

78

5449

**FRAGE**

# Sinnfrage und Gott- Begegnung

Herausgegeben von  
Stanis-Edmund Szydzik

FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

# AUFTRÄGE

Schriftenreihe für das interdisziplinäre Gespräch

Verantwortlich:

Stanis-Edmund Szydzik, Günter Struck,

Heino Sonnemans

# SINNFRAGE UND GOTTBEGEGNUNG

Herausgegeben von  
Stanis-Edmund Szydzik

Verlag Friedrich Pustet Regensburg

Der vorliegende Band enthält die Seminare der Salzburger Hochschulwochen 1977 (25. Juli bis 6. August) – Leitthema: Suche nach Sinn – Suche nach Gott.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Sinnfrage und Gottbegegnung** : [d. vorliegende Bd. enthält d. Seminare d. Salzburger Hochschulwochen 1977 (25. Juli – 6. August), Leitthema »Suche nach Sinn, Suche nach Gott«] / hrsg. von Stanis-Edmund Szydzik. – 1. Aufl. – Regensburg : Pustet, 1978.  
(Aufträge)  
ISBN 3-7917-0582-2

NE: Szydzik, Stanis-Edmund [Hrsg.]; Salzburger Hochschulwochen <1977>

ISSN 0342-4790

ISBN 3-7917-0582-2

© 1978 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlag: Paul Corazolla, Berlin

Gesamtherstellung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 1978

# Inhalt

|  |     |
|--|-----|
| Vorwort .....  | 7   |
| <i>Eugen Biser: Das Verschwinden der Sinnfrage</i> .....   | 9   |
| <i>Angelus A. Häußling: Liturgie als Ort der Gottbegegnung</i> .....   | 28  |
| <i>Lucius Maiwald: Sinnfrage und Therapie</i> .....  | 34  |
| <i>Cornelius Mayer: Wege zur Sinnfindung beim hl. Augustinus und ihre Problematik</i> .....  | 40  |
| <i>Manfred Spieker: Die Sinnfrage im Marxismus</i> .....   | 61  |
| <i>Hugo Staudinger: Die Sinnfrage und die Frage nach der Glaubwürdigkeit Gottes in einer wissenschaftlich-technischen Welt</i> ..... | 70  |
| <i>Stanis-Edmund Szydzik: Welt als Ort der Gottbegegnung – Grundgedanken aus Teilhard de Chardins Werk „Le milieu divin“</i> .....   | 95  |
| Anschriften der Mitarbeiter .....  | 114 |

## Das Verschwinden der Sinnfrage

### *Die Belästigung*

Jede Zeit hat ihr Stichwort, an dem sich ihr Bewußtsein ankristallisiert, in dem sie sich ausdrückt und mit dem sie den Schwerpunkt ihres Interesses und der Verständigung darüber bildet. Und jede Zeit hat ihr Schlagwort, mit dem sie das kunstvolle Werk der Bewußtseinsbildung, kaum daß es ausgeführt wurde, auch wieder zerschlägt, so daß bestenfalls Fragmente übrigbleiben. Der ›Lebenssinn‹, nach dem heute allgemein, vielfach schon mit modischer Beflissenheit, gefragt wird, ist, nach allem zu schließen, Stichwort und Schlagwort zugleich: Stichwort, in welchem unabsehbar viele ihr Existenzproblem ausgedrückt finden und Hypothek, die sie belastet und, wo sie ihnen vorge-rechnet wird, nachgerade belästigt. Sogar der Ausdruck ›Schlagwort‹ ist nicht zu tief gegriffen, da der Sinn vielfach den Charakter einer Legitimation angenommen hat. Viele sind in der Vorstellung befangen, als müßten sie über einen ›vorzeigbaren‹ Sinn verfügen, um sich innerhalb der ›wertorientierten‹ Gesellschaft sehen lassen zu können. So wird der Sinn für sie zu einer Frage, die sich ihnen nicht etwa im Umgang mit dem eigenen Dasein stellt, sondern die ihnen von außen her, in Form eines wenn auch sanften ideologischen Zwangs, gestellt wird. ›Sinn‹ ist für sie nicht so sehr das, was mit dem eigenen Sinn zusammen immer neu erfragt werden muß, als vielmehr eine Leistung, die im Interesse öffentlicher Anerkennung zu erbringen ist. So tritt der Sinn für sie insgeheim an die Stelle, die in geschlossenen Gesellschaftssystemen das religiöse oder politische Bekenntnis einnimmt. Nur wer über den Sinn seines Daseins ins klare kam, gilt als gesellschaftlich zuverlässig; nur von ihm hat man nichts zu befürchten.

Es liegt auf der Hand, daß die Sinnfrage damit auf ein falsches Geleise geschoben, besser gesagt, auf eine ihr nicht adäquate Ebene gehoben wird. Denn es gibt zwei deutlich unterschiedene Ordnungen von Fragen. Die eine, die man als die der ›kategorialen‹ Fragen bezeichnen kann, wird von den Fragen gebildet, wie sie im Alltagsleben immer dann aufbrechen, wenn ein Defizit an Bildung und Kenntnis zu verzeichnen ist. Ihrer ganzen Frageintention nach zielen sie demgemäß auf die Schließung einer ›Bildungslücke‹. Und deshalb kommt die von ihnen ausgelöste Unruhe mit der Erreichung dieses Ziels auch sofort wieder zum Stillstand. Anders die ›transzendentalen‹ Fragen, die sich nicht aus

gegebenem Anlaß, sondern aus der Mitte der Daseinsunruhe stellen und auf ihre Beschwichtigung drängen. Bei ihnen geht es nicht um diese oder jene Kenntnis, sondern um die Gesamtorientierung in der ›schlecht gedeuteten Welt‹ (Rilke) und um die Möglichkeit eines menschlichen Unterkommens in ihr. Ihrer ganzen Natur nach betreffen sie deshalb die als Wohnort des Menschen verstandene Welt, ihre Herkunft ebenso wie ihre Abläufe und ihr Ziel, zumal aber ihren letzten Ursprung, Gott. Doch gehört es zu ihrem Wesen, daß sie diese letzten Gegebenheiten nicht wertneutral, sondern engagiert erfragen, also gekoppelt mit der Suche des Fragenden nach sich selbst. Insofern tritt zur Welt- und Gottesfrage die Sinnfrage gleichberechtigt hinzu, so daß der fragende Ausgriff nach dem Ganzen und seinem letzten Grund erst mit ihr an sein Ende kommt. Erst mit ihr gewinnt die Zweistrahligkeit des transzendentalen Fragens die Vollständigkeit der mit ihm angestrebten Trilogie. Daß die Sinnfrage zu dieser Ordnung hinzugehört, ergibt sich auch daraus, daß die ihr zugrunde liegende Unruhe mit keiner gefundenen oder entgegengenommenen Auskunft voll zu beschwichtigen ist. Wie in der Frage nach dem Weltganzen und nach dem Dasein Gottes ist auch bei ihr keine mögliche Antwort der Wucht des Frageimpulses gewachsen, so daß die Frage so wenig wie die sie tragende Daseinsunruhe jemals zum Stillstand kommt. Wird die Sinnfrage nun aber in jener schlagwortartigen Verflachung gestellt, die bestenfalls der gesellschaftlichen Legitimation dient, so fällt sie auch schon aus der Ordnung der transzendentalen Fragen heraus und damit in jenen Bereich, in welchem nur noch kategorial, also aus bestimmter Veranlassung und zu genau umschriebenen Zwecken gefragt wird. Auf dieser unangemessenen Frageebene gestellt, verliert die Sinnfrage aber vollends ihre Identität, so daß sie den Fragesteller, anstatt ihm aufzuhelfen, zu belästigen beginnt. Grund genug, ihr mit ebenso vieler Skepsis wie Respekt zu begegnen.

Es war vor allem Paul Watzlawick angelegen, den von der schief gestellten Sinnfrage ausgeübten ideologischen Druck aufzudecken und seinen Gründen nachzugehen. Er findet den Schlüssel dazu im Phänomen der ›Rückbezüglichkeit‹. Wie er in einem Vortrag zum Thema ›Münchhausens Zopf und Wittgensteins Leiter‹ (von 1977) entwickelte, ist die Sinnfrage in dem Sinn rückbezüglich, daß sie sich immer erst infolge einer vorgängigen Sinnzuschreibung und Sinnsetzung stellt.<sup>1</sup> Und er erläutert das mit einem Wort des Marat aus dem gleichnamigen Drama von Peter Weiss: »Es kommt darauf an, sich am eigenen Haar in die Höhe zu ziehen, sich selbst von innen nach außen zu stülpen und alles mit neuen Augen zu sehen.«

Dabei bezeichnet der Vordersatz den (angeblichen) Widersinn der Sinnfrage – als Sinnzuschreibung aufgrund einer bereits gegebenen Antwort –, der Nachsatz den Grund dieses unablässig produzierten Widersinns (in Gestalt der Nötigung des fragenden Ich, sich zu objektivieren ungeachtet seiner Unfähig-

keit, sich voll zu objektivieren). Benötigt würde nach Ansicht Watzlawicks demgegenüber, mit einem Wort des Kybernetikers Heinz von Foerster ausgedrückt, eine »Beschreibung des Beschreibers«. Das aber führt zu einem unendlichen Regreß, der zuletzt vor der Erkenntnis kapitulieren muß, daß das fragende Ich deswegen »nirgendwo in unserem wissenschaftlichen Weltbild angetroffen werden« kann, »weil es selbst dieses Weltbild ist« (Schrödinger). Deshalb heißt für Watzlawick die Lösung, die er in einem Pope-Zitat von Chesterton vorgegeben findet: »Selig sind, die nichts erwarten; denn sie sollen herrlich überrascht werden!«

Danach hilft gegenüber der Belästigung durch die Sinnfrage nur radikale Abstinenz, weil schon der Versuch, sie zu stellen, einem unwillkürlichen Akt der Unterwerfung unter den theologischen Zwang gleichkommt, den sie ebenso ausübt, wie sie ihm letztlich entstammt. Alles in allem läuft das auf eine Aporie hinaus, die sich mit dem Paradox verdeutlichen läßt, daß man den Sinn nur um den Preis des Lebens suchen kann und daß demgemäß nur der Verzicht auf ein »sinnerfülltes« Leben dieses in seiner Menschenwürde wahrt.

Wenn Watzlawicks Ableitung auch zweifellos von großer Einseitigkeit ist, arbeitet sie doch mit großer Schärfe die Gefahrenstelle heraus, die bei der Sinn-Suche nicht sorgfältig genug gemieden werden kann. Daß nach dem Lebenssinn in der Hoffnung auf ein positives Ergebnis gesucht wird, entspricht durchaus dem Grundzug des transzendentalen Fragens. Denn die aus der Beunruhigung der menschlichen Kontingenz aufsteigenden Fragen werden durchweg mit der Option auf eine positive Beantwortung gestellt. In ihnen greift der in seiner Existenz verunsicherte Mensch nach dem Rettungsanker, den er im Ganzen der Welt, in der Wirklichkeit Gottes und nicht zuletzt in der Sinnhaftigkeit seines eigenen Daseins zu gewinnen hofft. Insofern wird die Sinnfrage nie indifferent, gleichgültig hinsichtlich ihres möglichen Ergebnisses, gestellt. Die angesprochene Gefahrenzone wird darum erst dort erreicht, wo die Option in Repression überzugehen beginnt, wo sich also die Hoffnung auf eine positive Bescheidung zu einem »Ergebniszwang« verdüstert. Daß die Sinnfrage damit in ihre kritische Phase eintritt, erhellt schon daraus, daß die heilsame Beunruhigung, die sich mit ihr verbindet, von diesem Augenblick an in einen Zustand übergeht, der als derjenige einer »stillen Panik« oder auch einer »hektischen Atemlosigkeit« beschrieben werden könnte. Der Gedanke drängt sich auf, daß die Sinnfrage dabei wenigstens vom Rand her unter den Leistungsdruck gerät, dem in der gegenwärtigen Gesellschaft jede menschliche Verrichtung, die der Sinn- und Wahrheitssuche geltenden nicht ausgenommen, unterworfen ist. Das aber zeigt nur von einer neuen Seite, daß sich die so gestellte Sinnfrage auf die ihr unangemessene Frageebene verlagerte, auf der lediglich kategoriale Gegebenheiten, nicht aber die letzten Zusammenhänge und Wirklichkeiten erfragt werden. Auf diese Ebene gestellt, gerät sie in jene ideo-

logische Engführung, die Watzlawick kritisierte und die sich nicht zuletzt darin zeigt, daß sie in dieser Form nicht mehr der menschlichen Selbstfindung dient, sondern von dem nach sich fragenden und suchenden Menschen als Irritation und Belästigung empfunden wird.

### *Die Grundgestalt*

Wenn man bei der von Watzlawick ausgearbeiteten Aporie nicht stehenbleiben will, bleibt nur der Rekurs auf einen größeren Horizont. Er wird geradezu unumgänglich, wenn man bedenkt, daß Watzlawick nur mit einem ›demonstrierbaren‹ Sinn rechnet, der demgemäß ideologisch verrechnet und repressiv ausgespielt werden kann. Dazu kommt, daß sich Menschen, die mit der Sinnfrage laborieren, insgeheim schon immer in diesem Horizont bewegen, ohne sich dessen freilich reflexiv bewußt zu werden. Deutlich ist ihnen allenfalls, wie Viktor Frankl vermutet, daß sie aufgrund eines psychologischen ›Horror vacui‹ von der Sinnfrage behelligt werden, also aufgrund eines Motivs, das zwischen transzendentaler und kategorialer Fragestellung beziehungsreich die Mitte hält. Frankl veranschaulicht das durch die Anamnese einer Dreißigjährigen, an Angstzuständen leidenden Patientin, in deren Worten er den »Notschrei eines Menschen« vernimmt: »Ein geistiger Leerlauf ist da; ich hänge in der Luft; alles scheint mir sinnlos; am meisten geholfen hat mir immer, wenn ich für jemand zu sorgen hatte; aber jetzt bin ich allein; ich möchte wieder einen Lebenssinn haben.«<sup>2</sup>

Tatsächlich hat die radikal gestellte Sinnfrage den Charakter eines ›De profundis‹, eines an Gott und den Mitmenschen gerichteten Hilferufs, dem so wenig wie dem Notschrei eines Ertrinkenden mit einer formalen Auskunft gedient ist, sondern der seiner ganzen Absicht nach darauf ausgeht, eine rettende Aktion auszulösen. Wer auf diese Weise nach dem Sinn seines Daseins fragt, stellt die Frage im Bewußtsein eines Entbehrenden, um nicht zu sagen Verlorenen. Er will, daß das ihn umgebende Vakuum ausgefüllt und ihm aus seiner Verlorenheit herausgeholfen wird. Nur eine derartige Hilfe könnte er als vollgültige Beantwortung seiner Frage gelten lassen.

Sofern die als ›Notschrei‹ artikulierte Sinnfrage überhaupt noch ein Informationsmoment enthält, zielt dieses nicht auf das ›Was‹, sondern auf das ›Wo‹ des Menschen, verstanden als sein faktischer Aufenthalt, sein definitives Aufgehobensein und der Weg des Entrinnens, der ihn vom einen zum andern führt. Es ist das unbestreitbare Verdienst Heideggers, auf diese lokale Grundbedeutung von Sinn aufmerksam gemacht zu haben. In seinem Aufsatz ›Logos‹ (von 1951) führt er den zumeist als ›Weltgesetz‹ und ›Sinn‹ verstandenen Ausdruck zunächst auf seine verbale Bedeutung zurück, die ›lesen‹ im Sinn von auflesen und zusammentragen besagt. Dieses ›Sammeln‹ bedeutet »jedoch mehr als bloßes

Anhäufen. Zum Sammeln gehört das einholende Einbringen. Darin waltet das Unterbringen; in diesem jedoch das Verwahren«. Dabei bleibt »das Unterbringen im Behälter und Speicher« meist außer Betracht. So setzt sich der Eindruck durch, »als gehöre das Aufbewahren und Verwahren nicht mehr zum Sammeln«. Diesem Eindruck widerspricht Heidegger mit der Frage: »Doch was bleibt eine Lese, die nicht vom Grundzug des Bergens gezogen und zugleich getragen wird?« Und er folgert daraus: »Das Bergen ist das erste im Wesensbau der Lese«. <sup>3</sup> Unschwer erkennt man in dieser subtilen Ableitung den Begnügungs- und Richtungssinn wieder, den die Vokabel ›Sinn‹ in der romanischen Sprachverwendung (etwa in der Richtungsangabe ›sens unique‹) heute noch aufweist. Und damit zeichnet sich jene Grundbedeutung ab, von der zu vermuten ist, daß sie aus der Aporie, in die sich die rein theoretische Sinndiskussion verstrickte, herausführt.

Unvermutet kommt hier dem spekulativen Klärungsversuch die biblische Denkweise zu Hilfe. Sie besteht in der auffälligen Verschiebung der anthropologischen Grundfrage, die in der noch weithin der mythischen Denkwelt verhafteten jahwistischen Schöpfungs- und Paradiesgeschichte zu beobachten ist. <sup>4</sup> Noch für Kant lassen sich die Fragen, die das Feld der Philosophie in ihrer ›weltbürgerlichen Bedeutung‹ ausmessen – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – in die eine Zentralfrage zusammenfassen: »Was ist der Mensch?« <sup>5</sup> Demgegenüber fragt Gott den durch den Sündenfall gleichermaßen verunsicherten und zum Bewußtsein seiner selbst erregten Menschen: »Wo bist du?« (Gen 3,9), und das ist die Frage, der es noch vor der Klärung des Wesens um die des menschlichen Aufenthalts zu tun ist, weil sie darum weiß, daß der Sinn des Menschseins an diesen Aufenthalt gebunden ist, ja mit ihm steht und fällt.

So tief die philosophische Anthropologie am Leitfaden der Wasfrage ins Geheimnis des Menschseins einzudringen vermochte, blieben ihr doch die entscheidenden Einsichten versagt, weil sie die ungleich radikalere Wofrage aufgab. Im Gegenteil; Pico della Mirandola, dessen Rede ›Über die Würde des Menschen‹ (von 1486) Jacob Burckhardt als »eines der edelsten Vermächtnisse der Renaissance« bezeichnete, läßt den Schöpfer ausdrücklich zum Menschen sagen: »Weder einen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht oder eine besondere Gabe habe ich dir, Adam, verliehen, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und jede Gabe nach Wunsch und Willen haben . . . kannst.« <sup>6</sup>

Und dort, wo es im Anschluß an die aristotelische Bestimmung der Seele als Inbegriff des Ganzen (quodammodo omnia) vom Menschen heißt, daß er »mitten zwischen Gott und das Irdische gestellt« sei (positus in medio), <sup>7</sup> ist nicht an seine Position als vielmehr an die Konvergenz der Seinsbezüge in ihm, dem Mikrokosmos, gedacht. So mußte es erst zur Krise dieser Denkweise

kommen, bevor im Zusammenbruch der von ihr entwickelten Konzeption die ›ältere‹ und radikalere Fragestellung wiederhergestellt werden konnte. Die Krise, die sich – im wahrsten Sinn des Wortes – unübersehbar in der grandiosen Karikatur ankündigte, die Hieronymus Bosch mit seinem ›Baummenschen‹ vom klassischen Mikrokosmosgedanken entwarf,<sup>8</sup> brachte die faktische Leere zum Vorschein, an der die auf die Wasfrage antwortenden Deutungen des Menschseins litten. Die von Bosch drastisch herausgearbeitete ›Aushöhlung‹ kommt allen Anzeichen nach dadurch zustande, daß mit dem Menschen zusammen die Frage nach ihm in ausgesprochene Spannungsfelder gerät, die durchweg die Tendenz zur Selbstaufhebung aufweist: in das Spannungsfeld von Macht und Ohnmacht, von Größe und Elend, von Identität und Entfremdung, von Sekurität und Lebensangst.

Es ist bezeichnend, daß gerade derjenige unter den neuzeitlichen Denken, der sich als ›Korrektiv‹ seines Zeitalters verstand und im Zusammenhang damit die Angst als ein unverzichtbares Thema philosophischer Reflexion entdeckte, Sören Kierkegaard, die durch die Wasfrage der klassischen Tradition verschüttete Wofrage des biblischen Denkens wiederentdeckte. In der persönlichsten seiner Schriften, ›Die Wiederholung‹ (von 1843) betitelt, schreibt er an seinen ›stummen Mitwisser‹: »Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn. Wenn ich auch hungriger wäre als Pierrot, möchte ich doch nicht die Erklärung essen, welche die Menschen bieten. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach – Nichts. Wo bin ich? Was will das heißen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Ganze hineingenarrt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich?«<sup>9</sup>

Im Fortgang seines Briefs nennt Constantin Constantius, der pseudonyme Verfasser der Wiederholungsschrift, den tiefsten Grund der Sinnkrise, die über die klassische Anthropologie hereinbrach. Denn er sieht, daß deren letzte Voraussetzung, das affirmative Verhältnis des Menschen zur Tatsache seines Menschseins, nicht mehr gegeben ist: »Wieso wurde ich Teilhaber in der großen Unternehmung, die man Wirklichkeit nennt? Warum soll ich Teilhaber sein? Ist das keine freiwillige Sache? Und falls ich genötigt werden sollte, es zu sein: wo ist der Dirigent, denn ich habe eine Bemerkung zu machen. Oder gibt es keinen Dirigenten? Wo soll ich mich dann mit meiner Klage hinwenden?«<sup>10</sup>

Wie Pascal die Instabilität des Menschseins beobachtete, das im Unterschied zu allen übrigen Wirklichkeiten von sich abzufallen und unter sein eigenes Niveau zu sinken vermag, sah sich Kierkegaard zu der ungleich schrecklicheren Entdeckung von der Frustration des Menschen durch die Tatsache des eigenen Daseins geführt, zu der Entdeckung also, daß sich die Identitätskrise, welcher der neuzeitliche Mensch verfiel, bis zu dem Exzeß zu steigern vermag, in wel-

chem der Mensch die eigene Existenz als lästige Zumutung und bedrückende Hypothek empfindet.

Kaum braucht nochmals angemerkt zu werden, daß sich die Sinnfrage mit der Wendung, die sie durch diese Krise nahm, von allem wegbewegte, was sie nach Art einer Formel, eines Theorems oder auch eines Menschenbilds zu beantworten sucht. Was als zulängliche Antwort gelten könnte, müßte den Charakter eines Beistands haben, der dem Notstand, wie er in dem Kierkegaardwort zum Ausdruck kommt, ein Ende zu setzen und dem Menschen vor allen Dingen zur Annahme seiner selbst (Guardini) zu verhelfen vermöchte. Das aber könnte nur geschehen, wenn ihm gleichzeitig jene Geborgenheit zuteil würde, in der er der Fortdauer dieses Beistands versichert sein könnte. Mit ihr aber hätte er dann gerade das gefunden, worauf die ursprünglich gestellte Sinnfrage abzielt: das Wo, auf das die Gottesfrage der jahwistischen Schöpfungsgeschichte abzielt: Wo bist du?

### *Die Teillösung*

Die Richtigkeit des eingeschlagenen Wegs zeigt sich auch darin, daß die Sinnfrage in dieser lokalen Version spontan an die beiden Positionen verwiesen ist, mit denen zusammen sie die Trilogie der transzendentalen Fragestellungen bildet. So ist es wiederum, undeutlicher oder klarer, den Menschen bewußt, die mit ihr in einer Weise laborieren, daß sie, wie die von Frankl erwähnte Patientin, daran erkranken. In ihrer Anamnese fand sich die Bemerkung, daß sie es als besonders hilfreich empfand, wenn sie »für jemand zu sorgen hatte«. Auch darin liegt ein wichtiger Fingerzeig. Denn die radikal gestellte Sinnfrage zielt nicht auf Information, sondern auf Bestätigung, Annahme und Integration. Im fraglosen ›Sinnbesitz‹ wissen wir uns dann, wenn wir das Gefühl haben, im hohen Sinn des Wortes ›gebraucht‹ zu werden. Im Bewußtsein der Unvertretbarkeit, das sich damit verbindet, tritt uns die Einzigartigkeit unseres Daseins vor Augen, die mehr als jede lehrhafte Auskunft dazu angetan ist, uns über das von Kierkegaard angesprochene Existenzproblem zu beruhigen. Umgekehrt entzündet sich die Sinnfrage in ihrer quälenden Schärfe überall dort, wo Menschen an dem Gedanken leiden, überflüssig geworden und für niemanden mehr da zu sein. Daraus erklärt sich auch die auffällige Dringlichkeit, welche die Sinnfrage im heutigen Bewußtsein gewann. Daß sie sich stets in dieser Intensität und oft geradezu belästigenden Hartnäckigkeit stellt, hängt mit der die moderne Lebenswelt weithin beherrschenden Einsamkeit zusammen. Inmitten der Massengesellschaft fühlt sich der Mensch dieser Zeit wie nie zuvor auf sich selbst zurückgeworfen und trotz der ihn umspülenden Menschenscharen alleingelassen und vereinsamt. Gleichzeitig wird ihm anstelle der Unvertretbarkeit, in der er sich bestätigt sehen möchte, Tag für Tag das Gegenteil davon

demonstriert. In der Kurzfristigkeit der Arbeitsverhältnisse und dem immer häufiger auftretenden Zwang zum Berufswechsel wird ihm drastisch vor Augen geführt, daß es der Gesellschaft letztlich nur auf seine Intelligenz, seine Energie und Leistungskraft ankommt, nicht jedoch auf das, was seinen Selbstwert ausmacht, auf ihn selbst. Das stürzt ihn, mehr als alle Rückschläge, in den Abgrund der Selbstzweifel, die ihm schließlich den Sinn seines Daseins völlig verdunkeln.

Wenn in diesem Abgrund dennoch ein Lebenssinn aufgefunden werden soll, dann sicher nicht auf dem Weg beruflicher ›Verwendung‹, so segensreich sich das Gefühl des ›Gebrauchtwerdens‹ gelegentlich auch auswirken mag. Auch der Begriff der ›Begegnung‹ gibt das nicht her, was die Sinnsuche, um fündig zu werden, benötigt. Zwar hat die Begegnung der Verwendung das personale Moment voraus; doch bleibt sie ihrer ganzen Struktur nach zu ›punktuell‹, um das vermitteln zu können, was der Mensch in seiner Sinnfrage letztlich sucht. Denn zum Vorgang einer Begegnung gehört, wie Ludwig Englert zeigte, zunächst, daß sich die einander Begegnenden aus verschiedenen Richtungen aufeinander zubewegen, daß sie sich dabei so nah kommen, daß eine Kontaktaufnahme möglich wird, daß sie sich dann aber auch wieder auf ihren gegenstrebigem Wegen voneinander entfernen.<sup>11</sup> Und Englert verdeutlicht das mit einer Gedichtstrophe, welche die englische Schriftstellerin Beatrice Harraden ihrem Roman ›Ships that pass in the night‹ (von 1894) als Motto voranstellte. Erläuternd fügte er dem hinzu: »Was hier bei der Schiffsbegegnung geschieht, versteht der Dichter ausdrücklich als Symbol für das, was sich bei der Begegnung von Menschen ereignet, die sich auf dem ›Ozean des Lebens‹ treffen . . . Wie das begegnende Schiff dem anderen im Dunkel der Nacht einige Lichter in diese Dunkelheit bringt und wie es nach der Begegnung wieder dunkel um beide Schiffe wird, so folgt, sagt der Dichter, auch auf das Licht menschlicher Begegnung wieder Dunkelheit und Schweigen, ›then darkness again and a silence‹.«.<sup>12</sup>

Damit soll keineswegs bestritten werden, daß von einer Begegnung große und lang nachwirkende Impulse ausgehen können. Durch Begegnungen können, um im Englertschen Bild zu bleiben, Lebenswege verändert und in neue Richtungen gelenkt werden. Die biographische Literatur kennt, beginnend mit den ›Confessiones‹ Augustins Beispiele genug, in denen der flüchtige Eindruck einer Persönlichkeit genügte, dem Empfänger dieses Eindrucks eine zuvor kaum geahnte Dimension zu erschließen und zu entscheidenden Motivationen zu verhelfen. Aber bei der menschlichen Sinnsuche geht es um mehr als nur um existentielle Orientierungshilfen, und hätten diese lebensentscheidende Bedeutung. Denn je eine Suche, dann will diese das Ziel und die bleibende Befestigung in ihm.

Mit der ihr eigenen Leuchtkraft verdeutlicht dies vom Evangelium her die Pe-

rikope von der gescheiterten Berufung, die gemeinhin nach ihrer Zentralfigur, dem Reichen Jüngling, benannt wird (Mk 10,17–31). Nach dem Eingangsvers der Markusfassung ist der Tatbestand einer Begegnung im vollen Umfang gegeben: »Als er aufbrechen wollte, lief ein Mann auf ihn zu, fiel auf die Knie und fragte ihn: Guter Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?« Es kommt aber auch nur zu einer Begegnung – das Wort jetzt in seinem kritischen Sinn genommen – zwischen Jesus und dem jungen Mann. Obwohl dieser die besten Voraussetzungen für die Jüngerschaft mitbringt und mit seiner Frage ›Was fehlt mir noch?‹ (Mt 19,20) sogar ein Unbehagen an bloßer Werkgerechtigkeit bekundet, endet die Szene mit einem tragischen Fehlschlag. Niedergezwungen von den Bleigewichten seiner Lebensverhältnisse, bringt der junge Mann die Kraft nicht auf, dem Ruf Jesu in die Nachfolge zu entsprechen, obwohl ihm der Liebesblick, der diesen Ruf begleitet, den Schritt wie in keinem vergleichbaren Fall erleichtert. So trennen sich, fast definitionsgetreu, die Wege der einander ›Begegnenden‹.<sup>13</sup>

Ganz anders das motivverwandte Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Zwar handelt es dem Anfangsgeschehen zufolge gleichfalls von einer Begegnung; doch verläuft diese, an dem entwickelten ›Vorbegriff‹ gemessen, völlig apathisch. Nachdem die beiden Wege sich kreuzten, fallen sie in eins. Der Barmherzige bringt den hilflos Daliegenden in die Herberge, um ihn dort versorgen zu lassen. In diesem – für zahlreiche Gleichnisse charakteristischen<sup>14</sup> – Bild kommt die beschriebene Bewegung an ihr Ziel. Es ist, wenn man so will, das Ziel des gefundenen Lebenssinns. Und dieser besteht, wie kaum noch angemerkt zu werden braucht, nicht in einer Auskunft, sondern in einer ›Unterkunft‹, das Wort verstanden als Inbegriff von Heil, Rettung und Geborgenheit. Motiviert ist dieser atypische Verlauf im Thema der Erzählung, das sich aus der Frage des Schriftgelehrten ergab: »Wer ist denn mein Nächster?« Die von Jesus erzählte Geschichte greift diese Frage nicht nur auf; sie verwandelt sie.<sup>15</sup> Demgemäß steht am Ende auch keine Antwort, sondern eine Anweisung, gekleidet in die Rückfrage an den Herausforderer, wer sich seiner Ansicht nach von den geschilderten Gestalten als ›Nächster‹ erwiesen habe. Doch Jesus fordert nur, was er zuvor gegeben hatte. Seine Anweisung ergibt sich konsequent aus der durch das Gleichnis geleisteten Einweisung in das Geheimnis der Nächstenschaft. In der Klarsicht des ergriffenen Herzens hatte der Barmherzige im Überfallenen sich selbst entdeckt: sich in der Elendsgestalt herausfordernder Hilflosigkeit. Das hatte ihn dazu gebracht, Hand anzulegen und von dem, dessen er sich einmal annahm, nicht mehr abzulassen, bis er ihn in der Geborgenheit der Herberge wußte. Ohne zu einem förmlichen Gleichbild des Erzählers zu werden, war er doch insgeheim von dessen Lebensgesetz bestimmt, erfüllt von dem Bewußtsein, daß der äußersten Lebensnot nur durch bleibende Selbstzuwendung abgeholfen werden könne. Doch damit hörte die

Geschichte auch schon auf, die Perikope von einer Begegnung zu sein, und sie wurde, was sie ist: die gleichnishafte Dokumentation der Nächstenliebe. Obwohl Gleichnisse das, was sie in ihrer bildhaften Sprache mitteilen, immer auch existentiell vermitteln,<sup>16</sup> durfte es Jesus bei der gleichnishaften Einweihung in den Geist der von ihm gewollten und insinuierten Mitmenschlichkeit nicht bewenden lassen. Mehr denn je kam es in diesem Fall darauf an, daß er seine Weisung, gerade weil ihr der ungemessene Impuls einer Selbstübereignung zugrunde lag, verdeutlichte und auf die konkreten Notstände des Menschenlebens bezog. Das geschah, in der Konsekution des Lukas-Evangeliums gesehen schon vor dem Gleichnis, in den Seligpreisungen der Bergpredigt. Und es geschah in der Sicht des Evangelisten nicht nur früher, sondern zugleich in jener einzigartigen Sprache der Positivität und Vergünstigung, die Jesus in seinen Seligpreisungen anschlug. Ergiebiger als die Lukas-Fassung ist für die Zwecke der Konkretisierung indessen die Version, die Mattäus zu Beginn seiner Bergpredigt (5, 3–9) bietet.<sup>17</sup> Wenn man sich mit Günther Bornkamm dazu versteht, die Seligpreisung der Armen als eine Art Generaltitel gelten zu lassen, der »in sich schon alle folgenden« mit einschließt,<sup>18</sup> entsteht unter den übrigen ein enges Wechselverhältnis, indem sie einander wie Frage und Antwort gegenüberstehen. Den Trauernden entsprechen dann die Gewaltlosen, den Hungernden die Barmherzigen, den Herzensreinen die Friedensstifter. Schon eine geringfügige Ausleuchtung genügt, die angenommene Korrespondenz glaubhaft zu machen. Voraussetzung dabei ist nur, daß sie im Zusammenhang mit der Zusage des Gottesreichs gesehen wird, durch dessen Kommen sich Jesus letztlich befugt weiß, die in menschlicher Hinsicht Benachteiligten und Bedauernswerten seligzupreisen und die große Heilsverheißung so auf sie anzuwenden, wie es ihrer konkreten Notlage entspricht. So gilt ihnen die vielfach – als Tröstung, Erbesitz, Sättigung, Erbarmung, Gottanschauung und Gotteskindschaft – abgewandelte Zusage des Gottesreichs schon vor jeder menschlichen Zuwendung, so wie diese umgekehrt (nach 1 Kor 3,9) als ›Mitwirkung‹ an der Verwirklichung des Gottesreichs und als menschlicher Beitrag zur Beschleunigung seiner Herauskunft erscheint.

In diesem Wechselverhältnis gesehen sind die Trauernden jene, die nicht bereit sind, einen faulen Frieden mit den bestehenden Unrechtverhältnissen zu machen und die angesichts der allenthalben dominierenden Unmenschlichkeit jene ›Trauer‹ empfinden, die als das christliche Gegenstück zur antiken Schicksalsangst und zum romantischen Weltschmerz gelten kann. Sie werden nicht etwa auf eine von Gott eröffnete Zukunft hin getröstet; vielmehr besteht der Trost, der sie über ihre Trauer hinwegträgt, in ihrer bereits fühlbar werdenden Zugehörigkeit zum Gottesreich. In dieser Zugehörigkeit sehen sie sich durch die Gewaltlosen bestätigt, die ihnen dadurch hilfreich sind, daß sie nichts zu erzwingen und zu beschleunigen suchen, sondern ihre ganze Hoffnung auf die

Eigengesetzlichkeit und Überwindungskraft der göttlichen Sache setzen. Im Blick auf die Depressionszustände, denen die an ihrem Lebenssinn Verzweifelnden vielfach verfallen, ist diese Zuordnung von ›Trauer‹ und ›Sanftmut‹ von besonderer Aktualität, die sich bis auf die Frage der Behandlung pathologischer Zustände erstreckt. Ähnlich stellt sich auch das Wechselverhältnis zwischen den nach Gerechtigkeit Hungernden und den Barmherzigen dar. Hier schließt die Sättigung durch das Vorgefühl des trotz aller Rückschläge wachsenden und alle Lebensbereiche durchdringenden Gottesreichs bereits ein deutliches ›Mehr‹ an Gewährung ein. Erwartet wurde eine gerechtere Lebensordnung; geschenkt wird das, was als die Fülle des Heils die Erwartung bloßer Gerechtigkeit unendlich übersteigt. Hier setzt das – deshalb besonders hilfreiche – Zutun der Barmherzigen ein. Sie geben, was die Herberge des Barmherzigen Samariters bereithält, und nicht nur das Brot zur Fristung des nackten Überlebens. Auf höchster Ebene wiederholt sich dieses Wechselverhältnis in der Beziehung, die zwischen den Herzensreinen und den Friedensstiftern besteht. Zwar wurde jenen auf besondere Weise der Sinn für das Göttliche geschärft, so daß sie dort, wo der gewöhnliche Blick nur das Nest des Sperlings oder das Winterkleid der Anemone erblickt, die Hand des Vaters wahrnehmen, die den Vogel nicht vom Dach fallen läßt und die Feldblumen, die heute noch stehen und morgen abgeschnitten sind, schöner kleidet als Salomon in seiner Königspracht.

Bei aller Beglückung bleibt hier aber doch ein Rest von Wehmut angesichts der vom Dach gefallenen Sperlinge und der abgemähten Blütenpracht. So behält auch die auf Gott hin durchsichtig gewordene Welt den ihr mit dem Schatten ihrer Endlichkeit anhaftenden Schmerz. Und dieser Schmerz erwartet von Gott das, was auch das von ihm auf diese Welt fallende Licht noch nicht gibt: die Aufhebung der Vergänglichkeit, das Ende der Vergeblichkeit, Leben in ungeschiedener Einheit und unbefristeter Fülle. Davon kommt in der Zuwendung jener etwas zum Ausdruck, an die sich die letzte Seligpreisung richtet, und von denen sie sagt, daß sie wegen ihres Friedenswillens ›Söhne Gottes‹ heißen.<sup>19</sup> So ist ihre Friedensstiftung die mitmenschliche und zugleich aus höchster Kompetenz gegebene Antwort auf das, was sich mit der Herzensreinheit an letzter, unausdrücklicher Erwartung verbindet. Gleichzeitig schließt sich hier der Ring zurück zur Seligpreisung der Armen, die nach Art eines Titels, um nicht zu sagen eines Mottos, über der ganzen Aufreihung steht. In ihr war bereits alles angesprochen, was im Wechselverhältnis der drei darauf folgenden Paare entfaltet wurde, so wie sich von ihnen her nunmehr auch umgekehrt klärt, was diese erste, am schwersten verständliche Seligpreisung besagen will. Mit dem Zusatz ›im Geist‹ zog die nacharbeitende Gemeinde nicht nur eine Grenze, die das Mißverständnis einer Seligpreisung der faktisch Verarmten abwehren sollte. Vielmehr machte sie damit klar, daß diese Seligpreisung wie alle

übrigen eine geistige Einstellung zur Voraussetzung hatte. Denn als Adressaten der Reich-Gottes-Botschaft kamen nur die in Frage, die zu der von Jesus geforderten *Metanoia*, zur geistigen Umkehr, wenigstens ansatzweise bereit waren. Und diese Bereitschaft war dort gegeben, wo sich die Hörer der Botschaft dazu verstanden, das mitgebrachte Weltkonzept fallenzulassen und sich für das offenzuhalten, was Jesus mit seinem Wort vom Gottesreich dagegen setzte. Sie waren die ›Armen‹, denen das Gottesreich gehörte, weil sie sich dazu bereit fanden, sich ihm zu verschreiben und ihm mit allem, was es forderte und brachte, anzugehören.

In den Hallraum hineingesprochen, der von den Armen, den Trauernden, Gewaltlosen, Hungernden, Barmherzigen, Herzensreinen und Friedensstiftern gebildet wurde, wurde die Botschaft vom Gottesreich vor allem als Botschaft einer neuen Mitmenschlichkeit deutlich. Wo Menschen lernten, auf den darin aufgelegten Bahnen einander Nächste zu werden, entstand jener Wohnraum, der sich zugleich als die Fundstätte der Sinnsuche erwies. Wer sich dort aufhielt, wußte, wohin er gehörte. Und in dieser Zugehörigkeit erledigte sich für ihn auch schon die Frage nach dem ›Sinn‹ seines Daseins. Freilich konnte dabei kein Zweifel daran aufkommen, daß es sich bei dieser Zugehörigkeit um eine zwar menschlich vermittelte, aber nur von Gott her ermöglichte Vergünstigung handelte. In der Zugehörigkeit zu der im Horizont des Gottesreichs entstehenden Gemeinschaft kündigte sich somit immer auch schon eine tiefere an, die den Botschafter des Reichs, Christus, und seinen letzten Urheber, Gott, betraf. Es handelte sich somit um eine ›gestufte‹ Zugehörigkeit, wie sie der Erste Korintherbrief zum Ausdruck bringt: »Paulus, Apollos, Kefas, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: alles gehört euch, ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott« (3,22). Deshalb ist die Aufarbeitung der Sinnfrage erst dann zu Ende gebracht, wenn man der damit ausgelegten Spur nachgeht und die letzten Formen christlicher Zugehörigkeit bedenkt.

### *Die Radikallösung*

In seinen (416/17 entstandenen) Traktaten über das Johannesevangelium entwickelt Augustinus eine Deutung des Glaubens, die ganz dazu angetan ist, das Problem der Zugehörigkeit bis in seine letzten Schichten auszuleuchten. Auf die christologisch gemeinte Frage ›Was heißt an ihn glauben?‹ antwortet er: »Glaubend ihm angehören, glaubend ihn lieben, glaubend in ihn eingehen und mit seinen Gliedern verbunden werden.«<sup>20</sup>

Das läßt um so stärker aufhorchen, als die üblichen Glaubensdefinitionen, die man im Ohr hat, in eine ganz andere Richtung weisen. Sie bringen dem Glaubenden mit dem Hinweis auf den im Glauben abzuleistenden Gehorsam Gott gegenüber auf Distanz; Augustinus redet demgegenüber der Verbundenheit

das Wort. Ebenso wenig läßt sich ein zweiter Unterschied übersehen. Er betrifft die Rolle Christi, die von den üblichen Bestimmungsversuchen nahezu übersprungen wird, während sie vom Augustinusbegriff bewußt in die Mitte gerückt wird. Denn Augustinus sieht in der Gestalt und Lebensgeschichte Jesu nicht nur das kulminierende und abschließende Offenbarungsereignis; er hat auch noch ein Wissen darum, daß die christliche Glaubensmöglichkeit überhaupt erst durch Jesus eröffnet wurde. Indem er diese ›Gründerrolle‹ Jesu mit bedenkt und gleichzeitig auf das Offenbarungsmoment abhebt, geht er entscheidend über das durchschnittliche Glaubensverständnis hinaus. Man könnte den Unterschied auf die Formel bringen, daß dieses dabei stehenbleibt, daß Gott in seiner Selbstoffenbarung ›spricht‹, während Augustinus davon ausgeht, daß er sich im Ereignis seiner Selbsterschließung ›zu verstehen gibt‹. Daran bemißt sich der jeweils vom Menschen geforderte Beitrag. Er besteht für das durchschnittliche Glaubensbewußtsein in einem Akt gläubiger Unterwerfung unter das ›Diktat‹ des göttlichen Offenbarungswortes. Demgegenüber sieht Augustinus den glaubenden Menschen in einer ungleich aktiveren Rolle. Dem Hinderweis, daß Gott sich ihm zu verstehen gibt, kann er nur in der Form genügen, daß er sich diese Zusage anzueignen und ihren Sinn zu verstehen sucht. Das hatte er in einem Passus seines Johanneskommentars klargestellt, der in der Abfolge zwar vor dem angegebenen steht, sich jedoch inhaltlich wie eine Fortführung des in ihm Gesagten ausnimmt; »Durch den Glauben werden wir verbunden, durch das Verständnis werden wir lebendig gemacht. Zuerst sollen wir durch den Glauben zugehören, damit etwas vorhanden sei, das durch das Verständnis belebt werden kann. Denn wer nicht zugehört, widersteht; wer widersteht, glaubt nicht, wer aber widersteht, wie soll der belebt werden? Er hält den Lichtstrahl von sich ab, mit dem er durchdrungen werden soll; er schaut nicht hin, sondern verschließt den Geist.«<sup>21</sup>

Glauben heißt somit, augustinish ausgedrückt, soviel wie ›Gott verstehen‹.<sup>22</sup> Verstehen aber kann man nach Augustinus nur, was in den eigenen Lebensbesitz eingegangen ist. Insofern lebt die augustinishche Glaubenskonzeption vom unausdrücklichen Fundament einer Glaubens-Mystik.<sup>23</sup> Bei dem Versuch, das mit der Sinnfrage aufgeworfene Problem ›aus der Welt zu schaffen‹, geht es entscheidend darum, dieses mystische Fundament ausdrücklich zu machen. Um das zu erreichen, braucht man nur von der durch Augustinus gebildeten Wegscheide in der Geschichte des Glaubensverständnisses auf seinen eigenen Ausgangspunkt zurückzugehen. Anders, als die Herkunft der beiden Stellen vermuten läßt, liegt dies aber nicht so sehr in der johanneischen als vielmehr in der paulinischen Glaubensinterpretation. Zwar ist auch nach Johannes, wie die Tomas-Szene, die sich bis zur Berührung der Wundmale vorwagt (20,27 ff.), bildstark zum Ausdruck bringt, an einer möglichst innigen Fühlung der Präsenz Jesu und einer bleibenden Zugehörigkeit zu ihm gelegen. Was das aber

für den menschlichen Existenzakt und zumal für die Identitätsfrage besagt, hat ungleich deutlicher noch die paulinische Glaubensinterpretation ausgearbeitet. Das Schlüsselereignis bildet auch hier die das neue Wissen um Gott vermittelnde Föhlung mit dem ›inwendigen‹ Christus, wie es die ›intime‹ Wiedergabe der Damaskusvision im Eingangswort des Galaterbriefs beschreibt: »Da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren« (1,15). Gleichzeitig legt Paulus aber auch allen Wert auf die Verdeutlichung dessen, was durch dieses mystische Herzensgeschehen an ihm, hinsichtlich seines Selbstverständnisses und seiner Selbstverwirklichung, geschah.

Er verdeutlichte das sogar in zwei Richtungen, in einer esoterisch-personalen zunächst und einer exoterischen sodann, die seine neue Aufgabe in der Welt betraf. Um das eine geht es in dem schon bald auf die Schlüsselstelle folgenden Satz, der mit Recht als das Zentralwort der paulinischen Christumystik angesehen wird: »Ich lebe, doch nicht mehr ich – Christus lebt in mir« (Gal 2,20).<sup>24</sup> Er wird nicht etwa der Auslöschung des Ich im mystischen Gotteserlebnis das Wort geredet, sondern einer Selbstfindung, die freilich im Unterschied zur gewohnten anstatt in der Distanz in der Verbundenheit erfolgt. Ohne die geringste Einbuße an personaler Eigenkontur findet das sich in diesem Satz aussagende Ich in der Zugehörigkeit zu Christus seine volle Identität. Es kann nicht ausbleiben, daß sich das im vollen Umfang auch auf die äußere Position des Apostels niederschlägt. Wie er sein Glück der Liebesheimsuchung durch Christus verdankt, drängt ihn diese Liebe, es an andere, Juden und Heiden, Nahe und Ferne, weiterzugeben. Das versteht er fortan als seine Lebensaufgabe. Von dieser exoterischen Sicht seiner Erfahrung spricht er in den drei Fragen des Ersten Korintherbriefs, die den Selbstgewinn ebenso wie die neue Aufgabe ansprechen und überdies den Zusammenhang mit dem Grunderlebnis herstellen: »Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht den Herrn Jesus gesehen?« (9,1) Von daher läßt sich die Sinnfrage für ihn auf die einfache Formel bringen: für Christus. So wie er das ›Pro nobis‹ als die Grundformel des Christuslebens entdeckte, besteht für ihn sein Dasein fortan in der antwortenden Hinwendung an den, durch den er sich erfüllt, gestärkt und gesandt weiß.

Wie eine Bestätigung des aufgewiesenen Zusammenhangs nimmt es sich aus, daß Paulus das Konzept des neuen, in Akten der Hingabe gelebten Selbstseins im Anschluß an die exoterische Schlüsselstelle entwickelt. Nachdem er sich zu Lebensstil und Lebensrecht des zum Apostelamt Berufenen äußerte und seine eigene Praxis beschrieb, faßte er das Gesagte in den Satz zusammen: »Allen bin ich alles geworden, um wenigstens einige zu retten. Aber alles tue ich, um am Heil des Evangeliums teilzuhaben« (1 Kor 9,22f.). Das ist das Wort von einem Sinn, der, wie in Form eines Paradoxes zu sagen ist, gefunden wurde, weil er – in dienender und helfender Gesinnung – ›aufgegeben‹ worden ist. So entspricht es vollauf der analogen Aussage des Zweiten Korintherbriefs, die

den Gedanken aus dem Prinzip der Liebe Christi herleitet: »Die Liebe Christi drängt uns, wenn wir erklären: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. Er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde« (5,14f.). Mit fast denselben Worten sagt das Paulus, jetzt nur auf sich selbst bezogen, im Fortgang der esoterischen Stelle des Galaterbriefs: »Sofern ich jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (2,20).

Auch wenn von ›Sinn‹ in diesen Aussagen niemals formell die Rede ist, steht doch außer Zweifel, daß sie von ihm fortwährend umkreist und, wie dem hinzuzufügen ist, ihrem krisenhaften Höhepunkt entgegengeführt werden. Ihrem Höhepunkt, weil der ›Sinn‹, wie er hier zum Vorschein kommt, durch keine höhere Sinnggebung mehr überboten werden kann. Aber auch ihre Krise, weil es sich um eine Sinnfindung in der Entäußerung, in der Lebensform des ›allen alles Gewordenseins‹, handelt. Dennoch wird hier der Sinn nicht etwa verlorengelassen, sondern in einem Akt der Übergabe gefunden, der sich wie ein Sinnverzicht ausnimmt und doch das Gegenteil davon besagt. So kommt es, daß sich gerade von hier aus der Einblick in die letzten Zusammenhänge ergibt.

Auch wenn sich diese letzte Besinnung auf dem Boden der Glaubensmystik bewegt, geht es dabei keineswegs um eine Verabschiedung des mitmenschlichen Beitrags zur Sinnfindung. Denn im Unterschied zur asiatischen Mystik reißt sich die christliche nicht von der Weltwirklichkeit und der menschlichen Gemeinschaft los, um den Anschluß an das letzte Sinnprinzip zu gewinnen. Bei ihrer Erhebung zu Gott bleibt sie vielmehr in der Fühlung mit den andern. Demgemäß setzt sich für sie die augustinische Maxime »Nicht ohne Dich!« fort in die darin unausdrücklich mitgesprochene »Nicht ohne euch!« Für das sich daraus entwickelte Glaubensverständnis ist es von besonderem Belang, daß Paulus bei denen, welchen seine Zuwendung gilt, vor allem der im Glauben noch Unfertigen und Schwachen gedenkt. Es sind, verallgemeinernd gesprochen, jene, die es mit dem Glauben schwer haben, sei es, daß sie sich nur unter Schmerzen zu ihm durchringen können, sei es, daß sie bei diesem Versuch versagten und scheiterten. Während die klassische Explikation des Glaubens keinen Blick auf diese ›Randfiguren‹ verschwendete, gilt ihnen, wie die Perikope von der gescheiterten Berufung zeigt, das bleibende Interesse Jesu. Auch nachdem der Jüngling sich von ihm zurückzog, gibt er ihm, nach dem abschließenden Wort an die Jünger zu urteilen, doch seinerseits nicht auf. Es ist, als verfolge er ihn mit dem ihm einmal zugeworfenen Liebesblick lebenslang. So entspricht es der besonderen Aufmerksamkeit, die Jesus denen widmet, die mit dem Bildwort vom ›geknickten Rohr‹ und vom ›verglimmenden Docht‹ gemeint sind (Mt 12,20) und die er als die unmittelbaren Adressaten seiner großen

Einladung anspricht: »Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten; ich will euch Ruhe geben!« (11,28). Bei ihnen ist zwar, wie im Sinn der durch Mitmenschlichkeit vermittelten ›Teillösung‹ zu sagen ist, keine Herberge und Unterkunft zu finden und insofern auch nicht der ›Sinn‹, der über alle theoretische Sinnvermittlung hinaus in der menschlichen Geborgenheit wahrgenommen wird. Wohl aber sind sie dazu angetan, mit letzter Eindringlichkeit zu verdeutlichen, in welche Richtung die Glaubensfrage vorangetrieben werden muß. Genauer besehen kommt das sogar einer zweifachen Wegweisung gleich. Im Bild der Schwachen tritt dem Glaubenden – wie dem Barmherzigen in der Elendsfigur des Niedergeschlagenen – zunächst die eigene Seinsschwäche vor Augen. Die an den Rand der religiösen wie gesellschaftlichen Szene Getriebenen rufen ihm in Erinnerung, wie wenig er selbst aus eigener Kraft zu bestehen vermag. Von daher wandelt sich sein eigener Glaubenswille zu dem Wunsch, Fühlung mit dem zu erlangen, der ihm die ›Ruhe‹ der definitiven Befestigung in der Gotteswirklichkeit zu gewähren vermag. Gleichzeitig bewegt er sich mit seinem Glauben auf jene Position zurück, die Buber gegen die christliche Glaubenshaltung auszuspielen suchte und die in Wirklichkeit doch von ihr nicht adäquat zu unterscheiden ist.<sup>25</sup> Weit davon entfernt, von seinem Glauben nur Aufschluß über das Gottes- und Weltgeheimnis zu erwarten, sucht er sich vielmehr glaubend in Gott einzuwurzeln, um in ihm als seinem ›Felsengrund‹ Halt zu gewinnen. Nur stellt sich ihm dieser ›Gründungsakt‹ ungleich lebendiger und persönlicher dar, als es die alttestamentlichen Bilder ahnen lassen. Denn für ihn besteht die angestrebte Gründung letztlich in der Verbundenheit mit Jesus, der sich mit ihm zusammen unter das ›Joch‹ der existentiellen und religiösen Lebenslast stellt, um sie dem davon Niedergedrückten tragen zu helfen. So tritt Jesus mit dem Glaubenden in eine ›Jochgemeinschaft‹, die ihre Sinnmitte darin hat, daß sie aus seiner Selbstzuwendung und Selbstgewährung hervorgeht. Als Jochgemeinschaft ist sie Grund der im Glauben gewonnenen Kraft, als Lebens- und Herzensgemeinschaft Inbegriff des im Glauben gewonnenen Glücks. Eins ist so wichtig wie das andere, das eine für die Bewältigung der Lebensaufgabe, das andere für die Erneuerung des Lebensgefühls. Gerade darauf liegt heute, in dieser Stunde der allgemeinen Depression und Stagnation, ein besonderer Akzent. So sehr diese Lähmung, die trotz wachsenden Interesses über das religiöse Leben gekommen ist, durch die Unterkühlung der allgemeinen Atmosphäre bedingt oder doch wenigstens mit bedingt ist, wäre es doch vergeblich, den Umschwung von Entwicklungen im außerkirchlichen Raum zu erwarten. Und ebenso illusorisch wäre eine Hoffnung, die sich den belebenden Anstoß von der Theologie verspräche. Denn die Theologie ist, von ihrer Inspiration her gesehen, nicht eigentlich schöpferisch, sondern respositorisch. Sie kann nichts leisten, was sich nicht im allgemeinen Glaubensbewußtsein auszukristallisieren beginnt. Der Eindruck des Kreativen entsteht nur,

weil es ihr aufgrund der Wahrnehmungskraft und Ausdrucksfähigkeit ihrer Sprecher gegeben ist, die sich anbahnenden Entwicklungen am frühesten zu diagnostizieren und in eine kommunikationsfähige Gestalt zu bringen. Das ändert aber nichts an der grundlegenden Abhängigkeit, in der sie zum allgemeinen Glaubensbewußtsein steht. Der die Stagnation überwindende Umschwung ist darum nur von ihm her zu erwarten. Darum muß hier, im Bewußtsein der Glaubenden, der Depression Einhalt geboten und der Quellgrund des Glaubensglücks neu erschlossen werden. Der aber fließt nirgendwo unmittelbarer als dort, wo der Glaubende seine Zugehörigkeit zu Jesus als Lebensgemeinschaft mit ihm erfährt und wo er etwas von jener fraglosen Sicherheit empfindet, in der sich die Jünger der ersten Stunde geborgen wußten. Etwas von jener Sicherheit, auf die Jesus mit einem fast bitteren Abschiedsblick zurückblickt, wenn er beim letzten Mahl die Jünger fragt: »Als ich euch ohne Beutel, Vorratstasche und Sandalen aussandte, hat euch da irgendetwas gefehlt?« (Lk 22,35).

Die andere Weisung, die sich mit der Berücksichtigung der Randsiedler verbindet, läßt die Rolle des Mitmenschen bei der Sinnfindung nochmals, jetzt nur spiegelverkehrt, zum Vorschein kommen. Bestand die ›Teillösung‹ darin, daß in der Mitmenschlichkeit ein bleibender Aufenthalt gefunden wurde, so geht es jetzt umgekehrt darum, für diejenigen, die dazu nicht oder noch nicht in der Lage sind, einen derartigen Raum der Geborgenheit zu schaffen. Das, und nichts Geringeres, ist dem Glaubenden abverlangt. Das liegt durchaus auf der Linie der spontanen Glaubenspraxis. Denn zu den Elementarverpflichtungen des Glaubens gehört es, daß er redet, und daß er, mit dem Galaterbrief zu reden, »in der Liebe wirksam wird« (5,6). Meist wird bei dem werthaftern Zeugnis, zu welchem der Glaube (nach Röm 10,9) verpflichtet ist, nur an das Bekenntnis gedacht. Genauso wichtig ist jedoch das ›auferbauende‹ Reden, das dem Angesprochenen im Glaubenswort ein ›Haus zu bauen‹, ein Unterkommen zu gewähren sucht. Ähnliches gilt von der durch den Glauben geschuldeten Liebe. Noch wichtiger als ihr tätiger, helfender Einsatz ist, zumindest in der heutigen Konstellation, ihre Betätigung in Akten der Bestätigung und Annahme. Wo sie konsequent in dieser Form geübt wird, entsteht, inmitten einer Welt der Repressionen und Zwänge, der Raum der aufgehobenen Entfremdung und damit die höchste Annäherung an die Realutopie, die Jesus in seiner Botschaft vom Gottesreich entwarf. Damit wird zugleich deutlich, warum das Pauluswort von der gestuften Zugehörigkeit noch vor der Zugehörigkeit zu Christus und Gott die mitmenschliche nannte. Die eine ist die Bedingung der andern. Nur derjenige, der das Herz dem Nächsten öffnet, hat darin auch Raum für Gott und Christus; und wer sich in diese letzte Zugehörigkeit gezogen weiß, sieht sich, weit geworden, mit allen verbunden und geeint. Seinen innersten Beweggrund hat das aber in der Tatsache, daß der Glaubende aus der

distanzierten Selbstfindung des Regelfalls zu jener neuen umgestimmt und geführt wurde, die der Lebensformel Jesu, seinem zuständlichen ›Pro nobis‹, entspricht. Dadurch ist aber auch die Sinnfrage für ihn endgültig zum Abschluß gekommen. Nicht als wäre sie für ihn ›erledigt‹; wohl aber ist er ihr ›überhoben‹. Denn nach einem Sinn zu suchen braucht nur derjenige, der in der Distanz zu sich selber lebt und diesen Abstand immer nur näherungsweise zu überwinden vermag. Wer aber aus der Verbundenheit lebt, steht jenseits dieser Nötigung. Er sucht keinen Sinn mehr, weil er ihn gefunden hat. Und er hat ihn gefunden, weil er sich zugehörig und in der Zugehörigkeit aufgehoben weiß; denn: »Alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott.«

- <sup>1</sup> P. Watzlawick, Münchhausens Zopf und Wittgensteins Leiter. Zum Problem der Rückbezüglichkeit, Vortrag gehalten am 12. 7. 1977 im Rahmen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- <sup>2</sup> V. Frankl, Der Mensch auf der Suche nach Sinn, Freiburg/Br. 1972, 66.
- <sup>3</sup> M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 209f.
- <sup>4</sup> Dazu G. von Rad, Das erste Buch Mose, Göttingen 1956, 58–79.
- <sup>5</sup> I. Kant, Logik IX, 25.
- <sup>6</sup> Dazu M. Landmann, De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg/Br. / München 1962, 155–159.
- <sup>7</sup> Thomas von Aquin, Expos. in lib. Job, c. 1., 1.2.
- <sup>8</sup> Bosch hat das Motiv zweimal gestaltet. Zunächst auf einem Skizzenblatt der Albertina, Wien, das den Baummenschen in einer weiten Landschaft zeigt, sodann auf dem Höllenflügel des großen Triptychons, das durch das als ›Garten der Lüste‹ bezeichnete Mittelstück bekannt ist und seine besondere Note dadurch erhält, daß Bosch dem Baummenschen offensichtlich die eigenen Züge verlieh: H. Goertz, Hieronymus Bosch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1977, 109f.
- <sup>9</sup> S. Kierkegaard, Die Wiederholung. Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin (Ausgabe Richter von 1961), 62.
- <sup>10</sup> A.a.O., 63.
- <sup>11</sup> L. Englert, Über Voraussetzungen und Kriterien der Begegnung, in: Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis, Darmstadt 1969, 63.
- <sup>12</sup> A.a.O., 62f.
- <sup>13</sup> Dazu die Ausführungen meines Jesusbuchs ›Der Helfer‹, München 1973, 95.
- <sup>14</sup> Man denke nur an die likanischen ›Verlorenheits-Gleichnisse‹ (15, 1,32), die alle in Bilder des Gefunden- und Heimgehohtseins ausmünden.
- <sup>15</sup> Dazu mein Beitrag ›Wer ist mein Nächster? Zur Frage nach der Grundkategorie christlicher Mitmenschlichkeit‹, in: Verband der Schwesternschaft vom Deutschen Roten Kreuz, Tagung 1975, 25–42.
- <sup>16</sup> Dazu mein Versuch ›Die Gleichnisse Jesu‹, München 1965 und die einschlägigen Abschnitte meiner ›Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik‹, München 1970.
- <sup>17</sup> Nach Rudolf Bultmann ist die Seligpreisung der um des Menschensohns willen Verfolgten (5,10), wie sich schon aus der Wiederaufnahme der Zusage von der ersten Seligpreisung (5,3) ergibt, eine Bildung des Evangelisten, so daß sich eine Siebenzahl der Makarismen ergibt: die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1957, 115.

- <sup>18</sup> G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 68 ff.
- <sup>19</sup> Dazu meine Schrift ›Der Sinn des Friedens‹, München 1960, 208–234.
- <sup>20</sup> Tract. in Joannem 29,6.
- <sup>21</sup> A.a.O., 27,7.
- <sup>22</sup> Dazu mein gleichnamiger Essay ›Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung‹, München und Freiburg/Br. 1971.
- <sup>23</sup> Dazu die Ausführungen meiner Schrift ›Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie‹, Freiburg/Br. 1975, 83–106.
- <sup>24</sup> Dazu A. Wikenhauser, Die Christusmystik des Apostels Paulus, Freiburg/Br. 1956, 24 f.
- <sup>25</sup> Dazu Bubers Streitschrift ›Zwei Glaubensweisen‹, Zürich 1950.