat. Diese Beziehung ist als sinnhaft zu bezeichnen, insoweit sie in einem *größeren Zusammenhang* als geordnet, passend oder stimmig – z. B. als zweckmäßig, gerechtfertigt, übereinstimmend – erlebt wird. Sinntheorien unterscheiden sich in ihrer Antwort auf die Frage, wodurch die Einheit des Zusammenhangs und das Erlebnis der Geordnetheit konstituiert wird.

Jedes erfolgreiche praktische Handeln enthält implizit und unreflektiert eine Sinnerfahrung, d. h. die Bestätigung des Zusammenhangs von Intention, Situation, Verhalten und Verhaltensfolgen. Jeder Handlungsentwurf stellt in diesem Sinne eine durch Intention geordnete Ganzheit, einen *Sinnzusammenhang*, dar. Handlungen sind sozusagen die kleinste ‚sinnhafte Einheit‘. Ebenso können Zusammenhänge von Handlungen sinnhaft geordnet sein, etwa in der Form sozialer Institutionen oder Organisationen. Der ‚Sinn des Ganzen‘ erscheint dann als Sinn der Institution (z. B. der Ehe) oder Organisation (z. B. eines Krankenhauses oder Wirtschaftsunternehmens).

Wenn heute von einer ‚Sinnkrise‘ gesprochen wird, so bezieht sich diese Behauptung allerdings weniger auf derartige partikuläre Zusammenhänge, sondern auf einen Begriff von Ganzheit, der den Gesamtzusammenhang möglicher Erfahrung umfaßt: „Etwas hat Sinn heißt also: Es führt in die mögliche Übereinkunft meiner mit meinem Sein im Ganzen als eine Übereinkunft mit dem Seienden im Ganzen“ (Welte 1965, 20). Ohne bereits hier auf später zu erörternde philosophische Fragen einzutreten, sei darauf hingewiesen, daß hiermit zweierlei impliziert ist: Erstens die mögliche Übereinstimmung mit mir selbst (Identität) und zweitens die Übereinstimmung meiner selbst mit dem meine Erfahrungen umgreifenden Zusammenhang (Welt). Seit den Anfängen des metaphysischen Denkens war es das Bemühen der Philosophie, die Einheit von Ich und Welt in der Weise zu begründen, daß die Möglichkeit einer sinnhaften Erkenntnis des Ganzen gewahrt bleibt.

Die Schwierigkeit für den modernen Menschen, noch einen ‚Sinn des Ganzen‘ als Einheit von Mensch und Welt zu erkennen und festzuhalten, ist selbst eine Folge jener gesellschaftlichen Veränderungen, welche die heutigen Möglichkeiten der Naturbeherrschung, des Wohlstandes und des geordneten, ja vergleichsweise friedlichen Zusammenlebens in großen sozialen Zusammenhängen ermöglicht haben. Bei allen Unterschieden in der Akzentsetzung ist die moderne Soziologie sich über die wesentlichen Merkmale dieses gesellschaftlichen Transformationsprozesses weitgehend einig, der im Hintergrund der geistigen Veränderungen steht, welche zur Freisetzung von Kontingenzerfahrung und Sinnfrage geführt haben.

In aller Kürze: Vormoderne Gesellschaften sind *segmentär* organisiert, d. h. sie bestehen typischerweise aus gleichartigen Segmenten, die nur geringe Kommunikation untereinander pflegen. Die sozialen Einheiten, welche den Erfahrungshorizont des Individuums bilden, sind damit deutlich abgegrenzt und enthalten in sich nahezu alle für den einzelnen bedeutungsvollen Lebensvollzüge. ‚Das Ganze‘ ist hier im Sinne sozial geschlossener Erfahrungshorizonte anschaulich abgegrenzt. Das gilt unmittelbar für Stammeskulturen, aber mittelbar auch noch für Hochkulturen, die typischerweise bereits durch größere unanschauliche soziale Einheiten gekennzeichnet sind. Diese ‚Großeinheiten‘ bestehen nämlich ihrerseits aus deutlich abgegrenzten Segmenten, deren Zusammenhang noch als ein hierarchisch geordnetes, aus Teilen zusammengesetztes Ganzes begriffen werden kann. Dabei wird das Individuum typischerweise stets nur *einem* ‚Teil‘ des Ganzen (z. B. einem bestimmten Stand innerhalb einer bestimmten Stadt) zugeordnet. In diesem Sinne ist seine Beziehung zum Ganzen einfach und der Gesamtzusammenhang seiner Erfahrungen läßt sich als *eine Ordnung* interpretieren. Hier erscheint die Erfahrung eines ‚Gesamtsinnes‘ möglich. Genauer gesagt: Der Sinnzusammenhang des Ganzen ist so selbstverständlich, daß er überhaupt nicht zur Sprache gebracht, sondern vorausgesetzt wird.

Im Prozeß der neuzeitlichen Modernisierung tritt an die Stelle der tendenziell *alle* Lebensvollzüge umgreifenden Segmente zunehmend ein Geflecht von auf *bestimmte* Lebensvollzüge spezialisierten Einrichtungen, welche untereinander nicht mehr durch eine hierarchische Ordnung, sondern durch wechselseitige Abhängigkeiten verbunden sind. Besonders deutlich wird dies im Bereich der sich zunehmend arbeitsteilig organisierenden Produktion, welche sich nunmehr aus dem Zusammenhang ethisch-politischer Regulierungen als sich selbst steuerndes

Marktsystem emanzipiert. Ebenso verselbständigt sich der Bereich politischer Herrschaft zum Verwaltungsstaat, der Bereich der religiösen Bezüge zur kirchlichen Organisation und der Bereich der Reproduktion zur ‚Privatsphäre‘ von Haushalt und Familie. Diese strukturelle Ausdifferenzierung von Gesellschaft geht einher mit einer außerordentlichen Ausweitung der Möglichkeiten funktionaler Spezialisierung und damit Leistungssteigerung hinsichtlich bestimmter Zwecke. Die sozialen Einheiten, mit denen nunmehr die Individuen in Beziehung treten, sind nur noch für bestimmte Lebensvollzüge zuständig, deshalb ist das Individuum für seine Lebensführung nunmehr typischerweise auf die Beziehung zu mehreren dieser Einheiten, also auf ‚Rollen‘ in unterschiedlichen ‚sozialen Systemen‘ (z. B. Familie, Betrieb, Kirchengemeinde, Sportclub, Ortsverein einer Partei) angewiesen, die ihrerseits den Sinn ihrer Tätigkeit aus *unterschiedlichen* institutionellen Sphären beziehen. Die einer bestimmten institutionellen Sphäre zuzurechnenden Organisationen entwickeln im Zuge ihrer Spezialisierung eine charakteristische Eigendynamik, die mit dem Erlebnishorizont derjenigen Individuen, die an ihnen nicht in professioneller Weise beteiligt sind, zunehmend unvermittelbar wird. Die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft führt also gleichzeitig zu einer Differenzierung der Sinn-sphären und damit für das Individuum zu heterogenen Sinnangeboten, welche sich kaum noch zu einem ‚Sinn des Ganzen‘ integrieren lassen. Individuen und soziale Systeme haben keine gemeinsame Zukunft mehr (Kaufmann 1973).

Die Modernisierung der Gesellschaft geht einher mit einer zunehmenden *Komplexitätssteigerung* aller Verhältnisse, mit einer ‚Explosion der Möglichkeiten‘ und daraus resultierend mit einem Unbestimmtwerden der Erfahrungshorizonte und der Verzeitlichung der Zukunftsvorstellungen. Die fortschreitende Differenzierung von und Spezialisierung innerhalb der einzelnen Gesellschaftssphären führt zu einer wachsenden Unübersichtlichkeit aller Vorgänge, welche daher immer häufiger als kontingent, d. h. mit den eigenen Sinnvorgaben unvermittelbar erfahren werden. Hieraus resultieren Orientierungsschwierigkeiten und Ratlosigkeit in Situationen, die aus der Perspektive eines Dritten, beispielsweise eines Juristen, Pfarrers oder Arztes durchaus als sinnvoll handhabbar erscheinen. Die dann im günstigen Fall einsetzende Beratung vermag jedoch bestenfalls die Situation selbst zu erhellen, ohne den sie bestimmenden Gesamtzusammenhang noch vermitteln zu können. Das Bewußtsein des einzelnen Menschen ist daher von einer Erfah-

zung der ‚Überkomplexität von Welt‘ geprägt, d. h. wir wissen, daß stets mehr möglich ist, als wir erwarten und sinnhaft einordnen können. Deshalb erfahren wir die Welt als kontingent, als „auch anders möglich“. Im Extremfall gerät der Mensch unter einen ‚Zukunftsschock‘ (Toffler).

Es stellt sich nunmehr die Frage, was die immer weniger zu unterdrückende Erfahrung einer Kontingenz der Welt für die Identität des Individuums bedeutet. Muß nicht mit dem Fraglichwerden des Sinns von Welt auch seine eigene Identität prekär werden? Oder gibt es die Möglichkeit einer Vergewisserung des Lebenssinns auch unter den Bedingungen einer überkomplex gewordenen Gesellschaft?

Diese wenigen Hinweise müssen genügen, um den Realhintergrund des Zusammenhangs von Kontingenzerfahrung und Sinnfrage anzudeuten. Er wird alltagsweltlich gebildet durch die gesteigerte Variabilität und Heterogenität der Lebensverhältnisse, die ihrerseits von einer enormen Steigerung der Komplexität des gesellschaftlichen Zusammenhangs bedingt sind. Geistiger Ausdruck dieser gesteigerten Komplexität ist die Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften, deren Entfaltung den unmittelbaren Erfahrungshintergrund des philosophischen Fragens bildet. An dessen Entwicklung sei nunmehr das Aufbrechen der Sinnfrage systematischer dargestellt. (↗ Alltagserfahrung und Frömmigkeit; Anonymität und persönliche Identität; Partizipation; Pluralismus und Wahrheit)

II. *Das Aufbrechen der Sinnfrage in der Philosophie*

Mit dem Sammeln von Erfahrungen beginnen wir niemals am Nullpunkt. Ausgangspunkt sind unsere vorangegangenen Erfahrungen und vor allem die Erfahrungen anderer. Es ist besonders die Sprache, in der wir zunächst die Erfahrungen anderer übernehmen. Im Lichte dieser überkommenen und übernommenen Erfahrungen blicken wir auf die neue Erfahrungswirklichkeit. Sie nämlich bieten uns die Kategorien, ja die Kriterien an, mit deren Hilfe wir neue Erfahrungen machen können. Andererseits werden mit Hilfe der eigenen Erfahrungen die übernommenen kritisch unter die Lupe genommen. So kann es sowohl zu einer Bestätigung oder Verfestigung als auch zu einer Infragestellung bisheriger Erfahrungen kommen. Das Verhältnis von überkommener und neuer Erfahrung ist deshalb ein dialektisches Spannungsverhältnis – ein Prozeß, der nie ausläuft: Erfahrungen sammeln sich in der Tradition und die Tradition stimuliert ihrerseits zu neuen Erfahrungen. Die Erfahrungsstruktur ist also eine geschichtliche: sie kommt von der Vergangenheit her und geht auf Zukunft hin.

Dies gilt auch von der Kontingenzerfahrung und der Sinnfrage einschließlich ihres Zuordnungsverhältnisses. Auch letzteres ist nicht gleichgeblieben, sondern unterlag in der europäischen Geistesgeschichte einem großen Wandel. (↗ Tradition und Fortschritt)

1. *Die kosmologisch-ontologische Sicht*

Als Kontingentes („contingere“ = sich ereignen; „Kontingenz“ = Nichtnotwendigkeit) galt zunächst das, was aus seinem Wesen heraus sowohl sein wie nicht sein kann (wobei es natürlich nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann, sondern allenfalls zu verschiedenen Zeiten). Das Kontingente kann somit nur die *Möglichkeit* des Seins beinhalten. Es hat seinen Bestand nicht auf Grund seines eigenen Wesens, vermag sich auch nicht durch sein eigenes Wirken hervorzubringen, es ist also niemals in der Lage, sein eigenes Dasein zu begründen.

Dies ist die Auffassung von „Kontingenz“ in der kosmologisch-ontologischen Fragestellung. Etwas zugespitzt kann man sogar sagen, daß mit dieser antiken und mittelalterlichen Fragestellung der Metaphysik eine primäre Ausrichtung auf den letzten *Grund* gegeben war. Darin lautete die fundamentale Frage: warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Ihre Beantwortung lief auf die Annahme eines letzten, alles begründenden, in sich selbst gründenden *Grundes* hinaus. Der sog. Kontingenzbeweis für die Existenz Gottes beruht deshalb darauf, daß es offenkundig Seiendes gibt, das ohne anderes Seiendes nicht sein könnte. Wenn dieses wiederum ein Abhängiges ist, wird letztendlich ein Seiendes gefordert, welches kraft seiner selbst ist: das Sein selbst. (Vgl. *Schmucker* 13: „Gottesbeweise sind im letzten, ausdrücklich oder unausdrücklich, Kontingenzargumente, d. h. solche, die auf ein welttranszendentes Absolutes schließen kraft der an bestimmten ontologischen Grundzügen der Welt aufgewiesenen Fragebedürftigkeit bzw. Nichtnotwendigkeit ihres Seins . . .“) Für das Christentum war dieser Grund identisch mit dem Gott der Offenbarung. Die christlich-abenländische Metaphysik war im übrigen „eines der großen Gehäuse, in dem Menschen auf Erden ihre Platzanweisung und damit ihre Einfügung in einen größeren Sinnzusammenhang erhalten haben“ (*Gollwitzer* 90).

Die allem zugrunde liegende griechische Philosophie befragte dabei vornehmlich die *Natur*. Die Dinge sollen von ihren Ursachen her verstehbar werden, damit man so ihrem „Sinn“ näherkomme. Es zielte diese Philosophie letztlich darauf ab, die Wirklichkeit im ganzen zu verstehen und so auf den totalen Sinn zu treffen. Nach dem Verständnis der griechischen Philosophie bestimmt der *Logos* (Vernunft, Ordnung, Sinn) die Welt. Sie ist deshalb prinzipiell auch verstehbar. Vor allem *Aristoteles* ging daran, die erfahrene Wirklichkeit rational zu durchdringen. Seine Fragemuster lassen das erkennen; sie können auf vier Ursachentypen zurückgeführt werden:

- Woraus sind die Dinge gemacht? (Materialursache)
- Was macht die Dinge zu dem, was sie sind? (Formalursache)
- Woher stammt die Veränderung der Dinge? (Wirkursache)
- Worumwillen geschieht das, was geschieht? (Zielursache).

Stellt man die *Zielfrage*, fragt man auch nach *Sinn*. Damit wird man auf ein ganzes Bündel von Fragen gestoßen: Läßt sich alles Geschehen auf ein Ziel hin ausrichten? Wer oder was bewirkt diese Zielorientierung? Werden dabei Erkenntnis und Freiheit vorausgesetzt? Sind nicht neben sinnvollen auch unsinnige Zielsetzungen möglich? Dieser Zielfrage geht

Aristoteles im einzelnen nach, und zwar im Zusammenhang des menschlichen Handelns, und versucht so seine Ethik rational zu begründen. Zusammenfassend läßt sich sagen: das sittliche Streben des Menschen hat darin Sinn und Ziel, daß es zur menschlichen Vollendung führt, zum tugendhaften Leben. Das vollendete Glück ist deshalb eine in jeder Hinsicht vollendete Tätigkeit, die durch nichts beeinträchtigt werden kann. Etwas ratlos steht *Aristoteles* allerdings vor dem Phänomen des Todes.

Insgesamt jedoch muß festgestellt werden: selbst dort, wo *Aristoteles* über den grammatikalischen, den logisch-theoretischen Sinn hinaus nach dem „praktischen“ Sinn unserer Handlungen und zuletzt nach dem Sinn des ganzen Lebens als einem zusammenhängenden Handlungsgefüge fragt – in der Ethik und in der Politik –, handelt es sich nicht um die Sinnfrage in ihrer heutigen Bedeutung. Wohl bezieht sich die aristotelische Ethik, Ökonomik, Poetik und Politik auf die Gestalten und Normen der richtigen Handlungsvollzüge und auf die ihnen zugrunde liegenden menschlichen Haltungen, *aber der Sinn selbst ist dabei nicht in Frage gestellt*. Ihn hat *Aristoteles* als selbstverständliche Voraussetzung. (↗ Determination und Freiheit; *Glück und Heil*; Kausalität – Zufall – Vorsehung; *Negativität und Böses*)

2. Die anthropologisch-transzendente Fragestellung

Im Ablauf der Neuzeit ist aus der bisherigen Fragestellung eine anthropologisch-personale geworden. Die Tatsache, daß der Mensch sich nunmehr selber als Gestalter seiner Welt erfährt, hat zur Folge, daß er mehr den eigenen als den Spuren Gottes konfrontiert ist. Nicht mehr so sehr die „Primärwelt“, als vielmehr die von ihm selbst geschaffene „Sekundär- und Tertiärwelt“ drängt sich ihm auf. Dies führte immer mehr dazu, daß die Sinnfrage neu „geortet“ werden mußte. Ist schon der Mensch der in Freiheit die Welt Gestaltende, geht auch die Sinnfrage direkt auf ihn selbst zurück. Er selber ist nun der Bezugspunkt aller Wirklichkeit. Folglich galt es, den Sinn des Daseins in den Tiefen der eigenen Seele, im Wert der eigenen Persönlichkeit, im Gewissen, im Gefühl, in der transzendentalen Verwiesenheit des Geistes und der Freiheit, im eigenen rationalen Tun zu entdecken.

a) Kants „Sinn“-Metaphysik

Thematisiert wurde die Frage nach dem Sinn zum ersten Male in den philosophischen Reflexionen *Immanuel Kants*. Es kam diese Fragestellung nicht auf aus der Not und der Krise des Daseins, sondern sie war theoretischer Natur. Dahinter stand letztendlich die „Krise der Metaphysik“, die „Krise des Ganzen“ und damit die Krise der bisherigen Wissenschaft – eine ganz eigene Weise der Kontingenzerfahrung. Man darf also diese Krise nicht mit der Sinnkrise der Neuzeit schlechthin verwechseln. Für *Kant* war von der Unstimmigkeit der verschiedenen metaphysischen Systeme her offenkundig, daß sich ihre Wahrheit und Gewißheit nicht rechtfertigen lassen. Andererseits ist der Mensch im Ganzen seines Lebens auf Metaphysik angewiesen, auf das Wissen vom Ganzen und von der Stellung eines jeden in ihm. Dies führte zwangsläufig zur Besinnung auf die Stellung der Metaphysik im Ganzen des Lebens.

Eine einzelne Handlung hat nach *Kant* nur Sinn, wenn sie sich positiv einbringen läßt in einen universalen, umgreifenden Handlungszusammenhang, wobei dieser jeweils *ein* Motiv und *ein* Ziel aufzuweisen hat, auf das sie sich zubewegen und an dem sie enden kann. Sinnvoll erweist sich also eine Handlung immer dann, wenn sie sich in einen großen, umfassenden Zusammenhang integrieren läßt. Als größter übergreifender Zusammenhang muß das *ganze Leben selbst* angesehen werden, das man objektiv verstanden als „Welt“ bezeichnen muß; unsere ganze Welt, unser ganzes Weltleben müßten in sich selbst bejaht werden können, ohne Verweis über sich hinaus auf etwas anderes hin. Dieses größte Ganze müßte die Rechtfertigung in sich selbst tragen. Die Not freilich besteht darin, daß uns das Ganze nie gegeben ist, denn wir sind endlich. So ergibt sich die Frage: ist der Sinn jemals erreichbar? *Kant* setzt sich bewußt mit ihr auseinander; und er kommt zu dem Ergebnis, daß der Mensch zwar eine ständige Zunahme seiner gegenständlichen Verfügungsgewalt, eine weiterführende Vervollkommnung wissenschaftlich-technischer Weltbeherrschung erlangen, nicht aber zur unbedingten *Wahrheit* gelangen kann. Wer aber vermag die Gewißheit *richtigen* Handelns zu gewähren? Das Handeln, Wissen und Wollen des Menschen darf nicht mehr unter dem Aspekt des Ziels, des Resultates, der Angemessenheit, des Nutzens usw., sondern einzig und allein unter dem Gesichtspunkt des schlechthin „Guten“, der Bejahbarkeit betrachtet werden. „Sinn“ vermittelt folglich jener Wille, der sich in Übereinstimmung mit dem „heiligen Willen“ in uns befindet. Angezielt wird da-

mit die Erfahrung eines absolut guten Willens in uns – eine Erfahrung nicht im Wissen, sondern im *Gewissen*. Um den Sinn einer Handlung zu erfahren, hat man dem heiligen Willen in uns konform zu sein, ohne auf das subjektive „Glück“ Rücksicht zu nehmen. Dabei hat der Mensch kein Wissen davon, um was es sich bei diesem heiligen Willen in ihm handelt; er kennt seine Wahrheit nicht, er kennt nur seinen „Anspruch“, er hat nur Kenntnis von der „Pflicht“, die von ihm ausgeht. Er empfängt aber, wenn er sich daran hält, die absolute Gewißheit, daß er in Übereinstimmung mit diesem heiligen Willen aus einem Individuum zu einer unverwechselbaren Person wird – mit einer unbezweifelbaren, bejahbaren „Würde“. Über die *Inhaltlichkeit* des heiligen Willens kann also nach Kant nichts ausgemacht werden. Der Wille ist dann absolut gut und somit sinnvoll, wenn der Mensch sich an seine eigene Form bindet. Sinn resultiert hier nicht aus der Leistung des Menschen, aus der Weltgestaltung und -veränderung, sondern allein aus der personalen Übereinstimmung mit dem „Unbedingt-Absoluten“ in uns. Das ist ein *Weg in die reine Innerlichkeit der Intention*, letztlich ein Verlust der Erfahrung und der Weltwirklichkeit. Es fragt sich, ob dies dem Nihilismus des 20. Jahrhunderts nicht Vorschub geleistet hat; vor allem aber, ob sich der moderne Mensch mit dieser Reduktion des Sinns des Ganzen auf moralische und innerliche Rechtfertigung zufrieden geben kann (vgl. *Döring* 1977, 29–45). (↗ Autonomie und Geschöpflichkeit; Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis; *Glück und Heil*)

b) Nietzsche und der Existentialismus

Die Tatsache, daß *Kant* mit der Sinn-Suche scheiterte, läßt sich an den entsprechenden Gegenbewegungen ablesen. Eine von ihnen führte in den Existentialismus, eine andere in den Marxismus. Beide haben große Gestalten zur Voraussetzung. Im Unterschied zu *Kant* aber bricht bei *Nietzsche* und *Marx* das (damals noch nicht bekannte) Sinnproblem als Frage nach dem Sinn des Ganzen auf. *Nietzsche* gibt dieser Erfahrung eine nihilistische, *Marx* eine utopische Wendung.

Friedrich Nietzsche ist für den späteren Existentialismus zweifelsohne die entscheidende Figur. Für ihn war prägend die „Erfahrung vom Tode Gottes“, was beinhaltet, daß der Mensch nicht mehr die Erfahrung seiner Nähe macht und mit dem leeren Wort „Gott“ lediglich andere Interessen bemäntelt. Infolgedessen vermag *Nietzsche* auch den „Dualismus“

nicht mehr zu akzeptieren, wonach dem Menschen aus der jenseitigen Welt absoluter Vernunft heraus ideale Normen für sein Tun und Leben zukommen. Mit dem Ende der Metaphysik ist so etwas nicht mehr möglich. Es gilt ihm folglich das Christentum als „Platonismus für das Volk“ zu überwinden, den verlorenen Dualismus von Idealität und Realität aufzugeben, um so endlich hinzufinden zur Identität des sinnlichen Lebens mit sich selbst und jede Konstruktion von Sinn aus der Übereinstimmung des Diesseits mit einem geglaubten Jenseits beiseite zu lassen. Es gibt keine vollkommene Welt, in der wir einmal ankommen können; alles endet im Tod, in der Vernichtung, und damit fällt die jenseitige Sinn-Rechtfertigung aus dem „Glauben“ heraus dahin. Wird sie dennoch weiter durchgehalten, dann allenfalls deshalb, weil die Welt in Ordnung gehalten werden muß. Dies ist der Boden des Nihilismus, und es dämmert die Ahnung herauf, daß es kein Ja zum Sinn, zur Normenwelt und zum Ganzen geben kann. Insgesamt fällt auf, daß Mut und Tapferkeit in dieser Situation hervorgehoben werden – und dies trotz der Sinnlosigkeit des Ganzen und des nicht zu bejahenden Weltlaufs. Das weist schon darauf hin, daß dennoch eine Sinnerfahrung vorhanden sein muß, eine, die einschlußweise und uneingestanden gegeben ist. *Nietzsche* kennt tatsächlich auch die Erfahrung des „hohen Mittags“, den erlebten Augenblick der geglückten Übereinstimmung des schöpferischen Menschen mit seinem Werk, mit den Mitmenschen, mit der Welt als Mitwelt und Natur.

Diese Linie setzte sich im sog. Existentialismus fort. Besonders auffallend stellt die „Existenzphilosophie“ bei der Frage nach der Wirklichkeit die menschliche Existenz in den Mittelpunkt. Vor allem für den in Frankreich entwickelten Existentialismus (z. B. bei *A. Camus* und *J. P. Sartre*) ist ein menschliches „Wesen“ nicht vorgegeben. Vielmehr muß sich die ins Dasein geworfene menschliche Existenz aus eigener Freiheit heraus schaffend hervorbringen. Der Mensch soll sich in seinem individuellen Selbstsein, in seiner Freiheit und Verantwortung, in seinem Anspruch und in seiner Bedrohtheit selbst entwerfen und fragen. Er soll den Kontingenzfragen, auch den allerletzten Fragen, nicht ausweichen. So glaubt z. B. *J. P. Sartre*, den Sinn gerade in der Sinnlosigkeit, in der Absurdität des Lebens zu finden. Das Leben ist, selbst wenn es gezeichnet ist durch Angst und Qual, ein Ausdruck der Freiheit. Die menschliche Freiheit erhält geradezu ihr Gepräge vom Ja zur Sinnlosigkeit der Welt und der menschlichen Existenz; Freiheit schließt das Ja zum Absurden ein. In dieser entschiedenen Freiheit aber wäre geradezu der „Sinn“

menschlicher Existenz gelegen. Für ihn ist dabei die atheistische Grundentscheidung die Voraussetzung für ein wahrhaft menschliches Leben. (↗ Humanismen und Christentum)

c) Marx und der Marxismus

Ganz andere Wege, den Sinn des Daseins zu retten, geht *Karl Marx*. Er ist sozusagen die Gegenfigur zu *Nietzsche* in dem Unterfangen, nach *Kant* mit der Sinnfrage zu Rande zu kommen. Seinem Versuch liegt die Erfahrung des beginnenden technisch-industriellen Zeitalters zugrunde, daß Menschen in der „Entfremdung“ existieren. „Entfremdung“, ein von *Hegel* eingeführter und näherhin präzisierter Begriff, hat zur Voraussetzung, daß der Sinn des Seins nur zur Vollendung kommt in der radikalen Übereinstimmung und Identität. *Marx* geht nun daran, die gesamte Geschichte des Menschen in ihrer Dialektik von Entfremdung und Überwindung von Entfremdung zu interpretieren, und zwar in einer doppelten Hinsicht: erst einmal gilt es, Entfremdung, die durch die feindliche und bedrohende Natur entstanden ist, zu überwinden. Die andrängende Natur jedoch konnte in kollektiver arbeitsteiliger Leistung angeeignet werden. Aber die notwendig gewordene Arbeitsteilung brachte es mit sich, daß ein großer Teil der Menschen ihr eigenes Wesen, ihre Identität um ihrer Existenz willen dadurch veräußern mußten, daß sie ihre Arbeit verkauften. Wiederum ist der Sinn als bejahbare Existenz nicht möglich. Allein die proletarische Revolution vermag nach *Marx* aus diesem Dilemma herauszuführen – hin zur „klassenlosen Gesellschaft“, in der alle alles miteinander besitzen und so die Identität aller mit allen und auch mit allem durchgesetzt wird: durch die Humanisierung der Natur, durch die Naturalisierung des Menschen. Die Arbeit wird dann spielerisch, wird zum Zusammenspiel von Menschen, Mitmenschen und Natur. Zwänge gibt es dann nicht mehr, alles entfaltet sich in müheloser kollektiver Gemeinsamkeit, in der die Menschen endlich zu der ersehnten Identität gelangen: mit sich selbst und der Welt einig. Es wird der absolute Sinn einmal kommen!

Man kann gewiß gegenüber dieser Zukunftsschau den Einwand erheben, daß es sich nicht um eine Erfahrung handelt, sondern um einen phantastischen Vorentwurf. Dem jedoch könnte entgegengehalten werden: das sinnschenkende Paradies vorentworfener utopischer Zukunft vermittelt auch eine Erfahrung, und zwar die negative Erfahrung der Entfremdung, die Erfahrung heute nicht gelingender Existenz. Und aus

einer solchen Erfahrung des „Fehlens“ resultiert fast zwangsläufig die Erinnerung bzw. die Sehnsucht nach einer Identität; aus dieser Erinnerung bzw. Sehnsucht kommt es dann notwendigerweise zum phantastischen Entwurf sinnvoller Existenz in Identität. So läßt sich auch im Marxismus die Erfahrung der Kontingenz und zugleich des Sinns „orten“, und zwar in der Erfahrung des Fehlens von Sinn, in schmerzlichem Entbehren, in Erinnerung und Erwartung. Darin ist eine Ahnung von geglückter Identität vorhanden, die auch allem Streben zugrunde liegt: es kann ja nicht immer so bleiben! Eine direkt-positive Sinnerfahrung wird allerdings dabei nicht gemacht.

Unterschätzen sollte man diese Art von Sinnerfahrung nicht; denn der Marxismus ist möglicherweise die geschichtsmächtigste Bewegung der Neuzeit. Es ist ja nicht zu übersehen, daß „für Hunderte Millionen von Männern und Frauen ... der Kommunismus den Hoffnungen der Erde ein Gesicht und unserer Geschichte auch Sinn“ geben will (*Ga-raudy* 31). Hinzu kommt, daß die Sinnfrage des menschlichen Lebens von Marxisten in den vergangenen Jahren ausdrücklich behandelt wurde. Offenkundig ist sie im Marxismus erneut aufgebrochen. Konzentrierte man sich zunächst auf das Ökonomische und Politische, so steht nun mehr und mehr auch das Anthropologische selbst im Mittelpunkt. Der tschechische Philosoph *Milan Machovec* bemerkt dazu: „Der bisherige Marxismus hat die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens – trotz gewisser nicht unbedeutender Anregungen – ... noch nicht gelöst. Oft ist der Horizont von Marxisten so sehr auf ökonomistische Methoden und politische Parolen reduziert, daß leicht der Eindruck entsteht – und nicht ohne Grund –, daß die Marxisten viel weiter entfernt sind von einer Lösung der Sinnfrage als die Anhänger der anderen Denkstrukturen“ (*Machovec* 261). (↗ Humanismen und Christentum; Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis; Ordnung und Freiheit; Partizipation; Revolution und Widerstand; Utopie und Hoffnung)

d) Sinn und Intentionalität

Zur Abrundung dieses Teils seien auch jene philosophischen Entwürfe gestreift, in denen die Sinnproblematik auf das Moment der *Intentionalität* verkürzt erscheint. Von *Edmund Husserl* ist der Ausspruch bekannt, daß die Phänomenologie den wahren Positivismus propagiere (unter „Positivismus“ ist hier verstanden die absolute, vorurteilslose Be-

gründung aller Wissenschaften im Positiven, d. h. im unmittelbar und ursprünglich Erfassbaren). Es zielt diese phänomenologische Reduktion nicht mehr auf das bloße Dasein des Gegebenen, sondern auf die innere Struktur dieser Erscheinung, auf die Analyse der Weise, in der sie sich zur Darstellung bringt. Es soll also nicht mehr eine metaphysische Wirklichkeit hinter den Erscheinungen erreicht, sondern diese soll im rein logischen Bereich offen, rein „immanent“, d. h. ganz und gar so, wie sie sich zeigt, zutage treten.

Die Tätigkeit des „Bewußtseins“ ist nun keineswegs so, daß man dieses als ein empirisches bezeichnen müßte. Vielmehr ist es innerhalb der phänomenologischen Reduktion ein transzendentes, logisches, nicht jedoch faktisches, psychologisches. Der Mensch selbst, sein empirisches Ich, sein wirkliches Bewußtsein sind die Elemente der Welt in Raum und Zeit. Diese natürliche Welt wird infolgedessen zur gültigen Struktur, deren Regeln für ihre Bedeutungen bestimmend sind und denen man nachgehen muß. Es basieren diese Regeln jedoch nicht auf einer verfügbaren Wirklichkeit; sie vollziehen sich und formieren sich gleichsam zu einem dynamischen Feld sich konstituierender Bedeutungen. Der Bereich, in dem etwas als jeweilig und bedeutend erfaßt wird, ist der Tätigkeitsbereich des Bewußtseins im logischen, nicht-empirischen, aber auch nicht-metaphysischen, d. h. im nicht zu einer eigenständigen Wirklichkeit hypostasierten Sinn. Innerhalb dieses logischen Prozesses stellen sich alle Bedeutungen dar, d. h. die gesamte natürliche Welt samt des empirischen Bewußtseins. Nach *Husserl* werden also die Bedeutungen im reinen Bewußtsein konstituiert. Dieses gleicht einem Strom logisch analysierbarer Erlebnisinhalte. Folglich ist die analytisch nach ihrem Sinn untersuchte totale Wirklichkeit ein rein intentionales und nicht ein metaphysisches Sein. Diese Wirklichkeit ist relativer Sinn und besagt ein Sein, welches sich als logisches, nicht-empirisches „Bewußtsein“ erweist.

Die Formulierungen, die *Husserl* bei seinen Überlegungen verwendet, sind denen des metaphysischen Idealismus nicht unähnlich, wenngleich bei ihm ausgesprochenermaßen der Spekulation über die „Wirklichkeit“ eine Absage erteilt wird. Die Widersprüchlichkeit von Ausdrücken wie „absolute Wirklichkeit“ und „absolutes Sein“ innerhalb der phänomenologischen Untersuchungen besteht darin, daß diese nur auf ihre *Bedeutung* hin befragt werden. Sie wurzeln nicht in sich selbst und ihnen eignet von daher keine Absolutheit. Sie sind von ihrem Sinn her zu entwickeln, d. h. von dem Bewußtsein als dem logischen Feld her, in dem

die Bedeutungen begründet werden. *Husserls* Lehre kann daher als ein „transzendentaler Idealismus“ bezeichnet werden.

Max Scheler und *Martin Heidegger* begegnen diesem Versuch *Husserls* kritisch. Für *Scheler*, der die Entwicklung *Husserls* zu einem transzendentalen Subjektivismus niemals mitvollzogen hat, stellt sich die Welt dar als ein Korrelat der „Person“, die sich selbst jenseits aller psychophysischen Gegebenheiten befindet. Für ihn wird vor allem das Feld der Werte wichtig. Nach seinem Verständnis konstituiert sich das Wirkliche in erster Linie in seinen „Anmutungsqualitäten“ als ein werthafte Ding (und wird erst in zweiter Linie unter Absehung von seinem Wertcharakter zum wertfreien Gegenstand). Auch *Heidegger* weist *Husserls* Rekurs auf eine transzendente, d. h. „absolute“ Subjektivität ab und postuliert den direkten Ausgang vom je eigenen faktischen Ich. Im übrigen erkennt er das, was er als „Dasein“ bezeichnet, als ein Wesen, welches in erster Linie aktiv-tätig und weltbewältigend ist. Er setzt ein bei einem metaphysischen Vorverständnis, dieses jedoch ist das spezifisch neuzeitliche Menschenverständnis, welches „nichts als“ den Menschen kennt und alles begegnende Wirkliche von der Sinnggebung des Menschen her und für ihn sein läßt. So nimmt auch „*Sein und Zeit*“ (1927) den Ausgang von der allgemeinen phänomenologischen Voraussetzung, daß die Frage nach dem „Sinn von Sein“ beim Menschen, d. h. beim jeweiligen Dasein meiner selbst, beginnen müsse. Es konstituiert sich die „Fundamentalontologie“ als Erhebung der als konstitutiv fungierenden Grundverfassung des Subjekts. Sie vollzieht sich also als Existenzanalyse. Das Interesse ist dabei gerichtet auf das existentielle Erleben und Verhalten, auf Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Menschen. Aber das Dasein ist bei *Heidegger* immer schon vorweg auf seine Zukünftigkeit, es ist wesentlich ein zeitlich-zukünftiges Wesen. Von dieser äußersten Zukünftigkeit, die auch seine Geschichtlichkeit ausmacht, kommt das Dasein jeweils auf sich selbst und auf seine jeweilige „Situation“ zurück und läßt das begegnende weltlich Wirkliche Sein als das, als was es seinen Sinn hat, in dem Bewandtniszusammenhang der Existentialität. Wahrheit ist hier also von der Interpretation des griechischen Begriffes der „aletheia“ her zu begreifen als das raubend-entbergende Zwingen der Dinge in ihren jeweiligen Sinn.

Heidegger hat diese radikale Metaphysik nicht durchgehalten; im Fortgang seines Denkens wird für ihn die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem wesentlich. Damit stößt er aber durch das Seiende hindurch zu dem dem Menschen immer schon eröffneten Sein, welches

der tragende und umfassende Grund von allem Seienden ist und selbst den Menschen noch einmal umgreift. Von diesem Sein her und zu ihm hin „ek-sistiert“ der Mensch, von ihm her ist er zu verstehen. Die Stimme des Seins muß infolgedessen gehört werden. Zu seiner Vollen- dung und somit zur Sinnerfüllung gelangt der Mensch nur, wenn er sich dem Anspruch des Seins öffnet. Die Begegnung mit dem Sein findet in vielen geschichtlichen Mitteilungen statt; in ihnen zeigt sich dieses Sein als das Eine, Stete, Unvergängliche. In diesen Mitteilungen ist auch das Sinnstiftende des Seins zu finden, wenn auch epochal begrenzt, in der Verborgenheit. Gewiß hat der Mensch im Seienden nur das Fragmentarische, das Vorläufige und das Vorletzte vor sich, dennoch ist auch die Chance gegeben, daß das Fundamentale des endgültigen Sinns sich an- deutet. Freilich, es ist auch die Begrenzung zu sehen: die vielen ge- schichtlichen Mitteilungen des Seins sind nicht ausreichend, und zwar infolge des Fragmentarischen und Vorläufigen, das in der Epochalität ge- legen ist. (↗ Gewissen; Pluralismus und Wahrheit)

3. *Die geschichtliche Perspektive*

Immer deutlicher hat sich in den letzten Jahren herausgestellt, daß sich die Beantwortung der Sinnfrage nicht allein von der vorfindlichen Wirklichkeit der Natur und vom Wesen des Menschen her vornehmen läßt. Es ändert der Mensch in der Geschichte durch Kultur und Zivilisa- tion seine Welt, wie er auch selbst durch sozio-kulturelle Kräfte be- stimmt wird. Geschichte meint hier jenen offenen Prozeß, in dem sich der Mensch durch Umsetzung der vorgefundenen Möglichkeiten selbst verwirklicht. In einem solchen Prozeß ist alles nach vorn hin offen, tau- chen immer neue Aspekte auf und ermöglichen den Fortschritt, was zu- gleich Krisen verursacht und Hoffnung und Angst im Gefolge hat (neue Kontingenzerfahrungen). Hier wird die Frage nach dem Sinn der Ge- schichte geradezu deckungsgleich mit der *Frage nach der Zukunft*, nach einer in der Zukunft zu erwartenden sinnvollen, gerechten, menschli- chen Welt. Wissenschaft und Technik können diese Frage nicht beant- worten, sie vermögen lediglich die Mittel auszumachen, um ein Ziel an- zugehen. Die Fragen der Wissenschaft, der Technik und selbst der gesell- schaftlichen Entwicklung sind noch einmal umgriffen von der Frage nach dem Sinn des Ganzen; das läßt sich aber nicht begreiflich machen auf die Weise des einzelnen, denn es umgreift auch ihn selbst noch ein-

mal. Schon deshalb ist kein neutrales Urteil möglich, es gilt der Einsatz des „Glaubens“, was wiederum nicht besagt, daß die Sinnfrage dem Belieben des einzelnen preisgegeben ist.

Hier ist also Präzision vonnöten: die Präzision der Geisteswissenschaften. Sie haben sich der sinnvollen Zukunft des Menschen und der Frage nach dem Sinn des Lebens zu stellen. Versucht wurde dies beispielsweise durch die Kritische Theorie, die sog. Frankfurter Schule, die verbunden ist mit Namen wie *Theodor W. Adorno*, *Max Horkheimer* und *Jürgen Habermas*. Ihr geht es um die „Praxis, welche die Herstellung einer vernünftigen und mündigen Menschheit bezweckt“ (*Adorno* 1963, 24). Bei ihrer Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse setzt sie bei der Voraussetzung an, daß es die Gesellschaft ist, die allem Einzelnen, somit auch der Wissenschaft und der Philosophie, Sinn und Bedeutung verleiht. Dieser Horizont ist also weiter als der des neuzeitlichen Neopositivismus: *das Ganze ist nun der gesellschaftliche Kontext*, und alle Analyse zielt darauf ab, das im gesellschaftlichen Kontext zu Überwindende offenzulegen. Ihr letzter Zweck ist die in der Praxis zu erreichende bessere Zukunft. Vorsicht ist freilich auch hier am Platze: wohl kommen in dieser Betrachtungsweise beim einen oder anderen dieser Philosophen, insbesondere bei *Max Horkheimer*, auch die religiösen Fragen ins Spiel, letztlich aber nur insofern, als sie zum gesellschaftlichen Gesamtkontext gehören. Fraglich bleibt, ob die Sinnfrage wirklich gesehen wird. Denn wenn auch alle menschlichen Verhältnisse gesellschaftlich bedingt sind, dann ist das Gesellschaftliche dennoch nicht das Ganze. Geht der Mensch etwa im Gesellschaftlichen auf? Letztendlich werden im Sinne der „negativen Dialektik“ alle vorgefaßten Sinnentwürfe abgelehnt; sie würden nämlich der schöpferischen Freiheit des Menschen (wie sie in dieser Theorie verstanden wird) entgegenstehen.

Eindringlicher ist das philosophische Bemühen *Ernst Blochs* auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gerichtet. Für ihn gibt es ein Letztes, das dem Menschen Ziel und Hoffnung gibt, und er siedelt diesen „Sinn“ der menschlichen Geschichte an in der fortschreitenden Humanisierung der Welt bzw. im Schaffen der Lebensbedingungen für die Menschen. Daraus resultiert für ihn ein endloses Transzendieren; alles jeweils Realisierte muß ständig auf immer neue Räume hin überschritten werden. Das Noch-nicht drängt den Menschen dabei zu solchem ständigen Überschreiten – hin zu noch nicht verwirklichten Möglichkeiten, die in jeder Stufe der Verwirklichung erkennbar sind. Dies macht für ihn das „Prinzip Hoffnung“ (vgl. *Bloch* 1959) aus: immer wieder sagen die vorge-

gebenen Möglichkeiten dem Menschen in seinen Anstrengungen neuen Erfolg an und machen so ein weiteres Tun sinnvoll. Eines jedoch ist dabei nicht zu erreichen: daß alle Möglichkeiten realisiert werden; es bleibt eine unerreichbare Utopie, eine Utopie freilich, die sich durch eine große Anziehungskraft auszeichnet. Es ist *ein Transzendieren ohne alle Transzendenz*: Gott wird von vornherein beiseite gelassen, da Bloch befürchtet, daß, weil in Gott eigentlich alles schon getan sei, der Mensch am Tun gehindert und ihm die Möglichkeiten genommen werden. Weil aber der Mensch ständig neue Möglichkeiten verwirklicht und deshalb nur ein Transzendieren ohne alle Transzendenz kennen darf, bleibt alles nur Fragment, Vor-Letztes, der Mensch ist noch auf dem Weg zum „Noch-nicht“. Für Bloch gibt es nicht das Unendliche, allenfalls das „Ohnendliche“, das „Immer-weiter“ ohne jedes Ende, ohne dabei die Grenzen des Endlichen zu verlassen. Offenbar ist das nur eine schwache Hoffnung. Wer kann denn der Garant dafür sein, daß ein zu realisierendes „Noch-nicht“ auch möglich ist? Diese Frage stellt sich angesichts der Grenzen des Wachstums um so dringlicher. In einem allerdings ist Bloch recht zu geben: auf rein quantitativem Wege läßt sich die Umsetzung aller Möglichkeiten in Wirklichkeit nicht leisten, es muß immer weitergehen – ohne Ende. Dies kann im übrigen ein Hinweis darauf sein, daß die Fülle des Wirklichen nicht in dem quantitativen Immer-weiter gelegen sein kann, sondern von qualitativ anderer Art sein muß.

Ein Strang der gegenwärtigen (von der theologischen Eschatologie geprägten) Anthropologie (z. B. W. Pannenberg) geht davon aus, daß sich diese nicht auf die Reflexion über das Individuum, ja nicht einmal auf den Menschen in seiner Offenheit für die Welt und für andere, eingrenzen lasse. Zur Anthropologie gehört notwendig die Betrachtung der *Geschichte*. Es kann der Mensch nicht herausgelöst werden aus dem Gesamt der Vergangenheit des Menschen und der Offenheit der Geschichte für die Zukunft. Es stellt sich damit die Frage nach der *Universalgeschichte* und ihrem Sinn. Gibt es so etwas wie einen Zusammenhang der Gesamtgeschichte? Ist dieser faktische Zusammenhang als Sinnzusammenhang zu sehen, ja wird es von daher möglich, von einem Sinn der Geschichte zu sprechen?

Geht man davon aus, daß die Universalgeschichte den Horizont und den umgreifenden Entwurf jeder Geschichtserkenntnis bildet, dann heißt Geschichte verstehen, den Sinn von Geschichte erschließen. Wehrt man sich darüber hinaus gegen jede idealistische und exklusiv

empirische Auslegung dieses Sinns, indem man sich weigert, Faktum und Bedeutung voneinander zu trennen, dann ist der Sinn seinem Wesen nach ein *objektiver* Sinn, also nicht etwas, was man einem vergangenen Geschehen hinzufügt, sondern dem Geschehen selbst innewohnt, wengleich es sich erst nach und nach, von der späteren Geschichte her, d. h. von dem her, was für dieses Geschehen die Zukunft ist, entfalten und erschließen läßt. Solch ein Sinn ist erst dann zu ermitteln, wenn das Ereignis in seinem faktischen und traditionellen Gesamtzusammenhang gesehen wird und innerhalb der Tradition zu stehen kommt, die diesen Sinn immer wieder erschlossen hat. Für *W. Pannenberg* gilt als ein fundamentales Prinzip der Auslegung, daß die Geschichte ihren Sinn von ihrem Ende her empfängt, wobei er immer wieder betont, daß Geschichte nicht nur menschliche Geschichte ist, sondern die Wirklichkeit in ihrer Totalität, die ganze Natur, umgreift. Beherrschend wird hier also die Kategorie des *Ganzen*. Mit dem umgreifend Ganzen jedoch ist das Unbegrenzte, ohne Anfang und ohne Ende, verknüpft. Man kann es nicht mehr umgreifen. Hier ist die Philosophie gewissermaßen an ihre Grenze gekommen, denn von Beginn und Ende des Universums läßt sich erst sinnvoll reden, wenn eine positive Aussage über Gott möglich ist. (↗ Anthropologie und Theologie; Evolution und Schöpfung; Humanismen und Christentum; Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis; Weltgeschichte und Heilsgeschichte; Zeit und Ewigkeit)

III. Kontingenzerfahrung und Sinnfrage in den Humanwissenschaften

Die Philosophie als fortdauerndes Bemühen, die Bedingungen der Einheit menschlichen Denkens zu erhellen und zu erhalten, stellt gerade für die Sinnfrage, welche als Frage nach dem „Sinn des Ganzen“ eine charakteristische Ausprägung solchen Bemühens darstellt, eine Art Seismograph dar, der die Erschütterung bisherigen geglaubten Sinnes deutlich macht. In jüngster Zeit haben sich auch die Einzelwissenschaften selbst, insbesondere die Humanwissenschaften, der Sinnfrage systematischer zugewandt. Auch wenn es nicht möglich ist, hier einen Überblick über die verzweigten Bemühungen zu geben, so sei doch versucht, anhand einiger charakteristischer Positionen unserem Thema größere Tiefenschärfe zu geben.

1. *Eine anthropologische Grundeinsicht: Die Indirektheit des menschlichen Weltbezugs*

Bereits auf der biologischen Ebene wird die Angewiesenheit des Menschen auf Sinn deutlich: Tiere leben in einer bestimmten Umwelt, auf deren Wahrnehmung sie in höchst selektiver und hinsichtlich der mit der Wahrnehmung verbundenen Instinktreaktionen höchst lebensdienlicher Weise angelegt sind. Zwar entwickeln auch schon die höheren Tiere ihre Instinkte durch Erfahrung und Lernen zur Überlebenstauglichkeit, doch geschieht dies immer im unmittelbaren Umgang mit der Natur, ohne jedes Anzeichen eines zum mindesten begrifflichen Bewußtseins. Der Mensch dagegen ist schon seiner biologischen Anlage nach zu „umweltoffen“, seine organische Ausstattung gestattet ihm eine zu vieldimensionale Wirklichkeitswahrnehmung, als daß er diese ohne zusätzliche Bewußtseinsleistungen noch zu einem überlebenstauglichen Verhalten verarbeiten könnte. Seine „Irritierbarkeit“ (Gehlen) oder „strukturelle Labilität“ (Hernegger) läßt sich nur durch gelernte Bewußtseinsleistungen, nämlich durch die Fähigkeit, Bestimmtes wahrzunehmen und zu wollen, im Zaum halten. ‚Welt‘ ist dem Menschen also nicht als ‚Umwelt‘ unmittelbar gegeben. Der Mensch muß sich vielmehr in ein mittelbares, vom unmittelbaren Erleben distanzierungsfähig-

ges Verhältnis zu seiner Umgebung bringen. Dies setzt in jedem Falle sehr komplexe zerebrale Leistungen voraus, doch wissen wir darüber hinaus, daß die Fähigkeit zu differenzierter Wahrnehmung in hohem Maße sprach- und kulturabhängig ist: Eskimos kennen, benennen und bezeichnen mehr als 20 Arten von Schnee! Im Unterschied zum Tier ist der Mensch also für seine Lebensführung trotz auch hier nicht zu bestreitender Bedeutung ererbter Dispositionen zusätzlich auf die Entwicklung von Bewußtsein – und auf Kultur als Bedingung der Stabilisierung von Bewußtsein – angewiesen. Die ererbte Ausstattung reicht nicht aus, um sein Verhalten in lebensdienlicher Weise zu steuern. Im Menschen muß sich ein „Führungssystem“ entwickeln, mittels dessen die Plastizität seiner Antriebe gerichtet und er selbst zu einer grundsätzlich neuen Form der Lebensbewältigung durch bewußtes Handeln fähig wird. Er braucht Intentionalität, d. h. ein Bewußtsein, das imstande ist, Handlungsmotivation zu entwickeln.

Ohne hier auf die spekulative Frage einzutreten, wie der Mensch phylogenetisch in diese mit Bezug auf seine Umgebung „exzentrische Positionalität“ (*Plessner*) gelangt ist (vgl. hierzu *Claessens* 1970; 1980), können wir mit Bezug auf die ontogenetische Entwicklung festhalten, daß der Aufbau stabiler Wahrnehmungsmuster wie überhaupt der Aufbau der menschlichen Persönlichkeit sich in Sozialisationsprozessen vollzieht, die zum mindesten in ihren frühesten Phasen ein hohes Maß an emotionaler Zuwendung und kognitiver Stimulierung durch dauerhafte Kontaktpersonen voraussetzt. Obwohl auf Lernen hin angelegt, lernt der Mensch also nicht von selbst. Hierzu bedarf es zum einen einer ausreichend stabilen Umwelt (Wiederholbarkeit von Erfahrungen), sodann einer sozial vermittelten Deutung dieses Sinns von Erfahrungen und nicht zuletzt der notwendigen emotionalen Unterstützung zur Aufrechterhaltung der Lernmotivation. In dem Maße allerdings, als grundlegende Bedeutungsmuster internalisiert und Motivstrukturen aufgebaut sind, kann unter günstigen Voraussetzungen mit zunehmender Eigenaktivität im Aufsuchen von Erfahrungen und im Aneignen von Kultur gerechnet werden.

„Sinn“ ist also dem Individuum nicht angeboren, wohl aber die Fähigkeit, Vorstellungen zu entwickeln und auf der Basis der Aneignung entsprechender sozio-kultureller Deutungen Bestimmtes als sinnhaft zu erleben. Sinnhaft zu erleben bedeutet dabei vermutlich geradezu die Bestätigung der „Einheit der bewußten Erfahrung“, deren Erklärung nach wie vor ein ungelöstes Problem der Gehirnforschung darstellt (*Eccles*).

Es macht also eine Eigentümlichkeit des Menschen aus, daß er seine Wirklichkeit nicht schon unmittelbar besitzt, sondern durch sein Handeln erst gewinnen muß. Im handelnden Umgang mit der Welt bildet er gleichzeitig auch ein Bewußtsein seiner selbst, dessen Ausdruck sich stammesgeschichtlich bis in die frühesten Bestattungsriten zurückverfolgen läßt – nicht domestizierte Säugetiere nehmen vom toten Artgenossen keine Kenntnis.

Daß der Mensch kontingente Erfahrungen machen kann, daß er im Grenzfall die Erfahrung der Sinnlosigkeit machen kann, liegt also sozusagen bereits in seiner biologischen Ausstattung begründet. Er ist zur eigentätigen Lebensführung auf Sinn angelegt, und es hängt offensichtlich in hohem Maße sowohl von den Sinnstrukturen einer Kultur als auch von den individuellen Erfahrungen insbesondere des heranwachsenden Menschen ab, ob und mit welchem Inhalt er „Sinn“ erfahren kann. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß der Mensch zum Aufbau seiner Person – und zwar schon im elementaren Sinne eines durch Handeln überlebensfähigen Wesens – auf kontinuierliche Sinnerfahrungen angewiesen ist. Für die Selbstverwirklichung als handelndes Wesen genügt nicht die Erfahrung der Sinnhaftigkeit einzelner Handlungsabläufe; vielmehr bedarf der Mensch zur Führung seines Lebens einer Vorstellung von sich selbst, wofür sich heute das Wort Identität eingebürgert hat. Nur insoweit der Mensch in seinem Weltverhältnis einen Bezug auf sich selbst zu erkennen vermag, entwickelt er Motivation zum Handeln.

Archaische Kulturen stabilisieren die Identität ihrer Mitglieder vornehmlich über (meist religiös legitimierte) Kollektividentitäten (*Hernegger*). Hier wird also die Identifikation des Einzelnen durch seine Identifikation mit dem größeren Ganzen, welche sich in normal ablaufenden Sozialisationsprozessen selbstverständlich einstellt, sichergestellt. In dem Maße, als im Zuge der Neuzeit die traditionellen kollektiven Formen der Identitätssicherung brüchig werden, wird Identität und Selbstbewußtsein zum Gegenstand menschlicher Reflexion und damit die Reflexivität des menschlichen Wesens selbst bewußt. Der Mensch vermag nun einzusehen, daß ihm der Sinn des Daseins nicht mitgegeben ist, daß er aber dennoch auf Lebenssinn angewiesen ist, wenn er sich als ein freies, handelndes Wesen verstehen will. (↗ Humanismen und Christentum; Tier und Mensch; Weltall – Erde – Mensch)

2. Der „Wille zum Sinn“ in der Psychologie

Inwieweit lassen sich diese Einsichten auch bei denjenigen Wissenschaften wiederfinden, die sich mit der psychischen und subjektiven Seite des Menschen befassen, also die Wirkungen und Wirkungsbedingungen im seelischen Leben des Menschen untersuchen? Eine eindeutige Antwort ist von dorthin nicht zu erhalten. Zum mindesten in den vom Behaviorismus herkommenden psychologischen Richtungen, aber auch im Bereich der sich auf *Freud* berufenden Psychoanalyse ist von einer Notwendigkeit, sich von höheren Werten und vom Sinn bestimmen zu lassen, nicht belegt. Dagegen hat sich die sog. „humanistische Psychologie“ inzwischen Themen wie Liebe, Kreativität, Spontaneität, Spiel, Wärme, Ich-Transzendenz, Autonomie, Verantwortung, transzendente Erfahrung, Mut usw. zugewandt (*Bühler/Allen*). Als Repräsentanten dieser Richtung können etwa *A. Maslow*, *Ch. Bühler*, *E. Fromm*, *K. Horney*, *K. Goldstein*, *C. Rodgers*, *R. May*, *E. Riesman*, *G. W. Allport* und *V. E. Frankl* gelten. Diese, im einzelnen durchaus unterschiedliche Richtungen vertretenden, Autoren eint die Feststellung, daß die behavioristische und psychoanalytisch orientierte Psychologie bestimmte, für die menschliche Psyche charakteristische Phänomene wie etwa die schöpferische Hingabe an ein Lebensziel nicht zu erklären vermögen. Es gibt neben Triebregungen und „Mangelbedürfnissen“ auch z. B. die Bereitschaft zu bedürfnisloser, selbstloser Liebe, welche sich nicht auf die Triebe des Menschen zurückführen läßt. Der Mensch ist vielmehr zu charakterisieren als eine Ganzheit von triebhaften und schöpferischen Impulsen. „Wachstumsbedürfnisse“ bzw. „Wachstumsmotivationen“ sind nicht reduzierbar auf Mangelbedürfnisse.

Im Zusammenhang mit der Persönlichkeitstheorie wird denn auch die Frage nach dem „Sinn“ des Lebens erörtert. So hält *E. Fromm* die Sinnhaftigkeit des Lebens gerade aus psychologischer Sicht für etwas Notwendiges. Die Disharmonie des menschlichen Daseins erzeugt Bedürfnisse, die weit über die Bedürfnisse rein animalischer Herkunft hinausgehen. Sie bewirken den Wunsch im Menschen, die Einheit und das Gleichgewicht zwischen ihm und seiner Umwelt wieder herzustellen. „... Er muß nach der Einheit seiner sämtlichen Lebenssphären streben, um ein neues Gleichgewicht zu finden. Deshalb erfordert ein befriedigendes Orientierungssystem nicht nur intellektuelle, sondern auch gefühlsmäßige Elemente, die in allen Bereichen menschlichen Strebens aktiv verwirklicht werden können. Die Hingabe an ein Ziel oder an eine

Idee oder an eine den Menschen transzendierende göttliche Macht ist der Ausdruck seines Bedürfnisses nach Ganzheit“ (*Fromm* 62).

In unserem Zusammenhang beachtenswert sind vor allem die Resultate der sog. Logotherapie, die engstens mit dem Namen *Viktor E. Frankl* verknüpft ist. Nach seinen Beobachtungen kommen die Menschen weniger mit einem Minderwertigkeitsgefühl zum Psychiater (wie z. B. *A. Adler* annahm), sondern weit mehr mit einem Sinnlosigkeitsgefühl, das er als „existentielles Vakuum“ bezeichnet. Dieses Gefühl scheint sich sowohl in kapitalistischen als auch in sozialistischen Ländern zunehmend zu verbreiten, so daß von einer „Massenneurose“ gesprochen werden kann, deren Gründe und Symptome allerdings unterschiedlich sind. Entscheidend hängt diese nach *Frankls* Auffassung damit zusammen, daß der Mensch im Gegensatz zum Tier nicht vom Instinkt her weiß, was er tun *muß*, zugleich aber im Gegensatz zu früheren Generationen nicht mehr von der Tradition her kennt, was er tun *soll*. Die Folge von alledem ist, daß er nicht mehr recht weiß, was er eigentlich *will*. Hieraus resultiert entweder eine konformistische Einstellung, nämlich nur das zu wollen, was die anderen tun, oder eine resignative Haltung, nämlich nur das zu tun, was die anderen von ihm wollen. Neben diesen beiden Symptomen unterscheidet *Frankl* noch ein drittes, von ihm als „noogene Neurose“ benanntes Phänomen, das durch Gewissenskonflikte, Wertkollisionen und Sinnlosigkeitsgefühle verursacht ist. Hierbei handelt es sich nicht um eine aus dem Inneren der Psyche hervorgehende Erkrankung, sondern das zu heterogene Erfahrungen entstehende Sinnlosigkeitsgefühl kann zu einer solchen Neurose führen, muß es jedoch nicht. In der Sicht des Logotherapeuten zeigt sich also in der Suche nach dem Sinn des Lebens gerade die Menschlichkeit des Menschen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist nicht Ausdruck einer seelischen Krankheit, sondern Ausdruck geistiger Mündigkeit. Den Logotherapeuten beunruhigen deshalb die vielen Frustrationen in unseren gesellschaftlichen Zusammenhängen. Die Abdeckung materieller Bedürfnisse im Rahmen moderner Wohlfahrtsgesellschaften reicht nicht aus, um das Sinnbedürfnis des Menschen zu stillen. Der Mensch jedoch besitzt den „Willen zum Sinn“, um solcher Sinnerfüllung willen nimmt der Mensch sogar Leiden auf sich. Weiß er keinen Sinn mehr, wirft er sein Leben weg, selbst wenn es ihm äußerlich gesehen gut gehen mag. Gemäß der Logotherapie, die sich als sinnzentrierte Psychotherapie dem Leiden am sinnlosen Dasein widmet, sind es drei „Hauptstraßen“, auf denen man dem Dasein Sinn verleihen kann:

1. Wenn der Mensch seine Tat setzt, ein Werk schafft;
2. dadurch, daß er etwas oder jemanden erlebt, ihn liebt (das Erlebnis des Anderen in seiner ganzen Einmaligkeit und Einzigartigkeit);
3. dadurch, daß er sich seinem Schicksal (etwa einer unheilbaren Krankheit) stellt und in hoffnungsloser Situation sein Leben sinnvoll gestaltet, das Menschlichste im Menschen verwirklicht und so in diesen Grenzsituationen aus einer Tragödie einen Triumph werden läßt.

Von besonderem Interesse scheint in unserem Zusammenhang schließlich eine Publikation des Psychoanalytikers *Horst Eberhard Richter*: Er diagnostiziert typische Formen psychischer Störung des modernen Menschen als „Gotteskomplex“, d. h. als die Unfähigkeit, Schmerz, Leiden und Tod ertragen zu können und die Disposition, sie statt dessen durch Allmachtsfantasien zu verdrängen. *Richter* rekurriert zur Erklärung dieser Phänomene ausdrücklich auf die egozentrische Wendung der europäischen Geistesgeschichte seit dem Mittelalter und die Vernachlässigung von Phänomenen der Zwischenmenschlichkeit, der Sympathie und des Vertrauens.

Insgesamt zeigen die Erfahrungen der humanistischen Psychotherapie, zu der in diesem Zusammenhang auch die Vertreter der Daseinsanalyse (*M. Boss*, *G. Condrau* u. a.) zu zählen sind, die Bedingungen und Möglichkeiten menschlicher Sinnerfahrung, aber auch die krankmachenden Folgen einer Verfehlung menschlichen Lebenssinns. (↗ Entwicklung und Reifung; Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen; Leiden; Schuld und Sünde; Triebwelt und Personalisation)

3. Sinnerfahrung und Sinnwelt in der Wissenssoziologie

Daß soziales Handeln stets ‚sinnhaft‘ orientiert ist, ist seit *Max Weber* Gemeingut der Soziologie, doch ist damit erst eine Richtung der Betrachtung und noch keineswegs eine Erklärung gegeben. Denn der Sinn, den ein Handelnder mit seiner Handlung verbindet, braucht nicht derselbe Sinn zu sein, den der Adressat der Handlung versteht, und das Verständnis einer Handlung durch einen unbeteiligten Dritten (z. B. einen Humanwissenschaftler) kann von der Interpretation beider Beteiligten abweichen. Die Unterscheidung eines ‚subjektiven‘ und eines ‚objektiven‘ Sinns führt hier auch nicht viel weiter, da das Verständnis jedes dieser Interpreten subjektiv ist, die sogenannte Objektivität also eine im günstigen Falle allseits geteilte Intersubjektivität darstellt.

Für die Wissenssoziologie, welche sich im wesentlichen aus der Auseinandersetzung mit der von *Marx* aufgeworfenen Ideologieproblematik entwickelt hat, ist die Frage nach der Entstehung oder Konstitution von ‚Sinn‘ als sozialer Realität zu einem zentralen Forschungsthema geworden (vgl. *Schütz, Berger/Luckmann*). Ausgehend von Einsichten der Anthropologie (vgl. III. 1) wird die Notwendigkeit einer „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ hervorgehoben. Was uns als ‚Wirklichkeit‘ erscheint, besteht aus angeeigneten Deutungsmustern, welche in erster Linie durch Sprache, sodann aber auch stets durch soziale Interaktion vermittelt sind. Diese Deutungsmuster sind jedoch ihrerseits Produkt menschlicher Aktivität, welche in der Form von Artefakten oder Traditionen vergegenständlicht vorliegen und im Zuge ihrer Wiederaneignung charakteristischen Bedeutungsänderungen unterliegen können.

Entscheidend für die bisherige Menschheitsgeschichte ist nun allerdings, daß dieser zweite Gedanke – von Ausnahmen abgesehen – bis vor gut 100 Jahren undenkbar schien. Die ‚Welterbauung‘, welche in schriftlosen Kulturen durch Prozesse der mündlichen Tradierung stets erneuert werden mußte und innerhalb von Hochkulturen uns heute als Jahrhunderte dauernder Prozeß erscheint, galt nicht als Menschenwerk, sondern als gegebene, ‚heilige‘ Ordnung, als deren Garant das Numinose in den jeweils kulturgegebenen Formen galt (*Hernegger, Berger*). Welterrichtung, d. h. die Nomisierung möglicher Erfahrung durch Institutionalisierung und die Legitimation aller dadurch geschaffenen sozialen Sinnhaftigkeit in einer umfassenden Ordnung wurde durch Religion geleistet und gesichert. Gleichzeitig macht die Wissenssoziologie jedoch deutlich, daß nicht alle Sinnhaftigkeit religiösen Ursprungs ist. Unmittelbare Sinnerfahrungen macht der Mensch in seiner ‚Alltagswelt‘, welche ihm als unmittelbar gegeben, als in ihren Eigenschaften bekannt und gewiß erscheint. Deshalb ist er von ihrer Existenz und ihrem Sinn überzeugt. Vermutlich ist die ontogenetische Bedingung der Möglichkeit, komplexere Überzeugungen zu entwickeln, die Erfahrung solcher Stabilität der Alltagswelt, wie sie sich dem Säugling in seiner Beziehung zur Mutter erstmals auftut. Die Stabilität der Alltagswelt ist aber ihrerseits stets das Produkt gesellschaftlicher Institutionalisierung, deren Selbstverständlichkeit durch Religion legitimiert und notfalls mit Gewalt aufrecht erhalten wird.

Gegenüber allen idealistischen Bestimmungen von ‚Sinn‘ als ‚Sinn des Ganzen‘ ist daher zunächst festzuhalten, daß ontogenetisch die Bedingung der Möglichkeit umfassender, abstrakter Sinnvorstellungen bzw.

Überzeugungen die konkreten Sinnerfahrungen des alltäglichen Lebens sind, welche in unmittelbaren sozialen Interaktionen gelernt und bestätigt werden. Die ältere Bedeutung von ‚Sinn‘ als Fähigkeit der anschaulichen Erfassung durch sinnliche Wahrnehmung (vgl. I. 2) gibt diesen Sachverhalt präzise wieder. Vieles spricht dafür, daß komplexere und abstraktere Sinngelbilde (z. B. Typenbildungen, Bildung von Relevanzbereichen) aus elementaren Erfahrungen entstanden sind und auch im Bewußtsein nur durch Generalisierung, Differenzierung und Spezifikation konkreter Sinnerfahrungen aufgebaut werden können (*Schütz/Luckmann*).

Die Wissenssoziologie macht also zweierlei deutlich: Zum einen das Angewiesensein des Menschen auf die intersubjektiv geteilte Sinnhaftigkeit, andererseits das konstruktive Element und damit auch die Wandelbarkeit und die Gefährdung jedes kollektiven und individuellen Sinns. Daß Sinn herrscht, ist nicht selbstverständlich, „gesellschaftlich gesehen, ist Nomos ein den ungeheuren Weiten der Sinnlosigkeit abgerungener Bezirk der Sinnhaftigkeit, die kleine Lichtung im finsternen, unheilswangeren Dschungel“ (*Berger 1973, 24*).

Dementsprechend ist es für jede Gesellschaft von höchster Bedeutung, die Kontingenz der sie konstituierenden Ordnung nicht ins Bewußtsein treten zu lassen. Alle uns bekannt gewordenen Gesellschaften haben dies durch Errichtung von und Glauben an religiöse Symbolisierungen erreicht. Kann dies – nach *Feuerbach, Marx* und *Freud* – auch heute noch gelingen? (↗ Alltagserfahrung und Frömmigkeit; Wirklichkeit – Erfahrung – Sprache)

4. „Sinn“ und „Kontingenz“ in der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns

Eine radikalisierte Behandlung erfährt das Verhältnis von Kontingenz und Sinn im Denken von *Niklas Luhmann*, dessen Projekt einer Gesellschaftstheorie sich als „supertheoretischer“ Versuch einer Evolutionstheorie mit systemtheoretischen Mitteln kennzeichnen läßt. Da in diesem Ansatz die soziologisierende Behandlung unseres Problems auf die Spitze getrieben wird, rechtfertigt sich hier eine eingehendere Behandlung.

Im Unterscheid zu allen bisherigen philosophischen Versuchen verzichtet *Luhmann* darauf, Welt begreifen zu wollen und postuliert statt

dessen Gesellschaft als Horizont des Denkmöglichen. Im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung tendiert jedoch Gesellschaft zur Weltgesellschaft, d. h. aus der Vielzahl voneinander mehr oder weniger abgeschotteter Kulturkreise entsteht im Zuge der Evolution ein erdumspannendes System möglicher Kommunikation.

Welt steht für den Inbegriff aller Möglichkeiten, als nur negativ bestimmbarer Grenzfall unbeschränkter und unbestimmbarer Komplexität bzw. Kontingenz. In Welt kann der Mensch nicht leben, sondern nur in Umwelt, deren Möglichkeiten mit Bezug auf die Erlebens- und Handlungsmöglichkeiten des Menschen in etwa bestimmt und im überlebensnotwendigen Maße handhabbar sind (vgl. auch III. 1). Das grundlegende Überlebensproblem für den Menschen ist daher die Reduktion von Komplexität (*Gehlen* sprach von „Vereinseitigung der Welt“), welches auch das Ausgangsproblem der Theoriebildung darstellt.

Im Anschluß an die allgemeine Systemtheorie versteht *Luhmann* unter System Funktionszusammenhänge, welche durch ihre Abgrenzung von einer Umwelt sich selbst im Zustand einer bestimmten Ordnung zu halten vermögen (vgl. *Werbick* 125 ff). Von organischen und technischen Systemen unterscheiden sich psychische und soziale Systeme dadurch, daß sie sich als Sinnzusammenhang konstituieren, d. h. daß sowohl ihre Abgrenzung von Umwelt als auch ihre spezifische Selektivität im Hinblick auf Umweltereignisse durch Sinn gesteuert wird. Sinn wird so zum „Grundbegriff der Soziologie“ und das heißt gleichzeitig, der Sinnbegriff wird von der subjektiven Intention abgekoppelt, in der ihn die Phänomenologie verankert hatte. Der Sinnbegriff bezeichnet jegliche „Ordnungsform menschlichen Erlebens... Es gibt demnach, diesen Sprachgebrauch vorausgesetzt, kein sinnloses Erleben“ (*Luhmann* 1971, 31 f; s. a. 1977, 20 ff). Dementsprechend ist Sinn als Sinn nicht negierbar, es ist lediglich möglich, die Sinnreferenz zu wechseln, den Dingen also einen anderen Sinn zu geben.

Systeme als stabilisierte Zusammenhänge weisen selbst eine gewisse Komplexität auf, d. h. sie können verschiedene Zustände annehmen, sie besitzen also mehr Möglichkeiten, als sie zu einem Zeitpunkt aktualisieren können. Immer aber ist die Komplexität eines Systems geringer als diejenige seiner Umwelt, so daß es sich ihr gegenüber selektiv verhalten muß. Diesen Sachverhalt einer Differenz zwischen den (beschränkteren) Möglichkeiten eines Systems und den (vielfältigeren) Möglichkeiten seiner Umwelt sucht *Luhmann* durch die Unterscheidung von Komplexität und Kontingenz zu verdeutlichen: Unter Kontingenz werden –

durchaus im Einklang mit der scholastischen Tradition – Möglichkeiten verstanden, die eintreffen oder nicht eintreffen können, also ontologisch gesprochen weder notwendig noch unmöglich sind. Der Begriff wird hier allerdings nicht als Modalität des Seins, sondern des Erlebens gedacht: „Der Begriff Kontingenz soll sagen, daß die im Horizont aktuellen Erlebens angezeigten Möglichkeiten weiteren Erlebens und Handelns nur Möglichkeiten sind, daher auch anders ausfallen können, als erwartet wurde;... Kontingenz heißt praktisch Enttäuschungsgefahr und Notwendigkeit, sich auf Risiken einzulassen“ (Luhmann 1971, 32 f). Der Kontingenzbegriff bringt also die Risikohaftigkeit des im Komplexitätsbegriff gedachten Möglichkeitsüberschusses zur Sprache. Systeme können in ihrem Funktionszusammenhang gestört, im Extremfall zerstört werden. Der Kontingenzbegriff bezeichnet daher auch bei Luhmann das einleitend festgehaltene Moment der Gefährdung, die sich jedoch hier stets auf den Systemzusammenhang selbst und nicht direkt auf den ihn konstituierenden Sinn bezieht.

Je größer die Komplexität eines Systems, desto größer seine Anpassungsfähigkeit an Umweltveränderungen. Gesellschaftliche Evolution vollzieht sich daher als Durchsetzung immer komplexerer Systeme, ein ursprünglich auf *H. Spencer* zurückgehender Gedanke, der sich auch in der allgemeinen Evolutionstheorie findet (*Teilhard de Chardin, Bresch*). Im Unterschied zu physischen Systemen, deren Möglichkeitsspektrum durch materielle Elemente begrenzt ist, wodurch andere Möglichkeiten definitiv ausgeschlossen werden, erlauben die für psychische und soziale Systeme typischen sinnhaften Begrenzungen sowohl Reduktion als auch Erhaltung, ja sogar Steigerung von Komplexität. Sinn tritt zwar immer in abgrenzbaren Zusammenhängen auf, verweist jedoch gleichzeitig über diese Zusammenhänge hinaus. Sinn stellt „ein Verhältnis einer selektiv verdichteten Ordnung zur Offenheit anderer Möglichkeiten (dar), und zwar als ein Verhältnis des Wechelseitig – sich-Bedingenden, des Nur-zusammen-Möglichen“ (Luhmann 1971, 30). Sinn ermöglicht also selektives Erleben; da Sinn jedoch gleichzeitig über die gesellschaftliche Semantik (Sprache) mit anderen Bedeutungen verknüpft ist, verweist er stets auch auf andere Möglichkeiten, die im jeweils aktuellen Erleben nicht enthalten, jedoch grundsätzlich aktualisierbar sind. Durch Generalisierung, Spezifizierung und Differenzierung können sinnhaft konstituierte Systeme ihre Selektionsfähigkeit und damit ihre Fähigkeit zur Erlebnisverarbeitung außerordentlich steigern. Dieser Gedanke ist für die Erklärung gesellschaftlicher Evolution zentral, d. h. für

die historisch sich offensichtlich steigernde Fähigkeit von Gesellschaften, Komplexität zu erfassen und sie in jeweils nur bestimmter Hinsicht zu reduzieren. Da hier nicht auch noch die Grundgedanken der *Luhmannschen* Evolutionstheorie entwickelt werden können, mag der summarische Hinweis genügen, daß gesellschaftliche Evolution im Übergang zur Moderne als fortschreitende Ausdifferenzierung funktional spezialisierter Systemzusammenhänge und als Differenzierung der Ebenen sozialer Integration begriffen wird. Die sich damit steigernde Binnenkomplexität von Gesellschaft erfordert jedoch neue Ordnungsleistungen hinsichtlich der Beziehungen zwischen den einzelnen Teilsystemen. Diese werden insbesondere durch die Durchsetzung des Prinzips formaler Organisation und die Entwicklung generalisierter Kommunikationsmedien (Geld, Macht/Recht, Wahrheit, Liebe) erklärt (vgl. *Luhmann* 1975, 170–220).

Die Bedeutung *Luhmanns* in unserem Zusammenhang ergibt sich aus dem von ihm vollzogenen Bruch mit der metaphysischen Tradition. Während das ontologische Denken Vorfindbares als Seiendes bestimmt und von daher zur Frage nach dem Sein des Seienden vorstieß (vgl. II 1) verzichtet *Luhmann* darauf, eine so eindeutige Intention menschlichen Erkenntnisstrebens anzunehmen. Er geht vielmehr davon aus, daß die jedes menschliche Erkenntnisvermögen übersteigende Vielfalt des Vorfindbaren im menschlichen Erkenntnisversuchen nach unterschiedlichen Gesichtspunkten geordnet werde, und das eigentlich Notwendige somit nicht das Sein des Seienden, sondern die Reduktion von Komplexität sei. *Luhmann* versucht also die Konsequenzen der oben (I. 3) skizzierten Möglichkeitsexplosion zu denken; er versteht sie als einen sich selbst steigernden Prozeß zunehmend spezialisierter Möglichkeiten, welche an sich innerhalb der menschlichen Gesellschaft zwar verfügbar, jedoch jedem Einzelnen nur sehr ausschnitthaft zugänglich und überhaupt bewußt sind. In expliziter Absetzung von transzendentalen Versuchen, Sinn durch subjektive Intentionalität zu definieren (vgl. II. 2), setzt *Luhmann* Sinn als die Konstitutionsweise sozialer Wirklichkeit voraus (vgl. III. 3) und bestimmt ihn als gleichzeitig nicht negierbar und kontingent, da ja sinnhaftes Erleben selbst immer auch anders möglich ist.

Dieser Ansatz scheint vorzüglich geeignet, die Sinnproblematik der Gegenwart zu erhellen, ohne sie jedoch zu lösen. Die im Zuge der gesellschaftlichen Evolution sich zunehmend durchsetzenden komplexeren Formen sozialen Zusammenhangs verselbständigen sich nämlich in dem Sinne, daß sie ihre eigenen Mitgliedschaftsbedingungen formalisie-

ren, d. h. von bestimmten Ein- und Austrittsbedingungen abhängig machen und damit gleichzeitig die Zugehörigkeit von Personen zu sozialen Systemen mobilisieren. Konsequenterweise verweist die *Luhmannsche* Theorie daher „psychische Systeme“ (Personen, Subjekte) in die Umwelt sozialer Systeme. Damit wird das gedacht, was sich empirisch bereits weitgehend ereignet hat: Daß nämlich das Individuum nur noch in höchst selektiver Weise an dem beteiligt ist, was sich in denjenigen sozialen Systemen ereignet, denen es zugehört.

Zwar gehört zum Strukturtypus moderner, primär auf funktionaler Differenzierung beruhender Gesellschaften „das Prinzip der Inklusion aller in alle Funktionssysteme: . . . jeder muß rechtsfähig sein, eine Familie gründen können, politische Macht mit ausüben oder doch mit kontrollieren können; jeder muß in Schulen erzogen werden, im Bedarfsfalle medizinisch versorgt werden, am Wirtschaftsverkehr teilnehmen können. Das Prinzip der Inklusion ersetzt jene Solidarität, die darauf beruhte, daß man einer und nur einer Gruppe angehörte“ (*Luhmann* 1980, 31). Eine angemessene Wahrnehmung dieses Inklusionsprinzips legt aber dem Einzelnen den Zwang zu einer plurifunktionalen Spezialisierung auf, welche sich als Integrationsprinzip sozialer Systeme gerade überlebt hat. Wer kann schon gleichzeitig seinen Beruf voll ausfüllen, seine Familienpflichten erfüllen und politisch aktiv sein? Die Koordination der mit dem Inklusionsprinzip verbundenen disparaten Möglichkeiten bleibt dem als frei definierten Einzelnen überlassen. Woher aber nimmt dieser die Kriterien einer für ihn angemessenen Selektion aus den zunächst kontingenten Möglichkeiten? Wie erreicht er „Sinn . . . als Identität eines Zusammenhanges von Möglichkeiten“ (*Luhmann* 1971, 48)? Woher nimmt der Einzelne die Kriterien einer in Freiheit vollzogenen Wahl, die ihm gestattet, den Zusammenhang dieser Wahlen als *sein* Leben zu verstehen? Der mit Kategorien wie Ich-Schwäche, Entfremdung oder Anomie anvisierte Problembereich hat hier seinen systematischen Ort.

Diese Hinweise deuten sowohl mögliche Grenzen des gegenwärtigen Strukturtyps gesellschaftlicher Evolution als auch des *Luhmann'schen* Theorieangebots an. Sein Sinnbegriff bleibt der gegenwärtigen historisch-gesellschaftlichen Situation immanent, d. h. es wird deutlich, daß in einer Situation weitgehend kontingenter Beziehungen zwischen psychischen und sozialen Systemen Sinn nur noch als Identifikation und Selektionskriterium der Einzelsysteme adäquat begriffen werden kann. *Luhmann* setzt aber die Fähigkeit zu Sinnbildung als selbstverständlich

voraus, was bei sozialen Systemen insofern unproblematischer erscheint, als solche eben nur insoweit entstehen und fortbestehen, als Personen zur Teilnahme an ihnen motiviert sind, d. h. in der Teilnahme an ihren Handlungen einen Sinn erkennen. In der *Luhmann'schen* Theorie werden solche Teilnahmemotivationen im wesentlichen durch die generalisierten Kommunikationsmedien sichergestellt.

Die Motivierbarkeit durch Kommunikationsmedien setzt jedoch den Aufbau individueller Motivstrukturen bereits voraus. Psychische Systeme beruhen auf einem reifenden und alternden biologischen Substrat, dessen Mensch-Werdung mit dem statischen Begriff eines ‚psychischen Systems‘ nicht adäquat zu erfassen ist. Der Mensch als ein orientierungsbedürftiges Wesen bedarf des Aufbaus eines inneren Führungssystems, d. h. einer entsprechenden Ausrichtung seiner inneren Antriebe (vgl. III. 1). Wo die „Stabilisierung an Außengaranten“ (*Gehlen*) brüchig wird, wird der Aufbau einer ‚personalen Identität‘ daseinsnotwendig. Wenn eine kollektive Identifikation nicht mehr möglich erscheint, so stellen sich für jedermann mehr oder weniger bewußt die drei Kant'schen Fragen „Was ist der Mensch – was soll ich tun – was darf ich hoffen?“ als Problemzusammenhang von Identität, Intentionalität und Zukunftsperspektive. In der *Luhmann'schen* Theorie erscheint dieses Problem als Sachverhalt „selbstreferenzieller Identifikation“ (1977, 23 f), deren Zustandekommen jedoch nicht problematisiert wird.

Gleichzeitig dürfte unsere kurze Skizze bereits deutlich gemacht haben, daß der Sinnbegriff bei *Luhmann* jeglicher Inhaltlichkeit entbehrt. Das Anliegen *Luhmanns* geht geradezu dahin, den überaus hohen Grad an Kontingenz, der sich innerhalb moderner Gesellschaften hat stabilisieren lassen, denkbar zu machen, um über die Ermöglichung neuer Reflexionsleistungen das menschliche Denken besser zum Begreifen derjenigen Verhältnisse zu befähigen, in die sich der Mensch bereits gebracht hat. Deshalb bezeichnet *Luhmann* seine eigene Theorie als „Supertheorie“, der er die Funktion zuweist, „innerhalb des Wissenschaftssystems die Auffang- und Abwehrebene für moralische ebenso wie für erkenntnistheoretische (im Wissenschaftssystem selbst generierte) Ansprüche“ zu sein. Supertheorien sind selbstreferenziell, d. h. „sie konzipieren ihren Gegenstand so, daß sie sich selbst als Teil ihres Gegenstandes erscheinen müssen“. Sie verfahren totalisierend, d. h. sie stellen an sich den Anspruch, „für den Gegner einen berechtigten Platz im eigenen theoretischen Rahmen zu finden“ (*Luhmann* 1978, 9 ff).

Der selbstreferenzielle Charakter, die Komplexität und Abstraktheit

der Theorie führen notwendigerweise zu Verständigungsschwierigkeiten mit dem traditionellen Denken, dessen theoretische Relevanz in konsequenter Fortführung von *Marx* und *Nietzsche* überholt und damit zerstört werden soll. Alle Idealisierungen, alle bloß normativen Humanitätsansprüche und ‚Sinnangebote‘ werden als hoffnungslose Vereinfachungen bloßgestellt. Der Mensch wird in schonungsloser Form seiner eigenen Kontingenz konfrontiert. Auch dieses menschliche Unternehmen ist von einer Hoffnung getragen, die zumindest seinem Autor Sinnhaftigkeit verbürgt. Seine Forschungen „bereiten eine neue Epistemologie vor; und deshalb sollte man zögern, sie dem Diktat einer bereits akzeptierten Wissenschaftstheorie zu unterwerfen“ (*Luhmann* 1980, 63). (↗ Partizipation; Religion und Politik; System und Subjekt)

5. Religion und Identität

Verschiedentlich wurde bereits darauf hingewiesen, daß die sozialwissenschaftliche Analyse des Problems gesellschaftlicher Sinnkonstitution dem Religiösen eine prominente Stellung einräumt. Das in jüngster Zeit wieder erwachte gesellschaftliche und wissenschaftliche Interesse an Religion steht vermutlich in einem untergründigen Zusammenhang mit dem zunehmenden Bewußtsein der in der *Luhmann'schen* Theorie offengelegten Aporien der Sinnfrage. Bevor diese Feststellung der Theologie als Chance angedient (oder von ihr als solche ergriffen) wird, scheint eine genauere sozialwissenschaftliche Betrachtung dieses Sachverhalts angebracht.

Unbestimmtheit und Kontingenz von Welt voraussetzend, spricht auch *Luhmann* der Religion eine zentrale Funktion zu, nämlich diejenige der Chiffrierung von Kontingenz, als Bedingung der Möglichkeit, „die unbestimmbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen treten können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen“ (*Luhmann* 1977, 26). Was die Religionswissenschaft als Numinoses oder Heiliges beschreibt, leistet solche Chiffrierung: „Chiffren sind nicht einfach Symbole, geschweige denn Zeichen oder Allegorien oder Begriffe ... Sie konstituieren Wissen, indem sie das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten setzen und dieses dadurch verdecken. Was durch sie verdeckt wird, bleibt Leerhorizont“ (ebda. 33). Religion leistet also nicht – wie *Durkheim* und seine Schüler allzu vereinfachend annahmen – notwendiger-

weise die Integration von Gesellschaft. Aber sie ermöglicht erst das Risiko der Sinnbildung, die Ausklammerung der Möglichkeit, daß alles sinnlos sein könnte.

In diesem Sinne verweist also auch die Theorie *Luhmanns* auf die Unentbehrlichkeit von Religion, und er geht noch einige Schritte weiter, indem er über die Einführung von ‚Gott‘ als Kontingenzformel des religiösen Teilsystems moderner, funktional differenzierter Gesellschaften der Theologie Hinweise zu geben versucht, wie sie diese Kontingenzformel im Sinn höherer evolutionärer Konsequenz interpretieren könnte (ebda. 199 ff).

Man sollte sich über den konsequent unreligiösen Charakter dieses Ansatzes jedoch nicht täuschen. ‚Gott‘ als Kontingenzformel meint lediglich einen god-term, ‚Glaube‘ ist als Kommunikationsmedium dem Geld äquivalent. Die *Luhmann'sche* Theorie steht in dieser Hinsicht voll auf den Schultern der Aufklärung. Religion interessiert nur um ihrer Funktionalität willen, diese scheint aber für *Luhmann* auch dann noch gewährleistet, wenn sie im wesentlichen von einem Stab professioneller Theologen und Seelsorger im Rahmen der das ausdifferenzierte religiöse Teilsystem tragenden kirchlichen Organisation gepflegt wird. Für den einzelnen wird hier Religion nur noch sporadisch bedeutsam, etwa im Zusammenhang mit den einleitend skizzierten Wechselfällen des Lebens, und er findet dann dort die Spezialisten, welche wissen, was in solchen Situationen zu tun ist.

In indirekterer Form bedienen sich allerdings auch Autoren, die dem religiösen Phänomen in ihrer Theoriebildung näher stehen, einer funktionalen Interpretation. So analysiert beispielsweise *L. Kolakowski* die Folgen des häufig als Säkularisierung bezeichneten religiösen Gestaltwandels moderner Gesellschaft als Entgrenzung von Heiligem und Profanem und damit letztlich als Auflösung von Religion, und sieht gerade darin die Sinnkrise der Gegenwart begründet: „Verflüchtigt sich der sakrale Sinn der Kulturqualitäten, so verflüchtigt sich der Sinn schlechthin ... Die Absage an das Heilige kommt einer Absage an die Begrenztheit des Menschen und außerdem einer Leugnung des Bösen gleich“ (*Kolakowski* 1975, 29 f). Dies hat gravierende Folgen für das bereits skizzierte Dilemma des stets von Kontingenzerfahrung bedrohten und doch auf Sinn angewiesenen Menschen: „Die Religion ist die Form, in der der Mensch sein Leben als unvermeidbares Scheitern akzeptiert. Nur wider besseres Wissen kann man behaupten, es sei kein unvermeidbares Scheitern ... Das Leben akzeptieren und es zugleich als Scheitern akzeptieren

kann man nur unter der Voraussetzung, daß man einen der menschlichen Geschichte nicht völlig immanenten Sinn gelten läßt, d. h. unter der Voraussetzung, daß man den Bereich des Heiligen gelten läßt“ (ebda. 31).

Diese Interpretation von Religion ähnelt in vielem derjenigen *Luhmanns*, aber sie geht insofern einen Schritt weiter, als sie die Qualität von Religion als Numinosum ernst nimmt und das Verschwinden dieses Numinosen als Konsequenz der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung konstatiert. Die in einer ‚säkularisierten‘ Gesellschaft kirchlich ausdifferenzierte Religion vermag demzufolge gerade das nicht mehr zu leisten, was als gesellschaftliche Funktion von Religion institutionalisiert war.

Alle Versuche, auch die philosophischen (vgl. II), aus dem Dilemma von Weltkontingenz und Sinnbedürftigkeit durch eine Verabsolutierung des Subjekts herauszukommen, sind – nicht zuletzt am Erfordernis eines indirekten Welt- und Selbstbezugs (vgl. III. 1) – gescheitert. Der Glaube an die Allmacht des Menschen erscheint der Psychiatrie heute als ‚Gotteskomplex‘ (vgl. III. 2).

Zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangt *Th. Luckmann*: Der Religion ist die kulturbestimmende und sie damit in ihren Wirkungen vereinheitlichende Kraft abhanden gekommen: „Die von der gesellschaftlichen Entwicklung begünstigte Verbannung der religiösen Normen in eine begrenzte Bewußtseinschicht untergräbt die eigentliche subjektive und soziale Funktion der Religion.“ Der Charakter kirchengebundener Religiosität, die selbst zu einem peripheren Phänomen wird, ändert sich so, „daß akzidentelle Nebenfunktionen der Kirche als sozialer Institution zum Grundgehalt kirchengebundener Einstellungen und Handlungen werden können.“ Religiöse Vorstellungen verschwinden zwar nicht aus dem Ganzen der herrschenden Kultur, aber sie bilden nur noch mit anderen Bedeutungsbeständen locker verbundene Einschübe. „Die symbolische Wirklichkeitsschicht in der modernen Weltanschauung ist dementsprechend thematisch unklar“ (*Luckmann 1963, 63 ff*). Dies stimmt übrigens im Ergebnis mit der Analyse *Luhmanns* (1980) überein, derzufolge die Bedeutung der gesellschaftsweite Kommunikation ermöglichenden „gepflegten Semantik“ zunehmend durch die Sondersemantik der einzelnen Funktionssysteme verdrängt wird.

Dies alles hat Folgen für die Identitätsbildung: „In archaischen Gesellschaften gibt es eine gesellschaftlich festgelegte Weltauffassung, die in allgemeinen Sozialisationsvorgängen jedermann vermittelt wird. Dagegen gibt es in der modernen Gesellschaft keine einheitliche verbindliche

gesellschaftliche Weltsicht... In der modernen Gesellschaft steht eine Vielfalt von Weltauffassungen zu Angebot, obwohl auch hier der Einzelne keine völlige ‚Wahlfreiheit‘ hat... Das bedeutet, daß die Stabilität der persönlichen Identität zu einer subjektiven, ja im gewissen Sinn zu einer privaten Angelegenheit wird. Das ist das sozialpsychologische Korrelat des sogenannten Pluralismus moderner Gesellschaften“ (Luckmann 1980, 137).

All diese Hinweise zielen auf den gesamtgesellschaftlichen Sinnzusammenhang, der für die Identitätsentwicklung des Menschen allerdings nur von mittelbarer Bedeutung ist. Geht man von den Einsichten der phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie (vgl. III. 3) aus, so ist anzunehmen, daß es hierfür vor allem einer ausreichenden anschaulichen Sinnerfahrung als Material der Entwicklung komplexerer Sinnstrukturen bedarf. Es scheint fraglich, ob ein entsprechender Anfall konkreter Erfahrungen in den entwicklungspsychologisch relevanten Altersstufen noch sichergestellt ist. Dieser Ausfall würde auch die um sich greifende Motivationskrise der Jugendlichen und das sich verbreitende Erlebnis der Langeweile zu erklären vermögen. Die geläufige Diagnose eines ‚Wertverlustes‘ rührt von der Erfahrung einer Motivationskrise her. „Will man sie auf den Punkt bringen, so handelt es sich offenbar um die Frage nach der Motivation der Menschen zum Überleben, Leben, Arbeiten und Sichausleben in der modernen Kultur... Die These dieser Arbeit ist also... daß neben der Hauptfähigkeit zur Distanzierung von der ‚alten Natur‘ das Hauptdefizit des Menschen seine evolutionär bedingte Unfähigkeit ist, zum Organisieren großer Populationen... ein direktes emotionales d. h. unmittelbar motivierendes Verhältnis zu finden“ (Claessens 1980, 17).

Zusammenfassend ergibt sich aus diesen Überlegungen, daß die Sinnkrise der Moderne also keineswegs automatisch eine Chance für Kirche und Religion verschafft, in die entstandene Bresche springen zu können, selbst dann, wenn sie in ihren Aussagen das Dilemma von Kontingenz und Freiheit des Menschen zum Ausgangspunkt nimmt. Mit Ideen – und seien sie beste Theologie – allein ist hier nicht viel zu machen. Es geht darum, die neu ins Leben tretenden Menschen zuerst überhaupt zu solchem Glauben zu befähigen. Wo die Erfahrung der Liebe in dauerhafter Zuwendung nicht gemacht wurde, wo die Erfahrung dialogischer Existenz fehlt, ist der Mensch nach menschlichem Ermessen unfähig, in jenen Weg hineinzukommen, auf dem sich Sinn als göttliche Antwort enthüllt. Von daher wird verständlich, daß den Kirchen heute angeson-

Kontingenzerfahrung und Sinnfrage

nen wird, sich nicht nur um die Glaubensverkündigung, sondern gleichzeitig um die gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit zu kümmern, Glaubenserfahrungen überhaupt noch machen zu können (*Kaufmann* 1979). (↗ Anonymität und persönliche Identität; Erfahrung und Glaube; Ideologie und Religion; Religiöse Sozialisation)

IV. Die Sinnfrage als Frage nach Gott

Offenkundig bleibt das Reden von „Sinn“ vielfältig. Dabei ist die Identität des Wortsymbols durch den menschlichen Anspruch zu erklären, „Welt“ noch als sinnhaft zu begreifen, also alle Erfahrungen in einen Gesamtzusammenhang einordnen zu können. Es kommt also in dieser Vieldeutigkeit des Sinnbegriffs der Anspruch auf eine Einheit zur Geltung. Angesichts der Vieldeutigkeit und Vielfältigkeit stellt sich die Frage: Wie hängt die Erfahrung von Kontingenz und Sinn mit der Frage nach Religion und nach Gott zusammen?

Folgt man den Entwürfen der Wissenssoziologie und der Systemtheorie, ist der Religion die Funktion zugeordnet, der Überforderung des Gesellschaftssystems durch wahrgenommene Kontingenz und unbestimmbare Komplexität Herr zu werden. Zu übersehen ist jedoch nicht, daß dabei der Inhalt der Religion bzw. des Glaubens fast ausschließlich auf seine Funktion hin, die Kontingenz gesellschaftlicher Strukturen „motivfähig“ zu interpretieren, ausgelegt wird; nicht bedacht wird der Umstand, daß über die Funktion der Religion bzw. des Glaubens als Abwehr der Gleichgültigkeit und der Begründung von Gültigkeit hinaus die *Motivation* selbst die entscheidende Rolle spielt. Diese jedoch ist ohne Überzeugung nicht möglich. Zur Begründung von Gültigkeit bedarf es also der überzeugten Annahme eines für wahr gehaltenen, vorgegebenen Sinnentwurfs. Hier gilt, was bereits der Beitrag „System und Subjekt“ deutlich herausgearbeitet hat: „Ein bloß funktionierender Glaube ... zersetzt sich und wird auf die Dauer in seiner Funktion ersetzt. Nur wenn die Wirkungen des Glaubens – nach der Selbsterfahrung der Glaubenden – aus der Wahrheit seines Inhalts hervorgehen, nur wenn die Glaubenden sich im Glauben zum Subjektsein, zur Selbstbestimmung durch einen gültigen Inhalt herausgefordert erfahren, können sie sich mit ihrem Glauben identifizieren, wird er lebendig bleiben und Gleichgültigkeit abwehren können. Diese ‚Innenseite‘ des Glaubens, die ihn *mehr* sein läßt als eine Funktion ... ist *Bedingung aller Funktionen* des Glaubens“ (*Werbick* 132 f).

Weil also Religion bzw. Glaube als sinnhafte Optionen einleuchten müssen, um motivieren zu können, sind wir wiederum auf die Ebene

der „Überzeugung“ als Selbstbestimmung des Menschen zurückverweisen. Der Glaubende muß von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt sein, er muß die ihn bestimmende *Wahrheit* als die ihm gemäß er kennen und sich in voller Selbstverantwortung von ihr prägen lassen.

In der neuzeitlichen Reflexion dieses Problems wurde die Frage, wie sich der Mensch selbst bestimmen kann, grundsätzlich als ein Problem der Autonomie abgehandelt. *Demgegenüber hält die christliche Tradition daran fest, daß der Mensch, sofern dessen Selbstbestimmung in seiner Reflexion als autonomes Wesen scheitert, angesichts der Kontingenz der Welt nur dann den Verfallsformen der Reflexivität entgehen kann, wenn er die Möglichkeit seiner schlechthinnigen Abhängigkeit von einem erlösenden Gott wieder in Betracht zieht.* Angesichts der fundamentalen anthropologischen Bedeutung, die vor allem der Faktor „Vertrauen“ im Leben des Menschen hat, läßt sich generell heute sagen: „Bei diesem Grundvertrauen, das sich in keiner seiner vorübergehenden Objektbindungen erschöpft, das aber die Grundlage für den ganzen Prozeß der Ichwerdung bildet . . . , handelt es sich offenbar um die religiöse Thematik des menschlichen Lebensvollzuges: Die Unumgänglichkeit des Vertrauens im menschlichen Leben ist . . . die Unumgänglichkeit, einen Gott zu haben, sei er nun Gott oder Abgott. Der religiöse Charakter des den Prozeß der Ichwerdung von Schritt zu Schritt tragenden Vertrauens geht . . . daraus hervor, daß die erste Objektbindung an die Mutter dieses Vertrauen nicht überhaupt konstituiert, sondern nur seine erste, im Prinzip vorübergehende Konkretisierung darstellt, der eine Reihe weiterer Identifikationen folgt, die aber alle auch wieder überschritten werden, indem die Erfahrung des Individuums dessen gewahr wird, in ihnen noch nicht den adäquaten Gegenstand des sein Leben tragenden Vertrauens gefunden zu haben. Handelt es sich aber bei dem den Prozeß der Identifikationen und der Identitätsbildung ermöglichenden Vertrauen um die religiöse Thematik des Lebens, dann sind wir auch zu der Feststellung berechtigt, daß die Ichidentität, die in diesem Prozeß heranwächst, letztlich durch die jeweilige Form einer impliziten oder expliziten Gottesbeziehung konstituiert ist“ (Pannenberg 1979, 417). Für die Neubestimmung des Personbegriffs wird es deshalb wesentlich, daß die Person des Menschen über das offene Vertrauen, durch das sein Lebensvollzug getragen wird, einschlußweise auf Gott hin ausgerichtet ist. Aus der konstitutiven Bedeutung der Begegnung mit dem Du für das Personsein des Ich, wie es aus dem dialogischen Personalismus ersichtlich ist, geht darüber hinaus hervor, daß alle „zu demselben Gott hin unterwegs

sind, der als der eine Gott aller Menschen die Gemeinschaft der Menschen untereinander will" (ebda. 419).

1. *Das Aufleuchten des göttlichen Sinngebers*

Es sei im folgenden bei der Grundsituation des Menschen noch einmal angesetzt. Sie ist gekennzeichnet durch Faktizität und Transzendenz (*R. Spaemann*). Des Menschen Eingebundensein in das Faktische der physischen, biologischen, psychologischen und soziologischen Wirklichkeit ist ja deutlich geworden. Zugleich zeigt sich auch, daß er ständig über alles Faktische und Bestehende hinaus fragt und strebt. Unendliche Offenheit charakterisiert sein Wesen; er ist frei gegenüber all dem konkret Faktischen. Diese Spannung des Gebunden- und des Freiseins macht sein Geheimnis aus, d. h. er ist sich selbst Frage, auf die er letztlich keine Antwort hat. Diese Frage aber wird mehr denn je als die Frage nach dem Lebensinn empfunden und erfahren. Des Menschen Suchen und Fragen kann jedoch letztendlich nur zur Ruhe kommen, wenn der Mensch in seinem Transzendieren auf eine Wirklichkeit trifft, die ihm wirkliche Erfüllung bedeuten kann. Diese muß ihm also entsprechen, d. h. sie muß frei sein, sowohl der Form als auch dem Inhalt nach unendlich. Personen sind immer auf der Suche nach Personen, und so kann auch nur die absolute Person mit absoluter und vollendeter Freiheit dem Menschen die letzte Antwort auf seine Fragen bedeuten. Von daher läßt sich *M. Horkheimers* Aussage, daß der Versuch, absoluten Sinn ohne Gott retten zu wollen, eitel sei, verstehen. Damit ist keineswegs der Beweis für so etwas wie den absoluten Sinn des Ganzen erbracht. Es geht also bei dieser Aussage nicht um einen Gottesbeweis. Was sich in dieser Feststellung ausdrückt, ist vielmehr die Ahnung dessen, daß Gott bzw. der Glaube an Gott für den Menschen sinnvoll sein, daß von Gott her dem Menschen dieser absolute Sinn zukommen *könnte*. Es handelt sich also nur um die Chance, die der Mensch in Freiheit ergreifen kann, denn über den Sinn von Freiheit läßt sich nur in Freiheit entscheiden. Für diese freie Entscheidung gilt es Gründe zu suchen, die sie vernünftig und verantwortbar machen.

Zunächst drängt sich allerdings die Frage auf: Erdichtet etwa das Sinnbedürfnis des Menschen den Sinn? Muß eine Antwort notwendigerweise bereitliegen, wo eine Frage aufsteht? Darf in der Fraglichkeit und Offenheit der menschlichen Existenz nach metaphysischer Manier

schon der heimliche Hinweis auf eine mögliche Antwort gesehen werden? Eine Begründung von einer angenommenen prästabilisierten Harmonie von Bedürfnis und Wahrheit, vom Bedürfnis des Menschen her, dürfte zu schwach sein. Es geht auch nicht an, als des Rätsels Lösung einfachhin den christlichen Glauben anzupreisen – etwa mit dem Hinweis darauf, seine Wahrheit erweise sich darin, daß er selig mache. Das hieße in der Tat, der Sinnfrage vorschnell einen theologischen Wechselbalg zu unterschieben. Andererseits ist man auch nicht gehalten, dem *amor fati Nietzsches* zu folgen; man könnte mit *Th. W. Adorno* durchaus der Auffassung sein: „Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint“ (*Adorno* 1951, 172 f). Die Wirklichkeit nämlich erweist sich gerade darin als unwahr, daß sie mit einer prätendierten Sinnhaftigkeit nicht übereinstimmt. Gewiß erscheint diese Wahrheit zunächst nur als die Wahrheit unseres Bedürfnisses; sie darf folglich nicht verwechselt werden mit der Wahrheit der Befriedigung dieses Bedürfnisses. Aber sie ist als Wahrheit dieses Bedürfnisses *Hoffnung*. An ihr muß offenbleiben, ob es eine wahre, ihr entsprechende Wirklichkeit auch geben wird. Es soll also im folgenden nicht aus dem Sinnverlangen des Menschen auf die Weise metaphysischen Schlußverfahrens eine transzendente Erfüllung abgeleitet werden. Wenn hier der Reichweite der Sinnfrage des Menschen im Hinblick auf einen göttlichen Sinngeber nachgespürt wird, dann nur im Blick auf das vorfindliche *desiderium naturale* des Menschen mit der Absicht, zu der Entscheidung hinzuführen, „ob wir eine Übereinstimmung zwischen unserem Bewußtsein (als einem sinnverlangenden) und dem Sein selbst (als einem dieses Verlangen erfüllenden) annehmen – oder die Unerklärlichkeit, damit auch Unstimmigkeit unseres Sinnverlangens für eine mögliche letzte Wahrheit halten wollen“ (*Gollwitzer* 180).

Mit dieser Absicht soll im folgenden zunächst einem behutsamen Gedankengang Bernhard *Weldes* nachgegangen werden, der durch die Reflexion der durch den Nihilismus unserer Tage radikalisierten Sinnfrage einen „Hinweis“ auf Gott eröffnen will (vgl. *Welte* 1978, 45–75). Ihm liegt ein Dreifaches zugrunde: 1. Wir sind in dieser Welt da. 2. Als Daseiende kommen wir aus dem Nichts und fallen wieder in das Nichts zurück. 3. Das Sinnpostulat ist von unserem Dasein nicht abzulösen. Leben und auf Sinn hin leben ist geradezu deckungsgleich (selbst noch im Verzicht auf Sinn). Das Sinnpostulat wurzelt im menschlichen Leben selbst. Jeder kann sich frei dieser Wirklichkeit öffnen (womit auch zum

Ausdruck gebracht ist, daß es sich bei den folgenden Argumenten nicht um zwingende handelt).

Die Frage stößt aber weiter: wie läßt sich im menschlichen Dasein das Sinnpostulat und das „Nichts“ zusammendenken? Es bleiben nur zwei Möglichkeiten:

1. Jeder Sinnentwurf menschlichen Daseins wird vom nichtigen Nichts verschlungen. Dann stellt sich allerdings die gewichtige Frage, wie angesichts dieses Nichts die lebensnotwendige Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Wahrheit und Lüge, Freiheit und Knechtschaft usw. noch aufrecht erhalten werden kann. Angesichts des wirklich drohenden Nichts wird jedes sinnvolle Dasein letztlich doch sinnlos. Kann und darf der Mensch da überhaupt auf Sinn verzichten wollen? Im Angesichte des nichtigen Nichts wird *alles* sinnlos, auch die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

2. Es gibt aber auch die Alternative, das Nichts anders auszulegen und es gerade nicht als nichtiges Nichts zu deuten. Hat nämlich – wie das Leben selbst fordert – alles einen Sinn, dann kann auch die mögliche zweideutige Erfahrung des Nichts für uns eindeutig werden. Wenn das Leben sein *soll*, ist dieses Nichts in seiner Unendlichkeit und unabdingbaren Macht kein leeres Nichts, sondern ein Nichts der Verbergung und der verborgenen Anwesenheit sinnschenkender Macht.

Ohne daß der Mensch dazu gezwungen werden kann, kann er den berechtigten Glauben haben, daß gerade dieses Nichts in seiner Unendlichkeit, Mächtigkeit und Unbedingtheit weiterverweist auf eine entzogene, verborgene Wirklichkeit, die allen Sinn des Daseins in sich birgt. Wohl bleibt dieses Nichts nach wie vor dunkel, doch hat es einen positiven Gehalt, versehen mit den Dimensionen der Unendlichkeit und Unbedingtheit. Es scheint nun auf als eine Macht eigener Art, als eine stille und lautlose Macht, die dem Leben Sinn gewährt.

Diesen Gedanken gilt es nun zu vollenden. *B. Welte* tut dar, daß sich diese lautlose und sinngewährende Macht in dem unendlichen Nichts verbirgt, er fügt aber sogleich hinzu, daß dieses Nichts nicht so etwas wie der „Raum“ dieser Mächtigkeit ist. Es steht also nicht das Etwas dieser Mächtigkeit dem Nichts als Raum, der es umgreift, gegenüber. Mit aller Vorsicht läßt sich folgern, daß wir im Nichts verborgen anwesend die sinngewährende Macht vor uns haben. Dieses Nichts ist deshalb nur das Erscheinungsbild der Macht, die Weise, wie sie uns begegnet. Ist jedoch diese Macht kein Etwas, kein Seiendes, keine Substanz, dann ist sie

grundsätzlich das Andere von alledem. Die Tatsache, daß sich die sinngebende Macht als Nichts uns zeigt, verweist schon darauf, daß sie ohne jede Begrenzung ist, nicht nur faktisch, sondern notwendig.

Man darf sich von der Sprechweise nicht verwirren lassen. Wir sprechen von dem Nichts wie etwa von einem Tisch, als seien beide Gegenstände. Dies liegt daran, daß die Sprache nicht anders kann, angesichts dieses Umfassenden mit seinen Möglichkeiten ins Stottern gerät, eigentlich etwas Unaussprechliches zur Sprache bringt. Wir müssen aber so sprechen, um das Nichts, das ja negativ erscheint, in seiner Positivität zu erkennen und von seiner Unbedingtheit zu reden. Da es nicht ein Etwas, kein Seiendes, ist, handelt es sich dabei nicht um die Prädikate des Nichts, sondern um dieses selbst. Gegenüber dieser unendlichen Macht versagen eben die Kategorien, die wir sonst gebrauchen; die Sprache selbst verweist uns in das letztlich unsagbare Geheimnis hinein.

Angesichts dieses Nichts, seiner Macht, seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit kommt die „Ahnung“ herauf, daß man bereits den Bereich des Göttlichen betreten hat. Ist es der Grund und der Abgrund, der alles trägt und entscheidet? Ist es der göttliche Gott? Oder wird er durch diese Denkbewegung seiner Göttlichkeit entkleidet? Wir meinen schon, an das Göttliche zu rühren – immer vorausgesetzt, daß Gott nicht das endliche Resultat aus endlichem Material (mittels einer endlichen Denkbewegung) ist. Entscheidend ist hier, daß wir gedanklich von diesem Unbedingten in Anspruch genommen werden.

Dem analysierenden Erkennen entgeht also die Tatsache nicht, daß der Mensch ständig auf der Suche nach dem absoluten Sinn ist, ja mehr noch: daß er handeln muß, wenngleich er mit seiner Sinnfrage nie ans Ende gelangen wird. Jeder Lebensvollzug beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß das Leben sinnvoll ist, und daß man allen erfahrbaren Sinnlosigkeiten und Schrecken zum Trotz auf diesen Sinn vertraut. Bei aller Fraglichkeit des Daseins fragt der Mensch weiter und demonstriert so, daß er die Hoffnung auf eine Antwort nicht aufgegeben hat. Daran aber, daß des Menschen Tun in der Geschichte einschlußweise das Ja zum Sinn seiner Geschichte schon voraussetzt, erweist sich bereits, daß dieser Sinn nicht nur das Angezielte, sondern auch das Vorausgesetzte, sein Grund ist. Insofern ist die Sinnerfahrung nicht nur als die Erfahrung einer Projektion zu bezeichnen, sondern kann auch als eine gegenwartsbestimmende Macht erfahren werden, als etwas den Menschen schon jetzt Umgreifendes und Ergreifendes. Darin ist also die Sinnerfahrung durchaus eine Realerfahrung. Dies wird noch

deutlicher, wenn man bedenkt, daß die Geschichte sich „intersubjektiv“ vollzieht, und der Sinn des Geschichtsvollzugs keineswegs nur in der Vorstellung des einzelnen gelegen ist, sondern alle umfängt. Es sind also keineswegs die Menschen, die den Sinn entwerfen, vielmehr ist es der Sinn selbst, der den Menschen für sich beansprucht.

Hier haben im übrigen die Religionen der Welt ihren Ort; sie sind es nämlich, die Sinn ansagen und konkret machen – in den Mythen, in denen der Sinn dramatisch und bildhaft anschaulich geworden ist; denn die „Mythen, die uns lehren, was ganz einfach einen Wert darstelle, sind unvermeidlich, wenn die menschliche Gesellschaft existieren soll“ (Kolakowski 1973, 40). Mit Recht darf man davon ausgehen, daß die Religion insofern entscheidend zum Menschen gehört, als er das nach Sinn suchende Wesen ist. Das zeigt sich im übrigen selbst dort noch, wo man um eine totale Eliminierung der Religion bemüht ist: dann nämlich erhält dieses Eliminieren selbst einen geradezu unbedingten Charakter. Man darf also die Religionen der Erde durchaus charakterisieren als die geschichtlich sich ereignende Antwort auf die Sinnfrage des Menschen.

Am auffallendsten wird die „Verbindung“, ja sogar die „Konvergenz“ der Sinnfrage mit der Religionsthematik von *Wolfhart Pannenberg* hergestellt. Nach ihm hat die Religion fundamental mit der „Sinntotalität“ des Lebens zu tun. Die begriffliche Identität mit der „Sinntotalität“ erweist sich für ihn konkret darin, daß sich diese „Sinntotalität“ als das alles überhaupt Bestimmende verstehen läßt. Unbedingt intendiert und deshalb unbedingt gesetzt, ist sie von Anfang an immer und überall als Macht zugegen. Sie ist Ursprung aller Wirklichkeit, weil sie deren Ende ist. Natürlich sind die konkreten Verwirklichungen dieser „Sinntotalität“ zunächst nur vorläufig und auch vielfältig, aber sie sind in der Rückwirkung bestimmend für die konkrete Bedeutung der ihnen vorangehenden Phänomene. Die „Sinntotalität“ als das Göttliche bringt alles zur Einheit zusammen, somit zur Identität und zum wahren Sein. In und von dieser Sinntotalität werden auch die Widersprüche der vergangenen Geschichtsstufen insofern „aufgehoben“, als sie von ihr zur Versöhnung und Erfüllung gebracht werden. Es geht jedoch nach *Pannenberg* auch nicht an, diese Sinn- bzw. Bedeutungstotalität einfachhin der vorhandenen Welt entgegenzusetzen, denn sie ist Verheißung nur insofern, als auch die Leiden und die entbehrte Vollendung, darüber hinaus die Augenblicke glücklichen Daseins auf die „aufhebende“ Versöhnung und Erfüllung bezogen werden. Von der Ankunft des Eschaton wird es abhängen, ob die darin enthaltene Verheißung in der vollen und endgült-

tigen Gestalt sich erfüllt. Wartend und mitwirkend geht der Mensch darauf zu. Insgesamt jedoch gilt, daß die Sinntotalität mit dem Göttlichen identisch ist, weil von ihr alles bestimmt, integriert und aufgenommen wird, das Negative und Kontingente des Lebens eingeschlossen. (↗Alltagserfahrung und Frömmigkeit; Atheismus und Gottes Verborgenheit; Christentum und Religionen der Welt; Humanismen und Christentum; Ideologie und Religion; Partizipation; Religiöse Sozialisation)

2. *Die christliche Sinnantwort*

Es soll nun die weitergehende Antwort, die die christliche Tradition bereithält, besonders ins Auge gefaßt werden. Dabei richtet sich der Blick zentral auf die Forderung nach dem Sinn des Lebens angesichts der Sinn- und Heillosigkeit – verstanden als Postulat nach einer Befreiung und Erlösung, die nicht vom Menschen ausgeht und dennoch nicht als Vertröstung über die Heillosigkeit der Welt hinwegtäuscht. Inwiefern ist Gottes befreiendes Handeln an den Menschen als sinnstiftende Praxis gefordert?

Dazu sei noch einmal gefragt, was denn aufs Ganze gesehen für den Menschen ein sinnvolles Dasein sein kann. Zumindest schließt es in sich, daß jegliche Selbstentfremdung und alle gegenseitige Entfremdung überwunden ist, daß gewissermaßen das Selbstsein, das Mitsein und das Einssein zusammenfallen. Alle drei Momente bedingen sich gegenseitig. Denn die Entfaltung des Selbstseins ist nur im Mitsein möglich, das gelingende Selbstsein wiederum befähigt zum beglückenden Mitsein. Beide jedoch haben entscheidend zur Voraussetzung, daß sich die Freiheit zu Selbstsein und Mitsein in ihrem unbedingten Anspruch auch in die Wirklichkeit umsetzen kann. Die Freiheit des anderen in seiner freien Zuwendung ist somit unabdingbar. Die „Wahrheit“ des Menschen besteht also darin, daß die beglückende Sinnerfahrung nur vom andern her ihm zukommt, ihm nur in personaler und gesellschaftlicher Vermittlung die Freiheit als befreite Freiheit geschenkt werden kann. Die Sinnfrage des Menschen ist also radikal darin, daß sie nach der Totalität der Bedingungen der Möglichkeit von Sinnerfahrung fragt.

Die Freiheit des Menschen ist somit aufs höchste herausgefordert. In dieser Herausforderung aber ist persönliche Umkehr aus jeglicher Selbstbefangenheit, die Überwindung aller Selbstentfremdung und ge-

gegenseitigen Entfremdung einschlußweise enthalten. Verfügt der Mensch über eine solche ungehinderte Freiheit? Befreite Freiheit ist – wie hier deutlich wird – die Bedingung der Möglichkeit gelingender Sinnerfahrung. D. h. der Mensch ist auf die völlige Befreiung seiner Freiheit angewiesen. Vermag er diese selbst angesichts der Unfreiheit, in der er sich vorfindet und aus der er weder sich selbst noch andere „erlösen“ kann, herzustellen? Wie soll jene Befreiung der menschlichen Freiheit angesichts des universalen Schuldzusammenhangs und der unübersehbaren Antinomie von Wollen und Bewirken erreicht werden? Sind die Hoffnungen der Menschen nicht auf mannigfache Weise enttäuscht worden? Sind nicht Leid und Ungerechtigkeit in einer Weise angewachsen, daß viele Menschen alles für heil- und sinnlos wähen und nicht mehr auf Veränderung hoffen? Für nicht wenige Menschen ist der Tatbestand so, daß einleuchtet: die Befreiung des Menschen kann nicht von dem durchgeführt werden, der unter den Bedingungen der verkehrten Welt und der eigenen Verkehrtheit existiert. Immer mehr schwindet in unseren Tagen die naive Auffassung, der Mensch bedürfe nur besserer Strukturen und Verhältnisse und der bloßen subjektiven Absicht, um zur wahren Freiheit und damit zum sinnvollen Dasein zu gelangen. Der Ruf nach dem „ganz Anderen“ (*M. Horkheimer*) und nach der wahrhaft befreienden Macht wird hier verständlich – nach einer Macht, die jenseits aller menschlichen Möglichkeiten die Freiheit des Menschen auch wirklich befreien kann. Damit Sinnerfahrung in der Bejahung der anderen auch möglich wird, ergeht also der Ruf nach einer Befreiungsgeschichte. Dieser Ruf hat den Charakter eines Postulats aus praktischem Interesse. Was ersehnt wird, ist jene personale Macht, die aus Liebe zum Menschen in Beziehung tritt und ihn so zur eigenen Freiheit befreit. Eine solche Macht, die zugleich Liebe wäre, ist nach christlichem Verständnis Gott.

Diesem Postulat aus praktischem Interesse läßt sich nicht ausweichen, es sei denn, man täuscht sich über die reale Unheilssituation, über die den Menschen treffenden Kontingenzerfahrungen aller Art hinweg. Es würde damit freilich auch der Verzicht auf den Sinnanspruch ausgesprochen und so der Blick für alle Heil- und Sinnlosigkeit, für die Entfremdung und den Schuldzusammenhang versperrt.

Ohne den metaphysisch begründeten Theismus zu Hilfe zu nehmen, kommt also hier im Zusammenhang mit der Sinnfrage des Menschen die Gottesfrage durchaus in den Horizont des Menschen, ja es wird sogar die Verknüpfung mit der Gottesfrage nach christlichem Verständnis

möglich. Gott erscheint nicht als die Wirkursache der faktischen Existenz des Menschen, sondern in seinem möglichen befreienden Handeln an den Menschen als die innere Möglichkeitsbedingung sinnvollen Daseins. Befreiendes Handeln Gottes ist also erforderlich im Interesse der Menschlichkeit des Menschen, woraus folgt, daß die Frage nach dem Sinn eine entschiedene Option in sich enthält und damit ein Engagement gegen alle Sinnlosigkeit in der Gestalt von Unrecht, Haß, Unterdrückung und Gewalt verbindet. Wer sich aber in der Praxis des Lebens für Gerechtigkeit, Solidarität und Nächstenliebe engagiert, setzt sich für ein sinnerfülltes Dasein ein, ja ist von der Hoffnung erfüllt und getragen, daß solch ein Mitsein möglich ist, mehr noch: daß auch dem Erfüllung zuteil wird, dem sie durch Versagen und Unvermögen der Menschen versagt blieb. Ihren Grund aber hat eine derartige Hoffnung nur darin, daß der Mensch in der Geschichte der Menschen auf ein wahrhaft sinnerfülltes Leben treffen kann, welches sich darstellt als der gelingende Zusammenfall von Selbstsein und Mitsein, und zwar als das Ereignis der Befreiungstat Gottes. Solch ein Ereignis müßte sich den Menschen als die Verheißung dafür darbieten, daß von ihm her alle Menschen, die Lebenden ebenso wie die Toten, befreit, erlöst und damit sinnvoll leben können.

In der Geschichte der Menschen gibt es ein Leben mit einem solchen Anspruch: Jesu Leben, Tod und Auferweckung. Überall, wo *Jesus* auftritt, können Menschen wieder atmen, sich erheben und Sinn und Freude in ihrem Leben entdecken. Überall dort ereignet sich Freiheit. Gemäß seiner Botschaft ist die Zeit „erfüllt“ und Gottes befreiende Herrschaft nahe herangekommen. Deshalb lautet sein Angebot: „Kehrt um, und glaubt dem Evangelium“. Mit „Umkehr“ ist hier schon zum Ausdruck gebracht, daß es keinen Sinn hat, die alten und ausgetretenen Wege des Lebens weiter zu benutzen. Dieser Ruf zur Umkehr ist ein Weckruf zur Freiheit und zugleich ein Weg zum Menschen hin. „Umdenken“ im Sinne *Jesu* besagt, daß es dem Menschen möglich ist, aus einem neuen Grund und d. h. sinnvoll zu leben.

Der Glaubende setzt darauf, daß von *Jesu* Leben, Tod und Auferstehung die Befreiung seiner Freiheit, ja der aller Menschen ausgeht. In seinem Glauben hat er die Hoffnung, daß von der Befreiungstat und -geschichte Jesu Christi her ihm die wahre Sinnerfüllung zuteil wird. „Jesus der Christus“ – das besagt, daß gerade dieser Mensch wie kein anderer die bleibende, entscheidende und endgültige Bedeutung für die ganze Menschheit zu allen Zeiten hat. Seine Botschaft heißt „Euangelion“, d. h.

es ist eine Botschaft, durch die sich die Situation derer, die sie annehmen, so gründlich verändert, daß sie aufatmen, lachen, hoffen, Zuversicht haben, selig sein und sich freuen können. Diese Botschaft ist in einer Weise radikal, wie sie in keiner Religion oder Philosophie jemals angetroffen wurde. Sie ist im Vollsinn des Wortes eine Glücksbotschaft, Froh-, nicht Drohbotschaft, nicht mit Angst und Leistungsdenken verknüpft. „Dieses eu (im eu-angelion, Vf.) ist so unfaßlich bedingungslos und zusichernd, daß es allen Negationen, allen dagegen sprechenden Erfahrungen, die doch Legion sind, widerspricht, auch von keiner Zeit, keinem Tod, von nichts Gegenwärtigem und nichts Zukünftigem durchkreuzt, widerlegt und außer Kraft gesetzt werden zu können behauptet. Es lädt ein zur Wette *Pascals*: sich darauf zu verlassen, damit sein Leben und Sterben zu wagen und abzuwarten, ob man in Zeit und Ewigkeit damit enttäuscht werden wird, zusichernd und wettend, daß dies nicht geschehen werde. Durch die Radikalität dieses eu wird die christliche Verwendung des Wortes ‚Gott‘ definiert: Pfl egt man mit diesem Worte ursprünglich alles Übermenschlich-Staunenerregende und Freudemachende zu bezeichnen . . . , und dann (monotheistisch singularisiert) diejenige Instanz, die alles begründet und über alles letztgültig entscheidet, dann sagt die Rede von Jesus Christus als eine Evangeliumsrede den Hörern: Ihr habt schlechthin und endgültig und auf ewig Grund, nicht traurig, sondern fröhlich zu sein, nicht zu weinen, sondern zu lachen“ (*Gollwitzer* 199 f).

An dieser Stelle ist der bereits erwähnte Gedanke *W. Pannenberg*s von der „Sinntotalität“ erneut aufzunehmen. Danach ist die Zukunft Gottes und mit ihr die Zukunft der Menschen in der „Prolepse“ Jesu Christi schon vorweggenommen. Im Auftreten Jesu hat die Sinntotalität „proleptisch“ ihre Herrschaft für die Gegenwart schon begonnen. Sie ist seit „dem Auftreten Jesu schon *gegenwartsbestimmend* geworden. Von Jesu Auftreten und Geschick her ist es möglich geworden, das gegenwärtige Dasein in seiner jeweiligen konkreten Konstellation so zu leben, wie es im Lichte der Zukunft Gottes und also in seiner endgültigen Wahrheit erscheint“ (*Pannenberg* 1967, 385 – Sperrung durch Vf.). Dies ist ein Gedanke, der in der gesamten Christologie *Pannenberg*s bestimmend geworden ist. Mit seiner Hilfe erreicht er ein weltlich-geschichtliches Verständnis von Christi Herrschaft und desgleichen auch eine natürliche und weltliche Welt, die der Mensch in seiner Freiheit durch sein Planen verwandeln und verändern kann. „Nur weil in Jesus die eschatologische Bestimmung und Zukunft der Menschheit angebrochen ist, kann er un-

beschadet der offenen Zukunft der Menschheit dennoch ihre einigende, alles zusammenfassende Mitte sein. Als eschatologische Zusammenfassung, als Versöhnung der Menschheit über alle trennenden Abgründe hinweg stiftet das Christusgeschehen nicht nur die Einheit der Menschheitsgeschichte, sondern indem es das vermag, begründet es auch die Einheit des Alls überhaupt" (Pannenberg 1964, 406). Weil Gott die Macht der Zukunft, die „Sinntotalität“ des Lebens, ist und die Gottesherrschaft eine kommende sein wird, ist der Mensch freigesetzt, sein Dasein selber zu verwirklichen. Gerade durch sie wird er in die tätige Weltverwandlung hineingerufen.

Diese Antwort der christlichen Botschaft auf die Sinnfrage des Menschen ist jedoch nicht etwas, was der Mensch von sich aus wissen und sich selber sagen könnte. Von sich aus weiß der Mensch lediglich, daß in seinem Seinshorizont alle Wirklichkeit fraglich ist, daß er des Sinnlosen in der Gestalt des Bösen nicht Herr wird und bei allem Bemühen im Kreislauf des Bösen steckenbleibt. Das, was die christliche Botschaft ihm sagt, vermag er nicht von seiner Grunderfahrung her zu bestätigen. Im Gegenteil: von der christlichen Botschaft wird sogar noch bestätigt, daß des Menschen Situation Dasein in Heillosigkeit beinhaltet. Auch der Christ vermag also diese Situation nicht einfachhin zu überspringen; er ist nicht jemand, der seine negativen Erfahrungen zugunsten der positiven hinter sich läßt, sondern er ist einer, der die Erfahrungen der Kontingenz und der Heils- und Sinnlosigkeit mit der *Verheißung* Gottes, der sich Welt und Menschen in Liebe zuwendet, verbinden kann. Begründbar und verifizierbar freilich ist diese Aktion freier Gnade Gottes *aus* der Unheilssituation selbst nicht. Evidentermaßen kann auch die Erfahrung dieses befreienden Gottes nicht in gleicher Weise vor sich gehen wie die Erfahrung von Unheil und Sinnlosigkeit. Im Gegenteil, Gottes Kommen in diese Welt und seine Zuwendung in Liebe machen den inneren Widerspruch, die Unordnung und die Sinnlosigkeit der Welt erst richtig offenbar. Als Befreier tritt Gott ja gerade *in* diese Situation ein. Die Wende der Unheilssituation wird dem, der sich darauf einläßt, zunächst als „Verheißung“ gegenwärtig. Die Situation wird nur dem gewandelt, der es wagt, sich auf diese Verheißung einzulassen. Mit ihr verbindet sich also nur in wagemutigen Vertrauen eine neue Erfahrung, dem, der auf Jesu doppelte „Zumutung“ eingeht und heute schon, gegen den Augenschein der Verhältnisse darauf setzt, daß Leben, Liebe, Friede, Freude und Freiheit *geschenkt* sind, bedingungslos und vorbehaltlos. Das Spezifikum der Botschaft *Jesu* von Gottes Herrschaft und Reich be-

steht ja darin, daß das universale Heil, welches den Menschen und der Welt endgültig zugesagt ist, nicht erst in Zukunft Geltung haben wird. Jesus fordert vielmehr die Menschen auf, sich *schon jetzt* auf dieses Leben und diese Freude einzulassen, heute schon, in einer Welt, die von Unheil gezeichnet ist, auf dieses Endheil zu setzen, aus der Gewißheit seiner Gültigkeit heraus zu leben, zu denken und zu handeln.

Gottes befreiendes Handeln vermag also nur in vermittelter Weise in den Erfahrungsbereich des Menschen zu gelangen. Die Verifikation erfolgt nicht so, wie sonst Behauptungen in der Erfahrungswelt bewahrt werden. Ein Hinweis auf die neue Wahrheit kann nur dadurch gegeben werden, daß sie in Konkurrenz tritt mit anderen Deutungen menschlicher Grunderfahrung. Die christliche Botschaft erweist sich als eine Möglichkeit, die Situation anders zu sehen, sie offenzuhalten für eine Veränderung, die nicht in ihr selber liegt. Von der Verheißung dieser Botschaft her können die verschütteten Hoffnungen wieder lebendig werden, kann die Erfahrung der Heil- und Sinnlosigkeit überwunden werden. Diese Verheißung wendet sich gegen die Dogmatisierung von Heillosigkeit und Antwortlosigkeit.

Die christliche Botschaft ist damit alles andere als ein Opiat für die Menschen, durch die man alle Leiden und Schmerzen loswerden könnte. Es handelt sich nicht um eine selbständig funktionierende Antwort. In ihrer Unableitbarkeit und Selbständigkeit lockt sie den Menschen, zwingt ihn aber nicht. Gewißheit dieser Hoffnung auf totale Sinnerfüllung in allen Erfahrungen von Kontingenz wird dem Menschen nur zuteil, wenn er sich auf die „neue Praxis“ einläßt, wenn er sich auf den *Weg* der Nachfolge *Jesu* begibt und die von Gott in Gang gesetzte Befreiungsgeschichte durch seinen eigenen Einsatz Wirklichkeit werden läßt. Auf diesem Weg wird er sinnerfülltes Leben erfahren. Es gibt nur ein Hindernis, das der neuen Gewißheit entgegensteht: trotz der Erfahrung von Selbstentfremdung und gegenseitiger Entfremdung dieses Wagnis nicht einzugehen. Die Verkehrtheit des Menschen ist so groß, daß er sich nicht traut, sie wirklich einzugestehen. Befreiungsgeschichte wäre also für den Menschen die Geschichte seiner Bekehrung, der Zuwendung zum anderen und der Umkehr aus der eigenen Selbstverfangenheit – Gott wird dadurch, daß er in der Grundsituation des Menschen und in seinen Kontingenzerfahrungen zur Sinnantwort wird, durchaus nicht zum Lückenbüßer. Vielmehr werden durch das Heilsversprechen einer offenen, absoluten Zukunft die innergeschichtlichen Zukunftsentwürfe erst recht möglich. Die „Herrschaft Gottes“ ver-

spricht dem Menschen ein sinnvolles Dasein in doppelter Hinsicht: 1. Es wird ihm erfüllender, absoluter Sinn verheißen; 2. sie fordert zugleich zur Mitarbeit heraus, die sich mehr als alles andere lohnt. So nämlich macht wahre Gottesbegegnung wahres Menschsein möglich; sie entfaltet alle Kräfte und macht sie frei zur Hinwendung auf die Welt; befreit von Daseinsangst und Angst um Sinn; so wird der Mensch nun frei zum Einsatz für andere. Aus der Freiheit von der Last der Sinnsuche folgt notwendig die Freiheit zum Ethos. Das recht verstandene Gottesreich zieht das gelingende Menschenreich nach sich.

Dies ist auch der Ort der *Kirche*, einer lebendigen „Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich verantwortlich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung“ (*Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, hrsg. v. J. Homeyer, Bonn 1975, 17). Nur wenn alle beteiligt sind, vermag sie auch die ihr geschenkte und aufgebene eschatologische Hoffnung einsichtig zu halten. Alle im Volke Gottes, zusammen mit den Amtsträgern der Kirche als den „bestellten Zeugen“ der Hoffnung, bilden die „Plausibilitätsstruktur“ eschatologischer Hoffnung. „Plausibilitätsstruktur“, ein zentraler Begriff der Wissenssoziologie, will besagen, „daß die Einsichtigkeit beziehungsweise Plausibilität menschlicher Wirklichkeitsvorstellung, dessen also, was Menschen für wirklich“ – und man könnte hinzufügen: für möglich – „halten, davon abhängt, daß und wie diese Vorstellungen gesellschaftlich abgestützt und abgesichert sind“ (Berger 1970, 57). Es dürfte nichts im Wege stehen, die Kirche als „Plausibilitätsstruktur“ eschatologischer Hoffnung, eben als die „in der Geschichte Jesu ermöglichte und begründete Vorwegdarstellung der im Reiche Gottes vollendeten Gesellschaft“ (Pannenberg 1970, 9) zu begreifen. Als Stützgemeinschaft mit einem Netz von „Unter-Haltungen“ will sie ja jene Wirklichkeit „einsichtig“ halten, die gemäß der Verkündigung Jesu unter den großen Nenner „Gottes Herrschaft und Reich“ subsumiert werden kann. Zu einer Gemeinschaft „sui generis“ wird diese Kirche nur dadurch, daß sie „aus den Gewißheitsstrukturen der Alltagswelt“ (P. L. Berger) austritt und eine eschatologische Wirklichkeit einsichtig zu machen hat. Die damit einschlußweise gegebene Relativierung seitens der übrigen Wissenschaften braucht sie nicht zu fürchten; denn sie selbst versteht sich ja als ein „gesellschaftliches Gefüge“, als eine „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“ (Dogmatische Konstitution über „Die Kirche“: Lumen Gentium 8). Sie ist also dem Relativen keineswegs entnommen, vielmehr trägt sie als „pilgernde Kirche in ih-

ren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht“ (Lumen Gentium 48).

Es ist also die christliche Tradition, die dazu drängt, die Sinnfrage als Gottesfrage auszulegen. Dabei erweist sich Tradition keineswegs als ein Spiel mit Worten. Tradition knüpft an Erfahrungen an und kann mit Hilfe ihres Zeugnisses von Erfahrungen ähnliche Erfahrungen vermitteln. M. a. W.: von Jesus Christus her ist man befugt, die Gotteserfahrung auf diese Weise zu bestimmen. So wie er in seinem Leben, in seinem Wirken und in seiner Botschaft Gott ausgelegt hat, so ist er uns Antwort auf die Sinnfrage. In ihm hat die Geschichte Sinn und immer neue Zukunft. Nach christlichem Verständnis hat in ihm alle Erfahrung und Tradition ihren Maßstab und ihre Richtschnur. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um Erfahrungen, die man von außen her „beweisen“ kann. Auf sie muß sich der einlassen, der sie „machen“ und „haben“ will. Hier gilt nur der Hinweis im Zeugnis und durch die Lebenspraxis der Glaubenden. Der Weg zu einer solchen Gotteserfahrung ist somit (wie man heute zu Recht sagt) die Orthopraxie, die Weise also, wie man die Gemeinschaft der Glaubenden erfährt. Nur sie kann „die Exegese oder Hermeneutik des neuen Gottesbegriffs“ (Schillebeeckx 155) sein.

Da also Gott (entgegen dem metaphysischen Denkmodell, das ihm nur Platz läßt in einem hierarchischen Ordo des Seins) nicht der Ferne oder bloß Jenseitige, sondern der Nahe und Nächste, der unableitbare Neue (wenngleich der sich immer wieder Entziehende und Verborgene) ist, ist die Weise, wie die Menschen Gott begreifen, eine geschichtliche, vermittelt durch das geschichtliche Tun der Glaubenden, das aus der Erfahrung Gottes resultiert. Diese Existenzweise meint nicht nur, daß Gott im Raum der Geschichte erfahren werden kann, sondern vor allem auch, daß Gott in seinem Sein von dieser Geschichte selbst betroffen ist. Er ist nicht nur die „All-macht über der Geschichte, sondern auch All-leid in der Geschichte“ (Kasper 1970, 141). (↗ Autonomie und Geschöpflichkeit; Erfahrung und Glaube; Emanzipation und christliche Freiheit; Gesellschaft und Reich Gottes; *Glück und Heil*; Kirche; *Negativität und Böses*; Tod und Auferstehung; Transzendenz und Gott des Glaubens; Versöhnung und Erlösung)

Literatur:

- T. Adorno, *Minima moralia* (Frankfurt a. M. 1951).
- T. Adorno, *Wozu noch Philosophie?* in: *ders.*, *Eingriffe* (Frankfurt a. M. 1963)
- T. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M. 1966)
- P. L. Berger / T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt a. M. 1972)
- P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (Frankfurt a. M. 1970)
- P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Frankfurt a. M. 1973)
- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung I-III* (Frankfurt a. M. 1959)
- H. Blumenberg, *Kontingenz*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart III* (Tübingen 1959)
- U. Böschmeyer, *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht* (Berlin 1977)
- C. Bresch, *Zwischenstufe Leben – Evolution ohne Ziel?* (München 1977)
- M. Brugger / W. Horing: *Kontingenz*, in: J. Ritter / K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV* (Basel – Stuttgart 1976) 1027-1038
- Ch. Bühler / M. Allen, *Einführung in die humanistische Psychologie* (Stuttgart 1974)
- A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* (Hamburg 1980)
- A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* (Hamburg 1980)
- D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung* (Opladen 1970)
- D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie* (Frankfurt a. M. 1980)
- W. Cramer, *Das Absolute und das Kontingente* (Frankfurt a. M. 1959)
- A. Diemer, *Vom Sinn ontologischen Fragens*, in: *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*, hg. v. R. Wysser (Tübingen 1960) 231-244
- H. Döring, *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?*, in: *Theologie und Glaube* 64 (1974) 89-114
- H. Döring, *Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie* (Paderborn 1977)
- H. Döring, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens*, in: *Theologie im Fernkurs*, hg. v. Domschule e. V. Würzburg, 3. Lehrbrief (Würzburg 1980)
- J. C. Eccles, *Wahrheit und Wirklichkeit* (Heidelberg – New York 1975)
- W. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Berlin 1930)
- H. Fischer, *Anthropologie als Thema der Theologie* (Göttingen 1978)
- V. E. Frankl, *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen* (Wien 1949)
- V. E. Frankl, *Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie* (Bern 1975)
- V. E. Frankl, *Der Wille zum Sinn* (Bern 1977)
- H. Fries, *Gott und der Sinn des Lebens*, in: *Gott die Frage unserer Zeit*, hg. v. H. Fries, (München 1973) 160ff
- E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik* (Stuttgart – Konstanz 1954)
- R. Garaudy, *Vom Bannfluch zum Dialog*, in: R. Garaudy / J. B. Metz / K. Rahner, *Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* (Reinbek 1966)
- A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (Reinbek 1959)

- H. Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens* (München ⁴1971)
- B. Grom / J. Schmidt, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens* (Freiburg i. Br. 1975)
- J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (Frankfurt a. M. ²1969)
- A. Hahn, *Religion und der Verlust der Sinnggebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft* (Frankfurt a. M. 1974)
- M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M. 1929)
- M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen 1957)
- M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957)
- M. Heidegger, *Über den Humanismus* (Frankfurt a. M. 1959)
- M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen ¹¹1967)
- R. Hernegger, *Der Mensch auf der Suche nach Identität* (Bonn 1978)
- M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Hamburg 1970)
- E. Husserl, *Husserliana, Gesammelte Werke* (Den Haag 1950ff)
- E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie unseres Zeitbewußtseins*, hg. v. M. Heidegger, in: *Jahrbuch f. Philos. und phänom. Forschung* 9 (1928)
- W. Kasper, *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970)
- F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* (Freiburg i. Br. 1979)
- F. X. Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften* (Stuttgart ²1973)
- A. Keller, *Sein und Existenz* (Diss.) (München 1963)
- S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (1844), deutsch v. L. Richter (Reinbek 1960)
- L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein* (München 1967)
- L. Kolakowski, *Die Gegenwart des Mythos* (München 1973)
- L. Kolakowski, *Die Rache des Heiligen. Zur Lebensform als religiösem Problem*, in: *Chancen der Religion*, hg. v. R. Volp (Gütersloh 1975)
- T. Lessing, *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen* (Hamburg 1962)
- J. B. Lotz, *Wider den Un-Sinn. Zur Sinnkrise unseres Zeitalters* (Frankfurt a. M. 1977)
- Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft – Institution, Person und Weltanschauung* (Freiburg i. Br. 1963)
- Th. Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft – Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen* (Paderborn 1980)
- N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt a. M. 1980)
- N. Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt a. M. 1977)
- N. Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a. M. 1971)
- N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2 – Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (Opladen 1975)
- N. Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: N. Luhmann / S. Pfürtnner (Hg.), *Theorietechnik und Moral* (Frankfurt a. M. 1978) 8–116
- M. Machovec, *Auf gemeinsamer Suche nach dem Sinn des Lebens*, in: *Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft, Marienbader Protokolle*, hg. v. E. Kellner (Wien 1969)
- M. Machovec, *Vom Sinn menschlichen Lebens* (Freiburg i. Br. 1971)

Kontingenzerfahrung und Sinnfrage

- M. Müller*, Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn, in: *Sinn und Sein*, hg. v. *R. Wisser* (Tübingen 1960) 311–332
- M. Müller*, Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins, in: *Phil. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 74 (1966) 1. Hbd., 1–29
- M. Müller*, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung (Freiburg i. Br. – München 1971)
- M. Müller*, Philosophische Anthropologie, hg. v. *W. Vossenkuhl* (Freiburg i. Br. – München 1974)
- F. Nietzsche*, Der Wille zur Macht – Versuch einer Umwertung aller Werte. Werke XV, XVI (Leipzig 1912)
- W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964)
- W. Pannenberg*, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967)
- W. Pannenberg*, Thesen zur Theologie der Kirche (München 1970)
- W. Pannenberg*, Eschatologie und Sinnerfahrung, in: *Kerygma und Dogma* 19 (1973) 39–52
- W. Pannenberg*, Religion in der säkularen Gesellschaft. Niklas Luhmanns Religionssoziologie, in: *Evangelische Kommentare* 11 (1978) 99–103
- W. Pannenberg*, Person und Subjekt, in: *O. Marquard / K. Stierle* (Hg.), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII* (München 1979)
- A. Paus* (Hg.), *Suche nach Sinn – Suche nach Gott* (Graz – Wien – Köln 1978)
- K. R. Popper*, Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie – Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–33, hg. v. *T. Eggers Hansen* (Tübingen 1979)
- H. J. Pottmeyer*, Sinnfrage und Gottesfrage, in: *G. Kaufmann* (Hg.), *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (München 1979)
- H. Reiner*, Der Sinn unseres Daseins (Tübingen ²1964)
- H. E. Richter*, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen (Reinbek 1979)
- F. J. v. Rintelen*, Sinn und Sinnverständnis, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2 (1947)
- H. Rolfes*, Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken. Eine kritische Darstellung (Düsseldorf 1971)
- J. P. Sartre*, Das Sein und das Nichts (Reinbek 1960)
- G. Sauter*, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung (München 1980)
- R. Schaeffler*, Sinn, in: *Handbuch phil. Grundbegriffe III* (München 1974) 1325–1341
- A. Schaff*, Marxismus und das menschliche Individuum (Reinbek ³1970)
- G. Scherer*, Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie (Essen o. J. 1977)
- E. Schillebeeckx*, Gott – die Zukunft des Menschen (Mainz 1969)
- J. Schmucker*, Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument (Freiburg i. Br. 1969)
- A. Schütz*, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (Wien 1932)
- A. Schütz / Th. Luckmann*, *Strukturen der Lebenswelt* (Neuwied – Darmstadt 1975)
- W. Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957
- Sinn des Lebens nach den fünf Weltreligionen* Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Judentum, Islam (Weilheim ²1967)
- R. Spaemann*, Gesichtspunkte der Philosophie, in: *Wer ist das eigentlich – Gott?*, hg. v. *H. J. Schultz* (München 1969) 56–65

- J. Splett*, Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967)
J. Splett, Sinn, in: Sacramentum mundi IV (1969) 546-557
J. Splett, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Freiburg i. Br. - München 1973)
P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (München 1959)
P. Tillich, Mut zum Sein (Hamburg 1965)
A. Toffler, Der Zukunftsschock (Bern - München - Wien 1970)
J. v. Uexküll, Der Sinn des Lebens (Stuttgart 1977)
B. Welte / R. Wisser (Hg.), Sinn und Sein (Tübingen 1960)
B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg i. Br. 1963)
B. Welte, Religionsphilosophie (Freiburg i. Br. 1978)
J. Werbick, System und Subjekt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 24 (Freiburg i. Br. 1981) 101-139