

Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*

VON WOLFHART PANNENBERG

Ein sinnvolles Leben erscheint dem heutigen Menschen nicht mehr als selbstverständlich. Die Angst vor Sinnleere und Sinnverlust ist zusammen mit dem Fragen und Suchen nach Sinn zu einem Lebensthema des Menschen unserer Zeit geworden. Paul Tillich hat seit 1924 die These vertreten, daß die Sinnfrage für das Selbstverständnis des modernen Menschen so fundamentale Bedeutung erlangt hat wie für den antiken Menschen die Frage nach Überwindung der Vergänglichkeit und für den mittelalterlichen Menschen das Streben nach Vergebung der Schuld. Dabei ist nach Tillich aller Einzelsinn abhängig von einem unbedingten „Sinngrund“, der die Totalität der einzelnen Sinngehalte zugleich „übertagt“ und begründet¹. In weitgehend ähnlicher Weise hat nach dem zweiten Weltkrieg Viktor Frankl von dem „Über-Sinn“ gesprochen, der den Daseinssinn begründet, ohne den Menschen nicht existieren können. Frankl ist sich dabei wie Tillich darüber im klaren, daß es hier letztlich um das religiöse Lebensthema des Menschen geht. In der Erfahrung des „Sinnmangels“ tritt demgegenüber jene Zeitkrankheit in Erscheinung, die aus der Gottvergessenheit unserer säkularen Lebenswelt erwächst, und auf die, nach Frankl, das sprunghafte Ansteigen der Zahl neurotischer Erkrankungen und vor allem der Selbstmorde letztlich zurückgeht.

In solchem Fragen nach Sinn geht es um Sinnerfülltheit, um die Möglichkeit eines Lebens, das sogar im Leiden noch als sinnvoll erfahren und bejaht werden kann. Solche Sinnerfülltheit des Lebens scheint nicht immer schon gegeben zu sein. Das scheinen die Erfahrungen der Sinnlosigkeit und Sinnleere deutlich genug zu demonstrieren. Es ist dann kein weiter Schritt zu der These, daß der Mensch selbst der von sich aus sinnlosen Wirklichkeit einen Sinn geben, Sinn stiften müsse. Das ist die in der heutigen Wissenssoziologie unter dem Einfluß von Husserl, Alfred Schütz und Theodor Lessing vorherrschende Sicht des Sinnproblems. So stellt sich für Peter Berger menschliche Kulturbildung in den tragenden Grundlagen als Sinnstiftung dar, und bei Niklas Luhmann gilt „Kontingenzbewältigung“ als grundlegende Leistung der sozialen Systeme. Es liegt dann nahe, auch im *individuellen* Leben die Bewältigung erfahrener Sinnlosigkeit als Aufgabe menschlicher Sinnstiftung zu begreifen. Es käme dann nur darauf an, die Kraft zur Sinngebung für das eigene Leben zu finden, um sich herauszuarbeiten aus der Lähmung durch das Medusenantlitz der Sinnlosigkeit.

* Der Vortrag wurde am 8. 3. 1983 in München im Rahmen des Philosophischen Seminars der Katholischen Akademie in Bayern gehalten.

¹ P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925) Urban-Reihe 63, 1962, 42, 44 ff.

Ist Sinnfindung wirklich Sache einer Sinnstiftung oder nicht vielleicht doch eher auf die *Wahrnehmung* gegebenen Sinnes angewiesen? Um dieser Frage nachzugehen, muß man zunächst einen weiteren, sozusagen formalen Sinnbegriff von dem des sinnerfüllten Lebens abheben. Der Umkreis des Sinnhaften ist umfassender als der des positiv Sinnvollen. Sinnhaft strukturiert ist noch die Erfahrung des *Sinnmangels*, sowie die nihilistische Verneinung der Sinnerfüllung. Nur dank der sinnhaften Struktur der Sprache, vermag sich sogar die Überzeugung von der Sinnlosigkeit des Lebens noch zu artikulieren. Zur Unterscheidung eines formalen Begriffs der Sinnhaftigkeit von inhaltlicher Sinnerfülltheit (G. Sauter) nötigt denn auch das Phänomen des sprachlich gefaßten Sinnes, der in Sätzen einer Rede oder eines Textes enthalten ist. Es handelt sich dabei um die Bedeutung der Wörter im Satz und der Sätze im Zusammenhang der Rede. Die einzelnen Wörter haben Bedeutung nicht nur als Bezeichnung von Gegenständen und Sachverhalten, sondern zugleich auch durch ihre Stellung im Satz. Man hat versucht, die beiden Begriffe „Bedeutung“ und „Sinn“ säuberlich zu trennen. So hat G. Frege von der „Bedeutung“ der Wörter als Namen für Gegenstände gesprochen und dem den „Sinn“ des Satzes gegenübergestellt. „Sinn“ hätte es danach mit dem Ganzen zu tun, in welches die Wörter eingeordnet sind, insofern sie Glieder eines Satzes werden. Es mag in der Tat so sein, daß der Begriff „Sinn“ in erster Linie am Satz, der der „Bedeutung“ an den Wörtern hängt. Aber die Wörter haben ihre Bedeutung ursprünglich innerhalb von Sätzen. Ihre Bedeutung ist nicht völlig ablösbar vom Zusammenhang des jeweiligen Satzes. Der Satz ist nicht nur eine mechanische Zusammensetzung aus vorgegebenen Wortbedeutungen. Das Einzelwort, isoliert für sich, hat vielmehr stets ein gewisses Maß an Unbestimmtheit: Nicht umsonst geben die Lexika verschiedene Bedeutungsnuancen der Wörter an, und diese sind wieder abstrahiert aus der tatsächlichen Verwendung in Sätzen. Im Satz gewinnt das Einzelwort ein höheres Maß an Bestimmtheit seiner Bedeutung. Das geht zusammen damit, daß es durch seine Stellung im Satz Bedeutung in einem anderen Sinne hat, als Glied des Satzes. Hier sprechen wir auch vom „Sinn“ des Wortes im Satzzusammenhang. Nicht nur der Satz als ganzer hat Sinn, sondern auch seine einzelnen Glieder, die einzelnen Wörter: In den Wörtern artikuliert sich der Sinn des Satzes. So gehören Sinn und Bedeutung zusammen. Sie lassen sich nicht reinlich aufteilen auf Wörter und Satz. Vor allem aber muß man beim Begriff der Wortbedeutung selbst zwei Aspekte unterscheiden: den Gegenstandsbezug und die Stellung des Einzelwortes im Satz. Insofern „Bedeutung“ es zu tun hat mit der Stellung eines einzelnen im Zusammenhang eines Ganzen, läßt sich dann auch von der Bedeutung des einzelnen Satzes im weiteren Zusammenhang einer Rede oder eines Textes sprechen.

Sprachlicher Sinn hat es also mit den Verhältnissen von Teilen und

Ganzem im Zusammenhang der Rede zu tun. Zugleich aber geht es dabei um die Sache, von der die Rede ist und die durch Vermittlung der Wortbedeutungen im Satz zur „Darstellung“ kommt. Gewiß hat die Sprache nicht nur darstellende, sondern auch expressive und kommunikative Funktion. Es gibt Formen sprachlicher Äußerung, in denen jene anderen Funktionen im Vordergrund stehen. Doch die Darstellungsfunktion ist immer mitbeteiligt, und sie kann ihrerseits im Vordergrund stehen. Das ist der Fall im Behauptungssatz. Behauptungen beanspruchen Wahrheit in dem Sinne, daß der Sinn des Satzes einen objektiv gegebenen Sinn, einen Sachverhalt, zur Darstellung bringt. In solchem Anspruch besteht der Sinn des Satzes als Behauptungssatz. Diese Einsicht ist ein Ausgangspunkt der modernen Sprachanalyse gewesen, und wenngleich die Entwicklung der Sprachanalyse später auf andere Formen sprachlicher Äußerung ausgedehnt worden ist, die mit anderen Ansprüchen verbunden sind, gilt doch für *Behauptungen* nach wie vor, daß sie den Sinn der Darstellung von Gegebenem haben und also Wahrheitsansprüche involvieren.

Verdankt sich nun der Sinn sprachlicher Äußerungen menschlicher Sinnggebung? Auf den ersten Blick scheint das in der Tat der Fall zu sein. Sätze werden ja von *uns* gesprochen. Daher scheint auch der Sinn der Sätze von uns hervorgebracht, und da Sinn gar nicht anders als sprachlich erfaßbar ist, legt die Auffassung der Sprache als Produkt menschlicher Tätigkeit es nahe, allen Sinn als Produkt menschlicher Sinnggebung zu betrachten. Aber dabei fallen zwei für die Sinnstruktur sprachlicher Äußerungen wichtige Sachverhalte unter den Tisch.

Zunächst bleibt unberücksichtigt, daß es zur Sprache selber gehört, eine der Sprache vorgegebene Wirklichkeit darzustellen, wie das besonders in Behauptungssätzen der Fall ist. Wenn auch nur einige Behauptungen „wahr“ sind, dann kann nicht aller behauptete Sinn lediglich Ausdruck menschlicher Sinnggebung sein. Wahre Behauptungen sind gerade dadurch wahr, daß ihr Inhalt dem behaupteten Sachverhalt selber entspricht. Mag der gesprochene oder geschriebene Satz auch Ausdruck einer menschlichen Tätigkeit sein, so ist doch gerade der *wahre* Satz, die *wahre* Behauptung, auf die Wirklichkeit des behaupteten Sachverhalts nicht in der Weise der Sinnggebung bezogen, sondern eher in der Weise der *Sinnfindung*.

Hinzu kommt ein Zweites: Das ist die Mehrschichtigkeit des Sinnes sprachlicher Äußerungen. Das Gesprochene bringt häufig (und eigentlich immer) noch anderes zum Ausdruck als den vom Sprecher vermeinten, intendierten Sinn. Es passiert uns häufig, daß wir faktisch etwas anderes sagen als was wir eigentlich sagen wollten. Das ist nur darum möglich, weil der Sinn des Satzes, nachdem er einmal ausgesprochen ist, aus der Verknüpfung der Wörter selber hervorgeht, unabhängig von den Absichten, die der Redner dabei hatte. Ein Satz kann mehr besagen als

der Redner eigentlich sagen wollte. Er kann auch zurückbleiben hinter dem Gedanken, den der Redner ausdrücken wollte und der sich aus dem Zusammenhang seiner Rede erschließen läßt. Er kann schließlich überhaupt etwas anderes sagen als beabsichtigt wurde. All das ist dann Sache der Interpretation des Gesagten, und jede sprachliche Äußerung bedarf der Interpretation durch den Hörer oder Leser. Solche Interpretation wiederum kann den Sinn des Gesagten verfehlen. Sowohl der vom Autor intendierte Sinn seiner Äußerungen als auch der aus dem Gesagten zu erhebende tatsächliche Sinn der Äußerung kann von der Interpretation verfehlt werden. Das fällt schwer ins Gewicht gegen die Auffassung von Interpretationen bloß als Sinngebungen. Wenn die Interpretation den Sinn ihres Gegenstandes verfehlen kann, dann hängt es offenbar nicht nur vom Interpretieren ab, welchen Sinn ein Satz, eine Rede oder ein Text haben. Es hängt aber auch nicht nur vom Sprecher oder Autor des Textes ab. Also scheint die Sinnstruktur eines zu interpretierenden Textes eine selbständige Größe zu sein, und im Verhältnis zu ihr sind Angemessenheit oder Unangemessenheit der Interpretationen zu beurteilen, obwohl der Sinn des Textes selber der Interpretation bedarf, die ihn ausdrücklich herausarbeitet. Der Sinngehalt von Texten läßt sich weder auf die Intentionen des Sprechers oder Autors reduzieren, noch auf Sinngebung durch Interpretation. Die Differenz des Gemeinten und des tatsächlich Gesagten weckt das Bedürfnis nach Interpretation, aber der in dieser Spannung aufzufindende Sinngehalt ist der Interpretation immer schon vorgegeben als Thema und Gegenstand, die von ihr verfehlt werden können.

In analoger Weise wie die Interpretation von Gesprochenem oder Geschriebenem dessen Sinngehalt schon voraussetzt und nicht erst erschafft, wird in Behauptungen, sofern sie Wahrheit beanspruchen, der Sinn des Sachverhaltes vorausgesetzt und nicht erst hervorgebracht. Behauptungssätze rechnen unvermeidlich mit Sinnstrukturen der Sachverhalte selbst, die der menschlichen Wahrnehmung und ihrer sprachlichen Artikulation vorausgehen. Sinn ist durch Sprache zugänglich, aber nicht erst Produkt der Sprache. Sonst wäre alles Reden in Behauptungssätzen abwegig. Wenn aber der Gebrauch von Behauptungssätzen sinnvoll ist – d. h., wenn darin die Eigenart menschlicher Erfahrung und erfahrener Wirklichkeit zum Ausdruck kommt – dann ist es nötig, eine irgendwie sinnhafte Strukturiertheit des Wirklichen schon vor seiner sprachlichen Erfassung zu unterstellen, wenn wir auch erst durch Sprache diese Sinnstruktur artikulieren. Dabei kann die Sprache die Sinnstruktur des Wirklichen erfassen oder auch verfehlen. Jedenfalls aber wird sie nicht erst durch Sprache geschaffen. Die Reduktion von Sinn auf Sprache ist der erste Schritt auf dem Wege, der damit endet, daß aller Sinn als Schöpfung durch menschliches Handeln hingestellt wird, nämlich als Produkt einer Sinngebung. Damit wird der tatsächliche Sachverhalt verfälscht und ge-

radezu auf den Kopf gestellt. Denn es verhält sich vielmehr umgekehrt so, daß Handeln selber abhängig ist von Sinnwahrnehmungen. Es gibt kein Handeln ohne Zielsetzung, und damit ist die Wahl der zum Ziele verbundenen Mittel verbunden. Dazu sind Weltorientierung und Erfassung von Sinngehalten immer schon vorausgesetzt. Die wahrnehmende Erfassung von Sinngehalten aber ist zwar eine Tätigkeit, aber noch kein Handeln, das selbstgesetzte Zwecke durch Gebrauch von Mitteln realisiert. Auch das Sprechen und die sprachliche Erfassung von Wirklichkeit ist entgegen den Vorurteilen heutiger Sprechakththeorien nicht immer schon ein Handeln. Erst sekundär werden sprachliche Äußerungen auch als Mittel menschlicher Zwecksetzungen einsetzbar oder als Selbstzweck bewußt vollzogen, werden sie also Momente eines Handelns.

Diese Erwägungen zur Kritik an der Zurückführung sprachlich erfaßten Sinnes auf Akte menschlicher Sinngebung, also auf menschliches Handeln, sind für unser Thema deshalb fundamental, weil der Zusammenhang von Sinnerfahrung und Religion nur dann angemessen bedacht werden kann, wenn erfahrener Sinn der Erfassung durch den Menschen vorausgeht und nicht lediglich als Produkt menschlicher *Sinngebung* zu verstehen ist. Wäre letzteres der Fall, dann wäre Religion bloße Projektion des Menschen ohne einen das menschliche Bewußtsein übersteigenden Wahrheitsgehalt. Wir haben aber gesehen, daß die Reduktion von Sinnwahrnehmung und Sinnerfassung auf Sinngebung dem Gedanken der Wahrheit von Behauptungssätzen überhaupt den Boden entzieht und nicht nur dem Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen.

Der Zusammenhang von Sinnerfahrung und Religion kommt in den Blick, wenn wir uns von den Sinnstrukturen sprachlicher Äußerungen hinwenden zur sinnhaften Struktur menschlichen Erlebens. Es handelt sich hierbei um einen Sonderfall der sinnhaften Strukturiertheit des Wirklichen, die wir als seiner sprachlichen Vorstellung schon vorgegeben zu betrachten haben. Beim Erleben handelt es sich um die Seinsstruktur des sprachfähigen Wesens selber, also um den Lebenszusammenhang, in welchem Sprache entwickelt und gebraucht wird. Die Einbettung sprachlich artikulierten Sinnes in vorsprachlich begründete Sinnstrukturen ist hier in besonderer Weise zugänglich. Die ersten grundlegenden Analysen dieses Sachbereiches verdanken wir Wilhelm Dilthey, der sich in seinen späten Notizen und Entwürfen zur hermeneutischen Erfahrung, von denen dann Heideggers Daseinsanalyse ausging, mit den Sinnstrukturen des Erlebens befaßte. Dilthey übertrug den Gesichtspunkt der Bedingtheit des einzelnen durch das Ganze, nämlich der Wortbedeutung durch Satz und Redezusammenhang, von der Analyse sprachlicher Texte auf die Untersuchung der Struktur des Erlebens. Diese Übertragung wurde ihm allerdings nicht ausdrücklich zum Problem, weil er annahm, daß die Sinnstrukturen sprachlicher Gebilde selber nur Ausdruck der Sinnhaftigkeit des seelischen Lebens sind. Daher glaubte Dilthey auch nur im Be-

reich des *Seelischen* von Sinn und Sinnbeziehungen sprechen zu können. Für uns hingegen bedarf der Übergang von der Beobachtung der Sinnstruktur sprachlicher Gebilde zur Annahme einer sinnhaften Strukturiertheit schon der vorsprachlichen Wirklichkeit einer Rechtfertigung, die nur durch Beobachtungen an der Sprache selbst gewonnen werden kann. Uns hat sich die Berechtigung zur Annahme von sinnhaften Strukturen über den Umkreis von sprachlichen Gebilden hinaus aus der darstellenden Funktion der Sprache ergeben, besonders aus der Struktur von Behauptungen. Damit ist dann allerdings eine viel weitergehende Annahme von sinnhaften Strukturen begründet als bei Dilthey: Das Auftreten von Sinnstrukturen ist nicht beschränkt, wie bei Dilthey, auf den Bereich des seelischen Lebens, sondern in allen Bereichen der Wirklichkeit läßt sich nun erwarten, daß die Einzelercheinungen nur als Teile von ganzheitlichen Sinngestalten zu verstehen sind, daß also überall Sinnzusammenhänge im Sinne Diltheys bestehen, auch jenseits des Bereiches der Lebenserscheinungen. Dennoch kommt dem Sonderfall des menschlichen Lebenszusammenhanges besondere Bedeutung für die Sinnwahrnehmung zu, weil dem Menschen in jedem Augenblick mit den jeweiligen Einzelheiten des Erlebens zugleich das Ganze seines Lebens gegenwärtig ist. So hat es Dilthey jedenfalls durch seinen Begriff des Erlebens ausgedrückt. Die einzelne Erfahrung hat insofern den Charakter des Erlebnisses in der präzisen Bedeutung dieses Begriffs bei Dilthey, als die Einzelerfahrung als eine bestimmte Artikulation des ganzen Lebens erfaßt wird. Vielleicht hat Dilthey den Begriff des Erlebens zu eng gefaßt, indem er ihn auf das Ganze nur des *eigenen* Lebens bezog. Daran krankt auch noch die Daseinsanalyse Heideggers in „Sein und Zeit“. Von der Ganzheit des eigenen Lebens in seinem Unterschied von allem anderen haben wir kein spezifisches Bewußtsein im Augenblick unmittelbaren Erlebens. Vielmehr ist uns im Gefühl das Ganze von Wirklichkeit überhaupt gegenwärtig, nicht nur das Ganze des eigenen Lebens: Dazu ist jene gefühlsmäßige Gegenwart von Wirklichkeit überhaupt als Horizont unseres Erlebens viel zu vage. In solcher vagen Gegenwart von Wirklichkeit überhaupt sind Welt, Selbst und Gott noch ungeschieden. Dieses Ganze hat Bestimmtheit nur im einzelnen Erlebnis. Aber das einzelne Erlebnis ist eben nicht nur etwas Partikulares. In ihm tritt das Ganze der Wirklichkeit in Erscheinung so, wie der Sinnzusammenhang der Rede in den einzelnen Wörtern und Sätzen. Dabei geht schon im Moment des Erlebens das Ganze der Wirklichkeit nicht auf in dem jeweiligen Einzelerlebnis. Es bleibt ein vages Darüberhinaus, das zugleich den Raum bildet, in welchem das einzelne Erlebnis erst das ist, was es ist. Es ist – wie die moderne Philosophie seit Descartes es gesehen hat, wie aber auch die mittelalterliche Scholastik schon wußte, – ein vages Gewahrsein eines unbestimmt Unendlichen, eines Darüberhinaus, das aller Auffassung von irgendetwas Endlichem, Bestimmtem immer schon vorausgeht. Das Endli-

che wird, wie Descartes sagte, nur als Einschränkung dieses Unendlichen erfaßbar.

Das ist der Hintergrund von Diltheys Erlebnisbegriff. Für Dilthey selbst mag er sich mehr mit den Namen Schleiermacher und Spinoza verbunden haben als mit Descartes, aber Spinoza ist hierin nur Schüler von Descartes gewesen. Dilthey hat den Horizont des unbestimmt Unendlichen und Ganzen, dessen wir im Gefühl gewärtig sind, als Horizont der Einzelerlebnisse, eingeschränkt auf die Ganzheit des Lebens, und zwar zunächst des *eigenen* Lebens. Damit gewann er die Basis seiner Lebensphilosophie und seiner Beschreibungen der Seinsstruktur des Erlebens, und daraus erwuchs seine Beschreibung der Selbsterfahrung des Menschen als eines Prozesses der Selbstinterpretation. Im Fortgang der Lebensgeschichte nämlich verschieben sich die Bedeutungsstrukturen früheren Erlebens, weil das Ganze des Lebens immer wieder in neuer Perspektive, aus dem Blickpunkt neuer Erlebnisse, erscheint: Früher als wichtig Erlebtes wird unwichtig, und andere, zunächst kaum beachtete Momente früheren Erlebens können an Bedeutsamkeit gewinnen. Daher sagt Dilthey: „Erst im letzten Augenblick eines Lebens kann der Überschlag über seine Bedeutung gemacht werden . . .“ (VIII, 237). Bis dahin verschiebt sich die Bedeutung der Einzelmomente des Erlebens, aber auch die des individuellen Lebensganzen. Darin besteht die Endlichkeit unseres Wissens vom Ganzen unseres Lebens. Wir können den Gesamtsinn unseres Lebens nie zusammenfassend überschauen, nicht, weil wir überhaupt kein Verhältnis zum Ganzen unseres Lebens hätten, sondern, weil wir ein solches Verhältnis zu unserem eigenen Leben und zum Leben überhaupt immer nur aus dem begrenzten Blickpunkt eines besonderen Erlebens haben, von dem aus wir uns an Früheres erinnern und Künftiges erwarten. Der Blickpunkt ändert sich im geschichtlichen Fortgang unseres Lebenslaufes. Daher haben wir das Ganze, den Gesamtsinn unseres Lebens nur so, wie er sich im jeweiligen einzelnen Erlebnis darstellt.

Es ist überraschend, wie eng diese Beschreibung der Sinnstruktur des Erlebens sich bei Dilthey mit Schleiermachers Beschreibung der religiösen Erfahrung in der zweiten seiner „Reden über die Religion“ von 1799 berührt. Da wird die religiöse Erfahrung dargestellt als Anschauung des Universums, d. h. des Unendlichen und Ganzen in einem einzelnen, endlichen Inhalt. Zu solcher Anschauung des Universums kommt es nach Schleiermacher, wenn wir dessen innerwerden, daß das einzelne und Endliche nicht für sich selbst besteht, sondern mit seinen Grenzen, die seine Bestimmtheit ausmachen, gleichsam „herausgeschnitten“ ist aus dem Unendlichen und Ganzen. Es ist in der Sache derselbe Gedanke wie schon bei Descartes, daß wir die endlichen Gegenstände nur durch Einschränkung des Unendlichen erfassen können. Aber wir sind uns dessen, so meint Schleiermacher, im Alltagsleben gewöhnlich nicht bewußt. Wir gehen mit den endlichen Dingen und Sachverhalten so um, als ob sie aus

und in sich selber Bestand hätten. Die eigentliche, tiefere Wirklichkeit der Dinge, daß sie nämlich konstituiert sind durch das „Universum“, das Unendliche und Ganze, das geht uns nur auf in der höheren Bewußtheit der religiösen Erfahrung. Solche höhere Bewußtheit der Wahrnehmung macht nach Schleiermacher das eigentümliche Wesen der religiösen Erfahrung aus. Aber auch sie hat das Universum nur in den Anschauungen der endlichen Dinge und Sachverhalte. Darum kennt Schleiermacher eine unbestimmte Vielzahl unterschiedlicher Formen religiösen Bewußtseins, je nach der Eigenart der Einzelanschauung, in der das Universum erfahren wird, indem sie als Teil des Ganzen und so als Offenbarung des Ganzen angeschaut wird.

Hier liegt der Berührungspunkt mit Dilthey. Wir haben das Ganze des Lebens, seinen Gesamtsinn, nur im einzelnen und besonderen, in welchem sich das Ganze manifestiert. Zwar gewinnt das menschliche Erleben, durch die Vielheit der Eindrücke und Anschauungen hindurch, Einheit durch eine herrschende Anschauung, auf die alles andere bezogen wird. Aber auch das Hervortreten einer solchen, die übrige Erfahrung integrierende Anschauung, das nach Schleiermacher die Wurzel sowohl der individuellen religiösen Lebensgeschichte als auch der Entstehung und Entwicklung positiver Religionen bildet, ist wieder an einen besonderen Blickpunkt gebunden, ähnlich wie das bei Dilthey im Hinblick auf die Erfahrung der Bedeutung oder des Sinnes des eigenen Lebens der Fall ist. Vielleicht hat Dilthey die Geschichtlichkeit dieses Prozesses stärker als Schleiermacher herausgearbeitet. So spricht er ja auch von der Möglichkeit einer endgültigen Erkenntnis des Sinnes unseres Daseins am Ende unseres Lebens, bzw. im Blick auf die Geschichte der Menschheit am Ende der Geschichte überhaupt. Aber diese eschatologische Möglichkeit der endgültigen Entscheidung über die Bedeutung unseres Lebens und seiner Einzelmomente liegt eigentlich in einem Jenseits des Lebens, weil dieses ja in seinem „letzten Augenblick“ selber am Ende ist. Bei Dilthey haben diese gelegentlichen Bemerkungen nur die Funktion, die Un erreichbarkeit eines endgültigen Wissens vom Gesamtsinn unseres Lebens zu unterstreichen. Und darin ist er mit Schleiermacher ganz einig. Diese Nähe zu Schleiermacher ist bei Dilthey nicht zufällig, weil er sich durch Jahrzehnte hindurch intensiv mit Schleiermacher beschäftigt hat: Eine große Schleiermacherbiographie gehört ja zu den Hauptwerken Diltheys. Darum ist es nicht überraschend, daß Dilthey auch in seinem systematischen Denken von Schleiermacher beeinflusst wurde. Dabei folgte er Schleiermachers Auffassung von der Endlichkeit, der Partikularität unseres Bewußtseins vom Lebensganzen und seiner Relativität auf jeweils geschichtlich besondere Erfahrungen im Gegensatz zu Hegel, der das unendliche Ganze als Idee ungebrochen erfassen zu können glaubte. Wir haben das Ganze nur im Fragment: das Bewußtsein davon verbindet Dilthey mit Schleiermacher. Aber bei Dilthey ist das Ganze selber nun

anders gedacht als bei Schleiermacher: nicht mehr als das Universum der Wirklichkeit überhaupt, sondern als das Ganze des „Lebens“ im Gange seiner Geschichte. Das ist in Diltheys Einschränkung des Sinnbegriffs auf das Leben begründet, von der schon die Rede war. Damit hängt auch zusammen, daß Dilthey nicht mehr explizit religiös von der Gegenwart des Ganzen im Erleben sprach, sondern diesen Sachverhalt nur auf das Thema der Selbsterfahrung bezog.

Ich habe darum so ausführlich von Dilthey gesprochen, weil seine Analysen der Sinnstruktur des menschlichen Erlebens im Hinblick auf die Bedeutung der Einzelmomente im Zusammenhang des Ganzen, und zwar eines im Prozeß seiner Geschichte für den Erlebenden selber immer noch un abgeschlossenen Ganzen, besonders tief reichen und für die gegenwärtige Diskussionslage grundlegend sind. Überall wo, wie etwa bei Tillich, die Frage nach Sinn auf das Ganze des Lebens und der erlebten Wirklichkeit bezogen wird, so daß jeder Einzelsinn erst von solchem umfassenden Sinnzusammenhang her seine Bedeutung hat, da stehen die Analysen Diltheys im Hintergrund. Auch in der Psychologie Frankls treffen wir auf dieses Sinnverständnis, bei dem es um das Verhältnis der Teile des Lebens zum Ganzen und um die Gegenwart des Ganzen im einzelnen Erlebnis geht. Anders als Dilthey will Frankl allerdings auf diesem Wege nicht nur die sinnhafte Struktur des Erlebens beschreiben, bei der noch offen bleibt, ob das Leben als positiv sinnvoll oder als sinnlos erfahren wird. Frankl will gerade auch das Sinnvertrauen auf einen das Leben im ganzen umgreifenden Gesamtsinn vermitteln, wenngleich solcher Gesamtsinn auch nach Frankl nur indirekt, durch Vermittlung der konkreten Lebenssituation und an ihr faßbar wird². Die Formalität der sinnhaften Struktur des Erlebens verbindet sich hier wieder mit der religiösen Thematik.

Bevor wir aber der Frage nach dem Besonderen des religiösen Sinnbewußtseins im Verhältnis zur sinnhaften Strukturiertheit menschlichen Erlebens überhaupt nachgehen, soll zunächst noch der Punkt hervorgehoben werden, der das vielleicht wichtigste Verdienst der Diltheyschen Analysen von Sinn und Bedeutung im Zusammenhang des Erlebens ausmacht. Das ist der Umstand, daß Diltheys Beschreibungen ein Verständnis von Sinn und Bedeutung vermitteln, wonach diese sich nicht erst einer Sinnggebung durch das menschliche Subjekt verdanken, sondern aus den Verhältnissen des Lebens selber hervorgehen, aus den Verhältnissen seiner Teilmomente zum Ganzen des Lebenszusammenhangs. Die Ereignisse des Lebens haben, so betrachtet, schon als solche Sinn und Bedeutung. Das gilt auch für die Ereignisse der Geschichte. Ein Sinn braucht ihnen nicht erst durch menschliche Deutung sekundär beigelegt zu werden. Sie haben von sich aus Sinn und Bedeutung, je nach ihrem

² V. E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, 1972, 117.

Beitrag für das Ganze des Lebenszusammenhanges, dem sie zugehören. Worin Sinn und Bedeutung der einzelnen Ereignisse allerdings besteht, das läßt sich wieder nur relativ auf den Standort des geschichtlichen Bewußtseins bestimmen. Durch die Reflexion auf die Geschichtlichkeit des historischen Bewußtseins selber vermag Dilthey also, der Vielfalt der Sinndeutungen historischer Begebenheiten ebenso Rechnung zu tragen wie der Einheit der ihnen eigentümlichen, aber vor dem Ende der Geschichte nicht ein für allemal schon abschließend bestimmbarer Bedeutung. Die Lebensmomente haben für sich selbst *Bedeutung*; aber wir können diese ihre Bedeutung immer nur erfassen im Medium einer *Deutung*, die ihrerseits durch die Perspektive eines bestimmten geschichtlichen Standorts bedingt ist. Das gilt für die Lebenserfahrung des einzelnen ebenso wie für die Geschichte im großen. Erst vom Ende der Geschichte her könnten wir nach Dilthey die den Ereignissen und Gestalten der Geschichte eigene Bedeutung voll und ganz erfassen. Erst am Ende der Geschichte also wird endgültig entschieden sein über Wahrheit oder Unwahrheit unseres Sinnbewußtseins. Die Evidenzen gegenwärtigen Sinnerlebens haben die Form des Glaubens und der Vorwegdarstellung eines Sinnes, der erst noch endgültig in Erscheinung treten wird.

Das Verhältnis zwischen dem von Dilthey beschriebenen Sinnerleben im alltäglichen Lebenszusammenhang der Menschen und im geschichtlichen Verlauf ihres Lebens einerseits, und dem spezifisch religiösen Sinnbewußtsein andererseits ist im Prinzip schon von Schleiermacher angegeben worden, indem dieser das Alltagsbewußtsein als orientiert an den endlichen Gegenständen und Verhältnissen beschrieb, während das religiöse Bewußtsein die endlichen Gegebenheiten als gegründet im Unendlichen und Ganzen erfaßt und so das Unendliche selber in den endlichen Dingen anschaut. Paul Tillich schrieb 1925 in seiner Religionsphilosophie, aller einzelne Sinn sei durch einen Sinnzusammenhang bedingt, der seinerseits auf einem unbedingten Sinngrund beruhe. Aber nur dem religiösen Bewußtsein werde dieser unbedingte Sinngrund zum Thema. Das am Einzelsinn orientierte kulturelle Bewußtsein setze jenen unbedingten Sinn zwar voraus, richte sich aber nicht ausdrücklich auf ihn: „Jeder kulturelle Akt enthält den unbedingten Sinn; er ruht auf dem Sinngrund; er ist, insofern er ein Sinnakt ist, substantiell religiös“. Aber er ist nicht ausdrücklich religiös: „Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen und ihre Einheit“.³ Eine ähnliche Bestimmung des Verhältnisses des religiösen Bewußtseins zur Sinnstruktur alltäglicher Erfahrung habe ich 1973 in meinem Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“ vorgetragen, mich dabei aber enger als Tillich an die hermeneutischen Sinnanalysen Diltheys angeschlossen: Religiöses Bewußtsein macht die Sinn Ganzheit ausdrücklich zum Thema, die in aller

³ Tillich l.c. 44.

alltäglichen, an einzelnen Bedeutungserlebnissen orientierten Sinnerfahrung implizit vorausgesetzt ist. Dabei hat es Religion vor allem mit der die Sinn Ganzheit der natürlichen und sozialen Welt begründenden und vollendenden göttlichen Wirklichkeit zu tun, und so nur indirekt mit der Sinn Ganzheit der Welt selber. Aber der Wahrheitsanspruch religiösen Bewußtseins muß sich daran bewähren, daß der behauptete Gott – bzw. die behaupteten Götter – tatsächlich als Schöpfer und Vollender der Welt und des Menschen, so wie sie faktisch erfahren werden, verstanden werden kann. Die Behauptungen religiöser Überlieferungen, die sich über die formale Sinnhaftigkeit hinaus nun in der Tat auf eine positive Sinnerfüllung des menschlichen Lebens richten, müssen sich bewähren durch ihre Fähigkeit zur Integration der in aller alltäglichen Sinnerfahrung implizit mitgesetzten Beziehungen auf einen umfassenden Sinnzusammenhang, der allen Einzelsinn begründet. Die Erfahrungen des Sinnlosen, des Leidens und des Bösen gehören dabei selber, und zwar vordringlich zu den Lebenserfahrungen, um deren Integration es im religiösen Sinnbewußtsein geht. Vermag die religiöse Überlieferung der Erfahrung der Menschen nicht in solcher Weise Rechnung zu tragen, dann wird es zu einer Krise des Wahrheitsbewußtseins der betreffenden Überlieferung kommen; denn dann wird fraglich, ob der Gott, den diese Überlieferung verkündet, tatsächlich als Schöpfer und Vollender der von den Menschen faktisch erfahrenen Welt verstanden und geglaubt werden kann.

Auch der Wahrheitsanspruch der christlichen Überlieferung und ihres Redens von Gott ist der Frage nach einer solchen Bewährung an der Sinnerfahrung der Menschen, bzw. an ihren Implikationen für das Verständnis der Wirklichkeit im ganzen ausgesetzt. Das heute verbreitete Gefühl einer alles durchdringenden Sinnlosigkeit und das damit verbundene Fragen nach Sinn zeigen an, daß für viele Menschen und für weite Teile des öffentlichen Bewußtseins unserer säkularen Kultur die überlieferten Antworten des Christentums diese Funktion einer zusammenfassenden Auslegung der Erfahrung der Weltwirklichkeit und der Lebensprobleme des Menschen derzeit nicht besonders gut erfüllen. Woran das im einzelnen liegt, kann hier nicht untersucht werden. Aber die aus der Erfahrung eines Mangels an Sinn hervorgehende Sinnfrage der Gegenwart sollte von der christlichen Theologie auch nicht einfach als eine „Götzenfrage“ abqualifiziert werden⁴. Gewiß muß die Theologie die verbreitete Tendenz, Sinn auf Handeln zu reduzieren, als selbstzerstörerisch kritisieren⁵. Richtig ist auch, daß Sinn und Wahrheit nicht dasselbe sind⁶. Die Bilder der Verführung können auch als sehr sinnvoll erlebt werden. Darauf beruht geradezu die Verführung: Nur so wirken sie ja als

⁴ G. Sauter, Was heißt nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, 1982, 145, 163.

⁵ Ebd. 39 ff., 46 ff., 56 ff., 130 f.

⁶ Ebd. 61 f., vgl. 88.

verführerisch. Der Hinweis auf das Leiden an der Sinnlosigkeit kann den falschen Eindruck erwecken, es komme nur darauf an, dem Menschen irgendein Bewußtsein von positiver Sinnerfüllung zu vermitteln, als wäre der Inhalt nebensächlich, die Frage nach seiner Wahrheit oder Unwahrheit überflüssig und störend⁷. Doch wenn die Sinnfrage, die sich aus dem Erlebnis der Sinnlosigkeit erhebt, bloß als Verlangen nach Betäubung der nihilistischen Erfahrung aufgefaßt würde, wäre sie mißverstanden. Jedem, der ernsthaft nach Sinn fragt, geht es um eine *adäquate* Antwort auf die Probleme, die zum Verlust des Sinnbewußtseins geführt haben. So ist die Sinnfrage, recht verstanden, nicht ablösbar von der Wahrheitsfrage. Das zeigt sich nicht zuletzt an dem Verlangen nach einem alles umfassenden Sinn. Denn auch zum Begriff der Wahrheit gehört die Einheit alles Wahren, das widerspruchslose Zusammenbestehen jeder Einzelwahrheit mit aller anderen Wahrheit. Schon darum sollte die Frage nach dem Sinnzusammenhang der Wirklichkeit im ganzen nicht als theologisch illegitim hingestellt werden⁸. Nicht schon das Fragen nach dem Gesamtsinn der Wirklichkeit ist Ausdruck der Vermessenheit des Menschen. Tatsächlich ist ja das einzelne überall durch das Ganze bedingt, und das Bewußtsein dieser Sachlage gehört wesentlich zum Menschsein des Menschen. Dazu gehört allerdings auch das gleichzeitige Bewußtsein davon, daß wir das Ganze der Wirklichkeit nie schon definitiv überschauen. Erst wo das vergessen wird, ist es berechtigt, von Vermessenheit zu sprechen. Das Wissen um ein Ganzes der Wirklichkeit überhaupt und der Frage nach seinem Grunde darf mit solcher Vermessenheit nicht verwechselt werden. Die Vermessenheit besteht in einer vermeintlich definitiven Überschau über das Ganze, in der der Mensch seine eigene Endlichkeit vergißt und sich an die Stelle Gottes setzt. Dasjenige Wissen um das Ganze der Wirklichkeit jedoch, das sich zugleich der eigenen Endlichkeit bewußt bleibt, vollendet sich in einem Wissen von Gott als unterschieden von der Subjektivität des Menschen. Der Gottesgedanke als solcher ist immer schon eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit im ganzen, und wer den Menschen diese Frage verbieten wollte, müßte ihm auch dieses Bewußtsein von Gott, durch das der Mensch Gott als den Schöpfer seiner selbst und der Welt ehrt, verbieten. Zum rechten Wissen von Gott gehört sicherlich auch der Hinweis auf seine Unerforschlichkeit. Aber dieser Hinweis darf gerade nicht als Verweigerung einer Antwort auf die Frage nach dem Sinnzusammenhang der Wirklichkeit im ganzen aufgefaßt werden, sondern stellt seinerseits ein Moment einer solchen Antwort

⁷ Zur Kritik daran vgl. Sauter 107 f. und 105.

⁸ Sauter kommt einer solchen These zumindest sehr nahe, indem er die Sinnfrage (als Frage nach absolutem Sinn) rundweg als „maßlos und vermessen“ bezeichnet (167) und den angeblichen Verzicht auf sie bei Hiob und Kohelet mit dem alttestamentlichen Verbot des Gottesbildes in Zusammenhang bringt. Immerhin sagt Sauter auch, daß die Sinnfrage zum Leben selber gehört (128 f.), und spricht von einem „im Kreuz Christi mitgeteilten Sinn“ (152 ff.).

dar, indem er die Überlegenheit des in Gott begründeten Sinnes der Lebenswelt im ganzen über die Schranken menschlichen Verstehens betont. Auch die negative Theologie, die beim Gedanken des unbekanntes Gottes stehenbleibt, ist insofern eine Antwort auf die Sinnfrage des Menschen. Sie ist freilich nicht schon die christliche Antwort. Denn das Christentum bekennt sich dazu, daß in Jesus von Nazareth der göttliche Logos Mensch geworden sei, in welchem alle Dinge ihren Bestand haben. Logos heißt ebenso „Sinn“ wie „Wort“, und die Verbindung des alttestamentlichen Gedankens des göttlichen Wortes mit dem griechischen Logosbegriff besagt nichts Geringeres als daß der die ganze Schöpfung und ihre Geschichte bis hin zur eschatologischen Vollendung umspannende Sinnzusammenhang in Jesus Christus in Erscheinung getreten ist.