

(1969) 608–611. — 30) Menschenrechte: ebd. 644–651. — 31) J. Moltmann, Theological basis of Human Rights and of the liberation of man, in: The Reformed World 31 (1971) 348–357. — 32) L. de Naurois, siehe Anm. 28. — 29) J. Neumann, Menschenrechte in der Kirche!, in: Vaterland, Nr. 267/1973 (1 Seite). — 34) P. Pavan, Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzils-erklärung, in: Concilium 2 (1966) 585–592. — 35) J. Pohlschneider, Die Menschenrechtsdeklaration der UNO und die Schemata des II. Vatikanischen Konzils, in: Naturrecht, Menschenrechte, Offenbarung, Frankfurt/M. 1968, 141–153. — 36) E. Ranft, Grundrechte und Naturrecht. Entwicklung und Tendenzen der naturrechtlichen Auslegung der Grundrechte seit 1945, München 1965. — 37) M. Raske u. a., Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche, in: Concilium 7 (1971) 435–439. — 38) W. Ruffner, Zur Bedeutung und Tragweite des Artikels 19, Abs. 3, des Grundgesetzes [Anwendbarkeit der Grundrechte auf juristische Personen], in: AöR 89 (1964) 261–321. — 39) Sacramentum mundi, Freiburg – Basel – Wien 1969, Bd. III, Sp. 418–424 (Menschenrechte). — 40) H. Schwendenwein, siehe Anm. 32. — 41) H. Simon, Katholisierung des Rechtes?, Göttingen 1962. — 42) P. Teilhard de Chardin, Einige Bemerkungen über die Menschenrechte, in: Die Zukunft des Menschen, Olten – Freiburg/Br. 1963, 253–256. — 43) ders., Das Wesen der Idee der Demokratie – Ein biologischer Zugang zu dem Problem: ebd. 313–320. — 44) Th. Tomandl, Der Einfluß des katholischen Denkens auf das positive Recht, Wien 1970. — 45) J. J. Wright, The Law and the Person, in: The Jurist 23 (1963) 314–320. — 46) R. Zippelius, Wertungsprobleme im System der Grundrechte, München – Berlin 1962.

## Georg Scherer Sinnfrage und pastoraler Dienst

*Die Sinnfrage ist für das heutige Selbstverständnis der Menschen, für ihr Suchen nach einer Humanisierung des Lebens wie auch für die Findung und Bejahung gemeinsamer Normen für das individuelle und soziale Leben von grundlegender Bedeutung. Der folgende Beitrag gibt eine gedrängte Zusammenfassung dessen, was philosophisch-anthropologische Reflexion heute zur Beantwortung der Sinnfrage beitragen kann. Diese Reflexion konvergiert mit Ergebnissen heutiger Bibeltheologie und kann zu einer Neuorientierung der kirchlichen Praxis beitragen.* red

### i. Philosophisch-anthropologische Grundlagen

Die folgenden Ausführungen sind von der Überzeugung getragen, daß der Mensch das Wesen der Sinnfrage ist. Wir können uns nämlich keinen Sprechakt, keinen Vollzug von Erkenntnis und kein Handeln vorstellen, die nicht unter dem Apriori der Verwiesenheit des Menschen auf Sinn stünden. Die Sinnfrage ist sozusagen der Grundwille des Menschen, so zu leben, daß sich das Dasein im einzelnen wie im ganzen lohnt, daß es in sich trägt und daß der Mensch sich dadurch mit sich selbst zu identifizieren vermag. Was in dieser Weise das Dasein erfüllen soll, muß die Ebene des Instrumentellen, der subjektiven Zweckmäßigkeit, auf der wir nach den Mitteln der Daseinserhaltung, nach den materiellen Bedingungen sinnvoller Existenz suchen, übersteigen. So erklärte schon Aristoteles, das gute und gerechte Leben, das in sich zugleich das freie sei, müsse sich auf das beziehen, was um seiner selbst willen ist.

Der Mensch —  
auf Sinn verwiesen

Der Mensch ist also mit einer Notwendigkeit, in welcher immer schon über ihn verfügt ist, auf Sinn verwiesen. Dies

zeigt sich wohl am klarsten gerade dort, wo jeder Sinn radikal in Frage gestellt wird. Denn auch wer erklärt, alles sei sinnlos, muß doch schon um Sinn wissen, um seine Aussage überhaupt machen zu können. Auch wird er diese Aussage in verzweifelter Resignation oder im Protest gegen alles Bestehende machen. Darin liegt eine implizite Bejahung von Sinn. Ohne sie wären weder die Erkenntnis faktischer Sinnlosigkeit noch der Protest dagegen oder die daraus entspringende Resignation möglich<sup>1</sup>.

#### Vermittlungsfunktion der Sinnfrage

Weil der Mensch in allen Dimensionen seines persönlichen wie gesellschaftlichen Daseins auf Sinn verwiesen ist, kommt dieser Verwiesenheit eine universelle Vermittlungsfunktion zu. Die Gegensätze, in denen zumeist anthropologische, sozialphilosophische und ethische Fragen behandelt werden (z. B. Theorie und Praxis, Vernunft und Sinnlichkeit, Individuum und Gesellschaft, Norm und Freiheit) finden in der Verwiesenheit auf Sinn zu ihrer ursprünglichen Einheit zurück. So erweist sich der Mensch als das auf Totalität bezogene Wesen. Mit Totalität ist zunächst alles faktisch Wirkliche angezielt, Natur und Geschichte, wie sie sich von ihren Anfängen her bis zu der Situation, in der wir uns vorfinden, ergeben haben, aber auch das Mögliche, insofern der Mensch auf eine noch offene Zukunft zugeht, über die noch nicht entschieden ist, die noch nicht verwirklichte Möglichkeiten in sich birgt, auf die sich Erwartungen, Pläne, Utopien und Phantasien, Angst und Hoffnung beziehen. Alles Vergangene und Gegenwärtige wird von dem Sinn her, der in ihm wirklich oder nur angeblich realisiert worden ist, beurteilt bzw. verurteilt. Alles Zukünftig-Mögliche wird entweder als Bedrohung von Sinn in der Angst erlebt oder als noch ausstehende Ankunft von Sinn projiziert oder in Hoffnung erwartet. So werden also sowohl die persönliche Geschichte des Einzelnen wie die Geschichte der Menschheit im ganzen von der Verwiesenheit auf Sinn zusammengehalten.

Es geht uns hier nicht um inhaltlich gefüllte Vorstellungen von Sinn, sondern um die grundlegende Einsicht, daß der Mensch vom Existential der Verwiesenheit auf Sinn bestimmt ist. Diese anthropologische Konstante ist allen Religionen, Philosophien und Ideologien, aller Hoffnung und Verzweiflung noch einmal vorgelagert: in der formalen Leere der menschlichen Vernunft und Liebesfähigkeit, in der diese mit der Totalität umfangsgleich, aber nicht inhaltsgleich ist.

<sup>1</sup> Genaueres dazu s. H. E. Hengstenberg, *Sinn und Sollen*, Kevelaer 1974; G. Scherer, *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, Kevelaer 1971, 26–47, *ders.*, *Auf der Suche nach Sinn*, in: *Johannes Hüttenbügel, Gott – Mensch – Universum*, Graz 1974, 255–291.

## 2. Verwiesenheit auf Sinn und Frage nach Gott

Wenn der Sinn, auf den sich der Mensch verwiesen sieht, alles Mögliche und Wirkliche, Natur und Geschichte im ganzen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreifen können soll, so darf er nicht als ein einzelnes Seiendes oder als ein partikuläres Vorkommnis innerhalb der Zeit von Natur und Geschichte vorgestellt werden. Er muß vielmehr in der Lage sein, alles zu umgreifen, die ungeheure Vielheit zur Einheit zu fügen, in allem gegenwärtig zu werden. Diese universelle Immanenz ist ihm aber nur zuzusprechen, wenn er zugleich alles einzelne unendlich überschreitet. Noch einmal zeigt sich die Vermittlungsfunktion des Sinngedankens. Er selbst, der Sinn, wird er zunächst auch nur als das erste Woher und das letzte Woraufhin des menschlichen Daseins gedacht, erweist sich als der Horizont, in dem alles, falls es sinnvoll sein soll, erscheinen muß, und der doch als der Horizont, gerade weil er alles einbegreift, auch alles übersteigt. Als die absolute Transzendenz muß er die alles einbegreifende Immanenz sein.

Nun läßt sich weiter zeigen, daß diese immanente Transzendenz und transzendente Immanenz am Leitfaden dessen interpretiert werden muß, worin sie in Form der leeren Verwiesenheit auftaucht: dem menschlichen Geist. Sie kann nicht am Modell des in sich verschlossenen, zwar mit sich identischen, aber auch auf seine ausschnittshafte Daseinsweise begrenzten Naturwesens interpretiert werden. Ist schon der Mensch auf die eine alles Mögliche und Wirkliche einbegreifende Totalität verwiesen, so kann diese selber nicht wie das sachhaft Seiende ontologisch unterhalb dieses Horizontes liegen. Sie muß vielmehr die in sich subsistierende, existente Fülle dessen sein, woraufhin der Mensch nur eröffnet ist und woraufhin er aussteht. Das wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß der Sinn nur im Akt des „Einverständnisses“ als Sinn realisiert wird: Im Wissen um das Sinnhafte als Sinnhaftes, in der Bejahung des Sinnhaften und in seiner Anerkennung als gut und daseinswert (Liebe). Dieses unauflösliche Ineinander von Verständnis und Affirmation, von Vernunft und Liebe macht aber die Einheit der Vollzüge aus, die man traditionellerweise den Vermögen des Geistes zuschreibt. Im Sinn gelangt also der Geist zur Einheit seiner Vollzüge. In bezug auf den Sinn ist Vernunft Liebe und Liebe Vernunft. Ist der Mensch kraft seiner Verwiesenheit auf Sinn also auf etwas verwiesen, das um seiner selbst willen erkannt und geliebt werden kann, ist dieses aber der allumfassende Inbegriff von Möglichkeit und Wirklichkeit und der im Umgreifen der Welt sie übersteigende Horizont alles Welthaften, so folgt, daß er selber, der Sinn

und Horizont, die Einheit von Vernunft und Liebe selber in sich tragen muß. Denn ihm als der Totalität an sich selber, dem Absoluten, dem unendlichen Horizont kann von außen nichts hinzugefügt werden. Das heißt, der Akt des Einverständnisses muß im absoluten Sinn selber spielen, mit ihm identisch sein. So gelangen wir durch eine transzendente Reflexion, d. h. durch eine Reflexion auf die innerste Wurzel der menschlichen Vollzüge im Menschen zur Idee eines Absoluten, in welchem Unendlichkeit, Absolutheit und Sinn dasselbe sein müssen.

Der absolute Sinn  
identisch mit dem  
absoluten Sein

Dieser absolute Sinn muß zugleich identisch sein mit dem absoluten Sein. Um das zu erweisen, gehen wir wieder auf den Menschen zurück. Für uns Menschen gilt als oberstes Postulat der praktischen Vernunft: Das Sinnvolle soll *sein*, das Sinnlose aber verschwinden. Alles Sinnvolle *soll* auch sein, alles Sinnlose *soll nicht* sein. Sinn soll nicht bloße Utopie und bloßer Gedanke bleiben, sondern in sich selber gesetzt, als Positivität von Leben, Gesellschaft, sinnvollen Zuständen verwirklicht werden. Absurdität dagegen soll überall, wo sie sich zeigt, überwunden, ausgeschaltet, als Nichtiges selber genichtet werden. Nun zeigt sich aber das menschliche Dasein in seiner Faktizität als ambivalent. Erfahrungen von Sinn wechseln mit Absurditätserfahrungen. Schönheit, Freiheit, Liebe, Friede sind nicht einfach Utopien, sondern auch faktische Realität. Sie erweisen sich aber auch immer wieder als gefährdet, werden von den „Mächten“, die in der Geschichte immer wieder die Überhand gewinnen, nicht nur theoretisch für nichtig erklärt, sondern praktisch aufgehoben und zerstört. So gibt es wohl ein Sein des Sinnes, aber nur ein ohnmächtiges. Der Tod schließlich als der für unser empirisches Bewußtsein „absolute Herr“ (Hegel) stellt in und über alle Katastrophen der Geschichte hinaus jeglichen Sinn in Frage. Soll diese Situation in ihrer Ambivalenz überwunden werden, so muß der Sinn mächtiger sein als alles jetzt Bestehende, er muß sich als die eigentliche Realität und Wirklichkeit erweisen, als das, was gerade nicht nur Sinngedanke und Sinnutopie bleibt, sondern als das, in dem Sein und Sinn, Wirklichkeitsmacht und Gutheit, Existenz und Wahrheit immer schon eins sind. Diese Identität von Sein, Sinn und Geist können wir Gott nennen. Daher ist in der Verwiesenheit des Menschen auf Sinn als dem ursprünglichsten Impuls, der in ihm wirksam ist, zugleich Wenn man will, kann man den Weg der Gedanken, den wir soeben zurückgelegt haben, als Versuch eines Gottesbeweises bezeichnen. Dabei ist allerdings der postulatorische die Verwiesenheit auf Gott gesetzt.

Der postulatorische  
Charakter dieses  
„Gottesbeweises“

Charakter, der den verschiedenen Gedankenschritten eignet, nicht zu übersehen. Vor allem gilt der Schluß auf die Identität von Sein und Sinn in Gott nur unter der Voraussetzung einer möglichen Verwandlung alles bestehenden Wirklichen in Sinnhaftigkeit. Es geht um einen Satz mit „wenn... dann“-Struktur. Wenn alles Bestehende einmal sinnhaft werden soll, dann muß es eine vorgängige Identität von Sein und Sinn im Absoluten geben. Gewiß kann man sagen: Wenn es sie nicht gibt, was soll dann die so fundamentale Verwiesenheit des Menschen auf Sinn? Wenn es sie nicht gibt, ist dann vielleicht die Verwiesenheit auf Sinn selber ein Unsinn? Wie kann aber andererseits eine solche Sinnidee, sei sie auch noch so formal, in einer Wirklichkeit entstehen, in welcher nicht das Prinzip des Sinnes mit der ursprünglichsten Realität eins ist? Mit solchen Fragen nähern wir uns einer Endalternative, vor welcher der Mensch auf die Dauer nicht ausweichen kann: Entweder alles ist sinnlos, sogar noch die Verwiesenheit auf Sinn, oder es gibt einen Grund zur Hoffnung in jener Identität von Sein, Sinn und Geist, die wir Gott nennen können. Insofern stellen unsere Gedanken ein rationales Argument für Hoffnung dar, das selber aber erst durch die Erfüllung der Hoffnung, also in der noch ausstehenden Zukunft, verifiziert werden kann.

## Auferweckung und Sinnfrage

Dieses Argument vermag von sich aus die Erfahrung des Glaubens weder zu deduzieren noch zu ersetzen. Es stützt aber diesen Glauben und die ihm immanente Hoffnungsstruktur dadurch, daß es ihre selber zutiefst sinnvolle Entsprechung zu der alle Vollzüge des Menschen zusammenhaltenden Verwiesenheit auf Sinn erweist. Ja es scheint, als ob sich die Vermittlungsfunktion dieser Verwiesenheit und damit letztlich des Sinnes selber auf theologischer Ebene noch einmal zeigt. Wählt man sie nämlich zum hermeneutischen Schlüssel des Glaubensverständnisses, so zeigt sich, daß die verschiedenen Ansätze, wie etwa der transzendente, der existentielle und der politische miteinander synthetisierbar sind. Das hat für die pastorale Praxis der Kirche entscheidende Bedeutung. Nimmt man die Verwiesenheit des Menschen auf absoluten Sinn – und damit auf Gott – als leitendes Vorverständnis für die Interpretation des christlichen Glaubensgehaltes und des Glaubensvollzuges ernst, so läßt sich vielleicht kurz zusammengefaßt folgendes sagen: Indem Gott, also die absolute Identität von Sein und Sinn, in Jesus Christus in der Geschichte anwesend werden, wird diese Geschichte – und in ihr auch die Natur<sup>2</sup> – so von der

<sup>2</sup> Siehe dazu das vom Verfasser in Kürze publizierte Forschungsgespräch „Die Natur im Horizont der Freiheitgeschichte“, das im Februar 1974 von der Kath. Akademie Die Wolfsburg in Mülheim-Ruhr durchgeführt wurde.

Mitteilung des absoluten Sinnes getroffen, daß die Verheißung der Mündung der Geschichte jedes einzelnen wie der Geschichte im ganzen in den absoluten Sinn selber zur unverbrüchlichen und unüberholbaren Zusage Gottes wird. Das bleibt gültig, obwohl die Anwesenheit des absoluten Sinnes in der persönlichen Geschichte Jesu Christi, der diese Anwesenheit ist, innergeschichtlich am Kreuz scheidet, wodurch zugleich Geschichte als der universale Schuldzusammenhang (Adorno) zutage tritt, in welchem die Interessen an Selbsterhaltung und Herrschaft den Sinn immer wieder ausschalten und sich gegen ihn als pure Gewalt behaupten. In der Auferweckung Jesu Christi von den Toten durch Gott erweist sich aber dennoch, daß Sinn keine bloße Idee und hoffnungslose Utopie bleibt, sondern Sinn und Sein, Vernunft und Wirklichkeit, Liebe und Existenz in Gott ewige Identität sind. Diese Realitätsmacht des Sinnes, seine nicht mehr hinterfragbare Ursprünglichkeit, Sinn sozusagen als wirklichkeitsmächtige Letztinstanz, erweist sich im Ereignis der Auferweckung. Nur durch sie kann die Sache Jesu ins Recht gesetzt und der Anspruch ihrer letztgültigen Legitimität erwiesen werden. Denn in ihr stellt sich der ewige und absolute Sinn als die ursprüngliche Seinsmacht auf die Seite dessen, der in seiner persönlichen Geschichte die Anwesenheit dieses Sinnes in der Geschichte überhaupt war. Damit öffnet sich über dieser Geschichte aber die Wahrheit des Sinnes und die — allerdings nur in der Hoffnung greifbare — Gewißheit, daß nicht Absurdität, Schuld und Tod, sondern Gott selbst als der absolute Sinn zu dem Horizont werden wird, in dem alle einzelnen und alle zusammen, der Mensch und die Menschheit, Natur und Geschichte in den Sinn gehoben werden. Das setzt freilich voraus, daß dieser Sinn die Partikularität und Einzelhaftigkeit noch überwindet, die er selbst darin noch hatte, daß er in der Geschichte eines Menschen in einer bestimmten geschichtlichen Stunde erschien. Das Osterereignis hat auch gerade darin seine unüberholbare Bedeutung, daß es die Absolutheit des Sinnes, die im historischen Jesus noch partikularisiert war, in die umfassende Weite Gottes selbst versetzt, aus und in welcher sie alles umgreifen und alles zur Erscheinung des Sinnes im absoluten Horizont des Sinnes zu machen vermag. Diese Totalisierung des in Jesus Christus erschienenen Sinnes geschieht im Heiligen Geist. Damit ist zugleich die eschatologische Perspektive des Glaubens auf das deutlichste unterstrichen: Die Vollendung des Ganzen im Sinn, die noch ausstehende Überwindung der Mächte der Absurdität, einschließlich des „letzten Feindes, des Todes“

(1 Kor 15) zielen auf jene Versöhnung von Sein und Sinn, nun nicht mehr nur in Gott, wo sie ewige Identität sind, sondern auch in der Welt.

### 3. Pastorale Grundfunktionen der Kirche

Im Vorstehenden ist wohl schon deutlich geworden, daß die Entsprechung von Sinnfrage und Botschaft von Jesus Christus mit dem Kern der pastoralen Aufgabe der Kirche zusammenhängt. Der kirchliche Auftrag umfaßt die vielfältigen kirchlichen Aktionen, von Liturgie und Verkündigung über theologische Wissenschaft und Bildung bis hin zum politisch-sozialen Engagement. Dabei hat die Kirche die in Jesus Christus der Welt mitgeteilte Sinnfülle Gottes, das Todesurteil der Menschen über den, der diese Sinnfülle repräsentiert, und den Anbeginn des Aufganges des endgültigen und absoluten Sinnhorizontes in seiner Auferweckung zu verkünden und nie vergessen zu lassen. Sie hat diesen Anfang kraft des Geistes in sich gegenwärtig und muß ihn der Welt in Erinnerung bringen, damit sie Hoffnung gewinne – oder damit die in ihr schon lebendige Hoffnung bestätigt werde – auf einen endgültig guten Ausgang aller Dinge. In diesem einen Dienst der Kirche wird man drei aufeinander verweisende Grunddimensionen unterscheiden müssen:

#### 3.1 Die kritische Funktion

Wenn die Geschichte zwar immer wieder durch Blitze des durchschlagenden Sinnes erhellt ist, der Sinn in ihr aber immer wieder durch Gewalt, nur blind sich durchsetzende Selbsterhaltung, Isolierung der Menschen voneinander, Angst, Langeweile, Haß und Tod unterdrückt wird, dann ist die Kirche gehalten, die Sinnlosigkeit wirkenden Mächte als solche namhaft zu machen, damit das Unrecht wenigstens als solches bezeichnet wird. In diesem Sinne gilt es, die Infragestellung dessen, was im Neuen Testament „Welt“ in des Wortes negativer Bedeutung meint, in das Ganze des Dienstes der Kirche am Menschen wieder einzuholen. Es setzt vor allem die kritische Distanzierung der Kirche zu sich und jedes einzelnen Christen zu sich selbst voraus, weil ja die Grenzscheide zwischen Sinn und Absurdität, zwischen gewaltmäßigem Niederhalten des Sinnes und seinem Aufleuchten nicht säuberlich Kirche und Welt voneinander trennt, sondern durch beide hindurchgeht. Zu dieser kritischen Funktion gehört auch die Anmeldung des „eschatologischen Vorbehalts“ (J. B. Metz) gegenüber allen Programmen, Utopien oder gar bestehenden Zuständen, die sich für unüberbietbar und damit nicht korrigierbar halten. Gerade sie unterdrücken die Bewegung des Menschen auf eine vollere Realisierung von Sinn. Damit wird zugleich

auch deutlich, daß in der kritischen eine befreiende Funktion enthalten ist und daß beide in der auf das Eschaton abzielenden Hoffnung begründet sind. Insofern sind die zweite und dritte der hier genannten Funktionen in der ersten bereits anwesend.

### 3.2 Die befreiende Funktion

Von der befreienden Funktion war in den letzten Jahren, besonders im Hinblick auf bessere materielle Daseinsbedingungen, auf die Befreiung der Menschen zur Selbstbestimmung und auf die Überwindung sozialer Ungerechtigkeit die Rede. Wenn wir vom Ausgangspunkt der Verwiesenheit des Menschen auf Sinn ausgehen, so kommt dieser sozial-emanzipatorischen Funktion der Kirche in der Tat eine große Bedeutung zu. Wo dem Menschen als einem leiblichen Wesen die materiellen Bedingungen eines sinnvollen Lebens mangeln, ist es ihm nur schwer möglich, an eine sinnvolle Ordnung der Welt sowie an einen Grund und ein Ziel seiner eigenen Existenz zu glauben. Zudem ist Selbstbestimmung ein Moment der sinnvollen Existenz, denn Sinn, der nicht als solcher verstanden und in freier Anerkennung bejaht wird, kann nicht zur Identität der menschlichen Person mit sich selber führen. Andererseits dürfen wir nicht vergessen, daß weder die Befreiung zur Selbstbestimmung noch die Herstellung menschenwürdiger Verhältnisse bezüglich der materiellen Bedingungen der menschlichen Existenz von sich aus schon Sinn mit sich bringen. Gerade die in den hochindustrialisierten Gesellschaften lebenden Menschen machen heute sehr häufig die Erfahrung, daß gerade dort die Frage aufbricht: Wozu das alles? Hat es einen Sinn? Was lohnt sich überhaupt? — wo eine hochgezüchtete technische Organisation in der Lage ist, die primären Bedürfnisse des Menschen verhältnismäßig leicht zu befriedigen und eine große Auswahl an Konsummöglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Vor allem muß die Einsicht gewonnen werden: Die bloße Befreiung zur Selbstbestimmung muß abstrakt für sich allein genommen nichtig und leer bleiben, denn ein Mensch, der nichts anderes wäre als frei im Sinne der Selbstbestimmung, könnte als letzte und höchste Möglichkeit seiner Existenz nur immer wieder seine eigene Freiheit reflektieren und sich klar machen, wie frei und sich selbst gehörig er doch ist. Sinnvolle Gehalte aber, auf die hin er sein Dasein entwerfen und mit denen er es erfüllen kann, vermag diese Freiheit als solche nicht zu produzieren. Vor allem fehlte einer solchen Freiheit dasjenige, worin sie mit anderen Menschen kommunizieren könnte, was zwischen Person und Person mitgeteilt und zur Sprache gebracht zu werden wert und würdig ist. Der überall zu bemerkende Sprachzerfall,



die Unfähigkeit zu interpersonalen Beziehungen, das Leiden an der Isolation des einzelnen, die Unfähigkeit, die Mauern des eigenen Ich zu sprengen — das alles hat nicht zuletzt seine Wurzeln im Ausbleiben jener Sinngehalte, in welchen Menschen erst miteinander eins zu werden vermögen. „Sprechen kann ich wohl“, läßt Werner Herzog, in einem seiner viel zu wenig bekannten Filme, ein Kind sagen, „aber ich weiß nicht, was ich sagen soll.“ Wir brauchen also einen umfassenderen Begriff von Befreiung. Ihm gemäß wird Befreiung des Menschen dort realisiert, wo es dem Menschen ermöglicht wird, Sinnerfahrungen zu machen, d. h. die Möglichkeiten des menschlichen Daseins freizulegen, in denen das, was um seiner selbst willen ist, vollzogen werden kann.

Einige Felder  
von Sinnrealisierungen:  
Ich und Du

Es ist hier nicht der Raum, die Fülle der Sinnmöglichkeiten im einzelnen zu beschreiben, in denen sich die Verwiesenheit des Menschen auf den absoluten Sinn ihrer bloßen formalen Leere entledigt und welthaltige Realität gewinnt. Es seien nur stichwortartig einige Felder solcher Sinnrealisierungen zusammengefaßt: Erfahrungen des Angenommenseins des Ich durch das Du mit ihrer Fähigkeit, das Grundvertrauen (Erikson) des Menschen in die Wirklichkeit überhaupt zu erwecken oder zu bestärken. Hier geht es, theologisch gesehen, um die Vermittlung des absoluten Angenommenseins des Menschen durch Gott in der zwischenmenschlichen Interpersonalität. — Die zweckfreie Kommunikation in Spiel und Fest, die eine Bejahung des Ganzen der Wirklichkeit impliziert, weil sie als sinnhaft erfahren wird, und diese Bejahung selber in einem leiblich-sinnlichen Vollzug darstellt. — Naturerfahrungen als Erfahrungen einer unendlichen Vielfalt der Formen und Gestalten, der archetypischen Bilder, in denen uns der Sinn der eigenen Existenz gegenständlich wird, des ohne menschliches Machen von sich her Aufgehenden und der zwecklosen Darstellung sich selbst gehörender Ganzheit im Medium des Lichtes (A. Portmann). Diese Aspekte sind besonders angesichts der Umweltkrise und des möglichen Wachstumstodes der Menschheit als Grundlage eines anderen, nicht nur auf Herrschaft und Ausbeutung bezogenen Verhältnisses des Menschen zur Natur von entscheidender Wichtigkeit. Die noch weithin fehlende Weckung eines Bewußtseins für die hier anstehenden Probleme ist z. Z. eine der wichtigsten Aufgaben des pastoralen Dienstes der Kirche, auch und vor allem bei ihren eigenen Mitgliedern. — Wiedergewinnung der kontemplativen Grunderfahrungen, in denen das Ich transparent wird, die Mitteilung des absoluten Sinnes in sich zu emp-

Spiel und Fest

Natur und Kunst

Kontemplation und  
Kreativität

### 3.3 Die eschatologisch-religiöse Funktion

fangen und in sinnlichen Gestalten auszudrücken. Diese Ausdrucksfähigkeit stellt eine wichtige und meist vernachlässigte Grundweise der vielzitierten Kreativität des Menschen dar. Hier wäre viel von der Erinnerung an das „Mimetische“ zu lernen, wie sie von W. Benjamin, Th. W. Adorno und M. Horkheimer immer wieder beschworen worden ist. Wenn wir dem Eschatologisch-Religiösen eine eigene Funktion zuschreiben, so ist damit zweifellos die Möglichkeit des Mißverständnisses verbunden, das Eschatologische könne als ein besonderes Moment neben andere innerhalb des kirchlichen Lebensvollzuges treten. In Wirklichkeit haben die vorstehenden Überlegungen schon deutlich gemacht, daß die eschatologische Dimension das Ganze des kirchlichen Dienstes bestimmen muß. Daher ist zu betonen: Das Eschatologische läßt sich nur insofern als eine eigene Funktion darstellen, als die Kirche auf es ständig gedenkend zurückkommen muß, um die Sinnrichtung ihrer Wirksamkeit in den anderen Funktionen nicht zu vergessen. Das geschieht in der Liturgie mit Wortverkündigung und Sakramentspendung sowie im Gebet, also in den Akten, die wir im engeren Sinne des Wortes als „religiöse“ bezeichnen können. Sie stehen innerhalb des genuin Christlichen immer in einer eschatologischen Dimension. Gott wird angerufen und verehrt als derjenige, der, als der Ursprung aller Dinge, Natur und Mensch in eine Geschichte entlassen hat, welche in den absoluten Sinn einmünden soll, der er selber ist. Sofern dieses eschatologische Ereignis in Christus bereits geschehen ist — allerdings im oben beschriebenen Sinne noch seiner Totalisierung entgegengerichtet —, ist Religion im eschatologischen Horizont des christlichen Glaubens nichts anderes als die erinnernde, vergegenwärtigende und dank sagende Vorwegnahme der endgültigen Sinnerfüllung in Gott. Wird diese Dimension des kirchlichen Dienstes vernachlässigt oder auf die beiden vorhergenannten Funktionskreise reduziert, so sind eine Ethisierung, ja eine Soziologisierung und Psychologisierung des kirchlichen Lebens die Folge, welche die Dimension, die wir als die entscheidend menschliche erkannt haben, nämlich die Verwiesenheit auf Sinn, aus sich verloren hat<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Man muß sich nicht wundern, daß unter diesen Bedingungen, unter denen „Gott . . . fast nur noch eine Kommunikationsstruktur“ ist, „die die Teilnehmer nötigt, sich auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung ihrer Identität über die Zufälligkeit einer bloß äußeren Existenz zu erheben“, die im Ethischen nicht aufhebbarer „mystischen Elemente“ einer „kontemplativen Grunderfahrung“ sich „als ein eigener Bereich abzuspalten“ beginnen, worauf Jürgen Habermas mit Recht kürzlich aufmerksam gemacht hat (J. Habermas — D. Henrich, Zwei Reden, Suhrkamp TB 202, 40 f.). Diese Abspaltung zeigt sich heute deutlich in der Hinwendung zur ungeschichtlichen, von der innerweltlichen Aktion abgewandten Meditation asiatischer Prägung und in den vielfältigen Versuchen, vor allem der jüngeren Generation, in subkulturellen soziologischen Zusammenhängen kontemplative Erfahrungen zurückzugewinnen.

## Pastoraler Takt

Es ist hier nicht der Ort, die besondere Verschärfung darzustellen, in welche die zu allen Zeiten anwesende Sinnfrage des Menschen in der heutigen Industriegesellschaft geraten ist. Diese Sinnkrise der Gegenwart soll nur als der Hintergrund angesprochen werden, vor dem sich eine Grundlegung des pastoralen Dienstes der Kirche von der Sinnfrage her als situationsgerecht zu erweisen vermag. Hier muß allerdings vor einem Mißverständnis dringlich gewarnt werden. Es geht nicht darum, ständig vom Sinn des Lebens, der Bedrohung dieses Sinnes, der Sinnkrise und der zerbröckelnden Identität des heutigen Menschen zu reden. Ideologisierung, Erstarrung in Leerformeln und Vordergründigkeit der Antworten würden dann das Grundanliegen sehr bald versanden lassen. Es geht mehr um ein Hintergrundwissen, eine anthropologisch fundierte Grundeinstellung und ein Verständnis der Glaubensbotschaft, die in der Vielgestalt der pastoralen Aufgaben als einigende Vermittlung zur Auswirkung kommen müßte. Die Gemeinden müßten nicht so sehr über den Sinn reden, als ihn durch ihre eigenen Kommunikationsstrukturen, in den Liturgiefiern, in der Bildungsarbeit und im sozialen Engagement zu realisieren versuchen. Christliche Gemeinden, Institutionen, Vereine, Familien usw. haben in einer immer absurder werdenden Welt insofern die Repräsentation des Eschatologischen als dessen Vorschein in sich auszubilden, als sie gelebte Kommunikation im Sinn aus dem Glauben an deren unverlierbare Gültigkeit kraft der Bestätigung durch Gott selbst realisieren. Dieser kommunikative und soziale Aspekt der Verwirklichung von Sinn sollte uns aber nicht vergessen lassen, daß die Frage nach Sinn nicht nur die allgemeinste und alle Menschen angehende, sondern zugleich auch die intimste und privateste Frage ist, die jeden einzelnen je für sich angeht. Daher wird es innerhalb des Gesamtspektrums kirchlicher Pastoral die Möglichkeit geben müssen, über Sinnfragen zu sprechen und sie bewußt zu stellen. Dabei gilt es einige Regeln zu beachten, die mit der inneren Struktur der Verwiesenheit auf Sinn und der Sinnfrage zusammenhängen. Man darf sie nicht vernachlässigen, ohne solche Gespräche selber zu einer Absurdität zu machen. Folgende Bedingungen eines solchen pastoralen Taktes seien ohne Anspruch auf Vollständigkeit namhaft gemacht:

Einige Regeln,  
um über die Frage  
nach dem Sinn  
zu reden

Eigene  
Sinnerfahrungen

Hören

1. Der auf die Sinnfrage hin Angesprochene muß selber Erfahrungen des Sinnes wie der Absurdität gemacht haben, um ein kommunikativ kompetenter Sprecher sein zu können.
2. Er muß hörend für den anderen oder die anderen offen sein und darf sie nicht, ohne sich bemüht zu haben, den

Kern ihrer Frage zu verstehen, mit dem Netz seiner vielleicht noch so wahren Überzeugungen und Standpunkte überziehen.

Fragen offen lassen

3. Er muß wissen, daß er nicht auf alle Fragen eine Antwort parat haben kann. Es gibt sogar Fragen, auf die kein Mensch eine Antwort weiß, sondern nur Gott allein. Dabei handelt es sich oft gerade um Sinnfragen, etwa im Zusammenhang mit persönlichen Leiderfahrungen.

Nicht auf die Sinnfrage drängen . . .

4. Manchmal ist es unangebracht, Menschen auf Sinnfragen aufmerksam zu machen, die sie selber noch nicht als solche gespürt haben. Wir müssen nämlich die Verwiesenheit des Menschen auf Sinn, von der Frage nach Sinn in gewisser Weise unterscheiden. Auf Sinn verwiesen sind wir Menschen immer und leben daher z. B. immer aus Sinnentwürfen. Es kann durchaus sein, daß sie uns eine zeitlang so tragen, daß im Augenblick keine Sinnfragen gestellt werden brauchen.

. . . und sie nicht verdrängen

5. Im scheinbaren Widerspruch zu dem gerade Gesagten ist es oft notwendig, Menschen auf Sinnfragen aufmerksam zu machen, die sie nicht sehen wollen, sondern vor denen sie fliehen und die sie verschleiern. Gerade die Dialektik von 4. und 5. macht wohl deutlich, warum hier von „pastoralem Takt“ geredet wird.

Neue Sinnrealisierungen

6. Notwendig ist weiter eine Offenheit für neue Formen von Sinnrealisierungen, welche die tradierten Konzepte übersteigen. Diese Aufgeschlossenheit muß sich aber mit einem stets wachen kritischen Bewußtsein gegenüber den Interessen verbinden, die oft unter dem Schleier von Sinnideen Sinnverwirklichung gerade verhindern.

Hoffnung auf die Verheißung

7. Das Wichtigste ist wohl: Man muß wissen, daß der Sinn kein zuhandenes Ding ist, das auf Rezept zu haben ist. Sinn ist immer nur als die ereignishafte Transparenz des Endlichen für das Unendliche gegeben. Darum „haben“ wir ihn nie.

8. Der spezifisch christliche Verkündigungsauftrag wird darin wahrgenommen, daß die Sinnerfahrungen in ihrem Verheißungscharakter interpretiert werden, durch welchen sie auf das Eschaton hinweisen. Angesichts von Absurditätserfahrungen erweisen sich der Glaube und das Glaubenszeugnis darin, daß Hoffnung den Mut des „dennoch“ aufbringt, das sich am zentralen Heilsereignis, der Auferweckung Jesu Christi von den Toten, orientiert.