

## DIE RELIGIÖSE SINNFRAGE IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT

### 1. Die Sinnfrage in den Materialien kirchlicher Glaubenskurse

Die längerfristigen Glaubenskurse in der theologischen Erwachsenenbildung wenden sich als Angebot an Christen, die ihr Glaubenswissen erweitern und ihren Glauben vertiefen wollen, darüber hinaus sind sie aber auch immer und ausdrücklich offen für Menschen, die ohne feste Bindung an Kirche und Gemeinde Interesse an religiösen Fragen haben und sich womöglich mit theologischen Problemen auseinandersetzen wollen. Diese Offenheit gehört notwendig mit zum Konzept öffentlicher kirchlicher Bildungsarbeit, die sich gerade darin von gemeindlicher Katechese und pastoralen Kursen unterscheidet. Insofern läßt sich an den publizierten Materialien der theologischen Kurse in der Erwachsenenbildung recht deutlich der Zustand unserer Theologie und ihre eigene Verhältnisbestimmung gegenüber der Öffentlichkeit, zuletzt überhaupt gegenüber der säkularen Gesellschaft, ablesen. Denn hier wird ja nicht nur versucht, die wesentlichen Inhalte des Glaubens im Lichte der neueren Erkenntnisse der Theologie zu vermitteln, hier operiert man auch bewußt im Grenzbereich von Kirche und Gesellschaft und will sich eben dort verständlich machen. In diesem Zusammenhang ist es äußerst aufschlußreich, daß nahezu alle Glaubenskurs-Materialien, von wenigen Ausnahmen vor allem jüngeren Datums abgesehen, ohne weitere Umstände mit der Sinnfrage als dem selbstverständlichen Ausgangspunkt bei der Darlegung des Glaubens ansetzen. Offenbar ist in diesem Vorgehen der Eindruck verarbeitet, die Lehre des Glaubens sei nicht mehr an sich von Interesse, sondern nur noch in dem Maße, wie sie sich als Antwort auf die als allgemein vorausgesetzte, alle Menschen bedrängende Sinnfrage erweisen läßt. Ob dieser Eindruck richtig ist und ob, unabhängig von der Beantwortung dieser ersten Frage, die in den Glaubenskursen exemplarisch hervortretende Verhältnisbestimmung der Theologie zur

modernen Gesellschaft angemessen ist, ist der Gegenstand meines Beitrags.

Statt eines seitenfüllenden Belegs für meine Behauptung, die meisten kirchlichen Glaubenskurse setzten wie selbstverständlich bei der Sinnfrage an, beschränke ich mich darauf, den Gang der Sinnfrage im katholischen Erwachsenen-Katechismus aufzuzeigen. Der neue Katechismus will ja nach der Absicht seiner Herausgeber auch ein Glaubenskurs für Glaubenskurs-Leiter sein (er wendet sich an Multiplikatoren, s. Vorwort); an ihm ist abzulesen, wie die gegenwärtige Vermittlung von Glaubensinhalten mit kirchlicher Autorität geschehen können soll.<sup>1</sup>

Der Katechismus entfaltet die Frage nach dem Sinn bereits auf seinen ersten Seiten. Nach einigen einleitenden Zeilen über die Schwierigkeiten des Glaubens wird gleich die Grundfrage des Lebens schlechthin angesteuert: "Wozu eigentlich das Ganze? Adam, wo bist Du?" (13). Im Katechismus laufen die beiden doch so verschieden klingenden Fragen gemeinsam auf die Sinnfrage zu: "Woran können wir uns orientieren? Wo finden wir Halt, wo einen endgültigen Sinn für unser Leben?" (ebd.). Für jeden Menschen stellt sich die Frage nach dem Sinn des Lebens anders, und doch ist sie für jeden unabweisbar. Auf der Suche nach dem Glück des Lebens können sich herbe Enttäuschungen einstellen: "Was dann? Welchen Sinn hat dann das Leben?"(14). Es ist vor allem die Erfahrung von Leid, die die Sinnfrage provoziert: "Welchen Sinn hat es, daß so viele Menschen unverschuldet leiden?" (ebd.). Der Sinn des Leidens wäre wohl ergründet, wenn man wüßte, warum es geschieht: "Warum ist so viel Hunger, Elend, Ungerechtigkeit in der Welt?" (ebd.). Weil jedoch unsere Antworten auf diese Frage nie ganz aufgehen, bleibt festzustellen: "Dem Sein des Menschen ist der Sinn seines Seins nicht unmittelbar mitgegeben" (ebd.). Der Sinnfrage kann man nie entkommen, man kann sie nur verdrängen - um den Preis, sich damit zu einem "findigen Tier" zurückzuentwickeln (vgl. 15). Später heißt es sogar, die Frage nach dem Sinn des Menschseins nicht mehr zu stellen, bedeute "die tiefste Krise des gegenwärtigen Menschen"(114).

Die Sinnsuche wendet sich voller Erwartung einer Antwort den Wissenschaften

---

<sup>1</sup> Katholischer Erwachsenen-Katechismus, hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u.a. 1985. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich darauf.

zu, doch schon so bald muß sie erfahren: "Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens selbst können sie nicht beantworten" (18). Dagegen heißt es von den Religionen, daß sie den Menschen seit jeher "eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gaben" (19). Die Religionskritik der Neuzeit kann denn auch keine "realistische Alternative" zu dem "umfassenden" Sinnzusammenhang, wie ihn allein die Religionen zum Ausdruck bringen" (23), aufweisen. Wer im Sinne der Aufklärung auf Wissenschaft und Politik vertraut, muß sich fragen lassen: "Waren sie in der Lage, die Sinnfrage im persönlichen und im gesellschaftlichen Bereich hinreichend zu beantworten ...?" (22 ff).

Durch das Scheitern der menschlich-vorläufigen Antworten auf die Sinnfrage vorbereitet, kann die Sinnsuche vom Katechismus nun ohne weiteres an Gott und den christlichen Glauben gewiesen werden. "In der Gotteserkenntnis geht es auch um uns selber, um den Sinn unseres Menschseins, um den Sinn unserer Welt" (35). Der Glaube verheißt Antwort auf die Sinnfrage, ja mehr: Er "ist die Sinnerfüllung menschlichen Lebens, das Heilwerden des ganzen Menschen. So ist, wer glaubt, im Heil" (43). Sinnerfüllung und Heilwerden sind hier ineins gesetzt. Das Heilwerden des Menschen müßte demnach darin bestehen, den Sinn seines Menschseins und der Welt mitgeteilt zu bekommen und zu verstehen. Entsprechend heißt es: "In Jesus Christus leuchtet erst der tiefste Sinn aller Wirklichkeit auf. Ohne Jesus Christus kann man weder den Menschen noch die Welt voll verstehen. Durch den Bezug aller Wirklichkeit auf Jesus Christus erhält auch die menschliche Arbeit ihren letzten Sinn" (165). Eben als Antwort auf die Sinnfrage, als Sinnerfüllung, ist der Glaube ein "unschätzbares Gnadengeschenk" (251); er "bedeutet für den Menschen Licht, das ihm Orientierung, Perspektive, Richtung, Sinn schenkt" (250). Auch in bezug auf die "dunkelste Frage im Menschenleben, die Frage nach dem Sinn des Leidens und der Macht des Todes" kann gesagt werden, daß sie "durch das Kreuz ... eine Antwort" erhält (vgl. 193). Die Freude über die im Glauben gegebene Antwort auf die Sinnfrage, selbst die dunkelste, braucht nicht durch die Erfahrung angefochten zu werden, daß der Glaube "von seinem Wesen her von Dunkel umgeben" ist (251), weil er das übergroße Geheimnis Gottes, also gerade die Antwort auf die Sinnfrage, hier auf Erden noch nicht fassen kann. Wichtig ist allein die "über alle Zweifel"

erhabene "Gewißheit des Glaubens", daß sich uns in der Wahrheit Gottes "auch die Wahrheit über uns selbst und über die Welt neu und endgültig erschließt" (ebd.). Dem Glauben korrespondiert darum die Hoffnung; die letzte Sinnerfüllung ist das Hoffnungsgut des Glaubens (vgl. ebd.).

## 2. Sinnerfüllung und Heil - zwei konkurrierende Konzepte

Um es kurz zu sagen: Auf diese Version in der Darlegung des Glaubens, so wie sie der katholische Erwachsenen-Katechismus bietet, habe ich nicht studiert. Während meines Theologiestudiums und auch während der nachfolgenden Tätigkeit bei Hans Jorissen war von der Sinnfrage kaum die Rede, geschweige, daß sie als umfassender Hintergrund der menschlich Religiosität, als Ausgangspunkt des christlichen Glaubens angenommen worden wäre; das "unschätzbare Gnadengeschenk" des Glaubens als Sinnerfüllung zu beschreiben, lag uns fern. Andere zentrale Begriffe standen dagegen im Vordergrund: Heil, Erlösung, Befreiung. Einige der spannendsten Seminarsitzungen sind mir gut in Erinnerung: Wenn es für Hans Jorissen und das ganze Seminar darum ging, ein neues theologisches Feld zu betreten - das Verhältnis von Judentum und Christentum, Theologie der Befreiung, die apokalyptische Bedingtheit der Botschaft Jesu, neuere Entwicklungen in der Ökumene etc. -, dann war seine Stunde immer dann gekommen, wenn er im Geflecht der vielen Beiträge die Frage nach dem in Christus geschenkten Heil entdeckte. Menschliches Wohl und christliches Heil - in diesem Spannungsfeld bewegten sich unsere theologischen Gespräche von Niveau. Als ich später in den Bereich der theologischen Erwachsenenbildung überwechselte, mußte ich feststellen, daß die Frage nach dem Heil oder gar nach der Erlösung kaum mehr gestellt wurde, dagegen vorrangig und immer wieder - die Sinnfrage. Nun bezeichnet aber der Katechismus selbst die Sinnerfüllung als Heil, als Heilwerden des Menschen<sup>2</sup>. Ist also die Konzentration auf die Sinnfrage und die Auseinandersetzung des Glaubens als Sinnerfüllung nur eine andere, vielleicht

---

<sup>2</sup> Vgl. Abschnitt 1 des Katechismus, a.a.O., 43.

zeitgemäße Weise, um das auszusagen, was traditionell (und etwa auch in der Theologie Jorissens) mit Heil gemeint war? Jorissens Aufsatz "Christliches Verständnis von Welt, Mensch und Geschichte aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes"<sup>3</sup> hat mir zwei Kriterien aufgezeigt, nach denen die Rede von der Sinnerfüllung und die Rede vom Heil doch als zwei unterschiedliche theologische Konzepte zu kennzeichnen sind. Zum einen versteht Jorissen das Heilwerden der Welt als einen Prozeß der Veränderung, der Verwandlung ("eine wachsende Wirklichkeit"<sup>4</sup>). Gemeint ist nicht eine Veränderung der Einstellung zur Welt, sondern eine Veränderung der Welt selbst im Hinblick auf das kommende Gottesreich. "Christlicher Zukunftsglaube ist also ein Bekenntnis zum Heil dieser Welt"<sup>5</sup>. Demgegenüber scheint das Sinn-Konzept nur ein neues Verstehen der Welt und ihres Sinns im Auge zu haben; in der Welt selbst bleibt doch alles beim Alten. Heil im Sinne der Sinnerfüllung ist offenbar schon dann erreicht, wenn die Welt sinnvoll verstanden werden kann. Zum anderen legt Jorissen größten Wert auf die Feststellung, daß das christliche Engagement für das Heil der Welt nicht mehr dem Zwang unterliegt, "darüber hinaus etwas als 'spezifisch christlich', als das 'unterscheidend Christliche' ausweisen zu müssen, um von da her das Kriterium zu gewinnen, das ihr Handeln als 'spezifisch christlich' von anderem Handeln abgrenzt"<sup>6</sup>. Demgegenüber haben wir oben das angestrengte Bemühen des Katechismus kennengelernt, das spezifisch christliche Sinnangebot von den Sinnfindungsversuchen in Wissenschaft, Politik, Religionskritik etc. abzusetzen. Jorissens Heilsverständnis ist umfassend und integrativ, das Heilsverständnis der Sinnerfüllung ist ausgrenzend, sektoriell und basiert auf einem Schema der Über- und Unterordnung von konkurrierenden Sinnangeboten.

Woran mag es liegen, daß der Katechismus und wie er viele andere Materialien zur theologischen Erwachsenenbildung das Sinn-Konzept so eindeutig favorisie-

---

<sup>3</sup> In: H. Waldenfels (Hg.), *Theologie - Grund und Grenzen* (FS Heimo Dolch), Paderborn, München, Wien, Zürich 1982, 125-146.

<sup>4</sup> ebd., 136.

<sup>5</sup> ebd.

<sup>6</sup> ebd., 141.

ren, während gleichzeitig die Lehre vom ganzheitlichen Heil deutlich zurücktritt oder auf die Dimension "Sinnerfüllung" reduziert wird? Eine eigene Beobachtung kann hier hilfreich sein. In der Begegnung mit Teilnehmern der Erwachsenenbildung ist mir klar geworden, daß die überkommenen soteriologischen Konzepte der Theologie heute weithin unverständlich sind und keinesfalls mehr die Frömmigkeitshaltung der Christen bestimmen. Der Bedeutungsverlust der traditionellen Heilslehre ist evident; mit Blick auf die von Wolfhart Pannenberg zusammengestellten "soteriologischen Motive der Christologie in der Theologiegeschichte"<sup>7</sup> ist zu sagen, daß diese Motive - Vergöttlichung durch Inkarnation, stellvertretende Satisfaktion, Sühnopfer, die Opfertheologie insgesamt, die die katholische Meßopfertheorie so wesentlich geprägt hat - heute im Glaubensleben der meisten Christen keine Rolle mehr spielen. Charakteristischerweise bringt der neue Katechismus die Zusammenfassung der "uns heute so schwer verständlichen Aussagen" über Sühneopfer, Opfertod usw. in Kleindruck und resümiert sie in recht allgemeinen Sätzen<sup>8</sup>. Seine Ausführungen zum Thema "Sind wir erlöst"<sup>9</sup> ergehen sich in Andeutungen und stellen Theologoumena und biblische Sprachfelder einfach nebeneinander. Wenn es richtig ist, daß der Hintergrund der traditionellen soteriologischen Konzepte ein existentiell empfundenes Sündenerlebnis war, dann ist es auffällig, wie sehr das Thema "Sünde" und auch die damit verbundenen Themen "Gericht" und "Erlösung" im Katechismus zurücktreten; an die Stelle der persönlich zu verantwortenden Sünde tritt die schuldlos erfahrene Sinnlosigkeit, an die Stelle des Gerichts und der Vergebung der Sünden tritt die Sinnfindung und Sinnerfüllung.

Eine andere Überlegung kommt hinzu, die auf meine folgenden Ausführungen vorgreift: Wie soll es denn möglich sein, daß Menschen heute das christliche Heilsangebot als ganzheitlich und die ganze erfahrbare Wirklichkeit betreffend begreifen, wenn sie zugleich sehen, daß die Kirche - und mit ihr alle religiösen Institutionen - nur noch einen Teilbereich der Lebenswirklichkeit ausmacht, neben

---

<sup>7</sup> W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1976, 33ff.

<sup>8</sup> Katholischer Erwachsenen-Katechismus, a.a.O., 190.

<sup>9</sup> ebd., 221ff; 248f.

der andere Teilbereiche - Wirtschaft, Politik, Wissenschaft etc. - gleichbestimmend stehen? Die Religion - repräsentiert in dem Erfahrungssektor Kirche - hat die Kompetenz eingeübt, über das Ganze der erfahrenen Wirklichkeit zu befinden. Sie kann nichts mehr verändern, sie kann allenfalls interpretieren: Eben den Sinn des Ganzen, weil dies die ihr zugewiesene gesellschaftliche Rolle ist. So übt sie sich in Sinngebung und füllt damit genau den Platz aus, den ihr die moderne Gesellschaft noch übrig läßt. Die "Kirche des Katechismus" führt nur das weiter, was die "Kirche der Morgenandachten im Rundfunk" bereits praktiziert. Demgegenüber ist Jorissens Insistieren auf dem ganzheitlichen und weltverändernden Heilsangebot des Glaubens gesellschaftskritisch und unangepaßt.

### 3. Der theologische Einspruch gegen die Sinnfrage

Heilwerden der Welt aus dem Glauben an die Durchsetzung von Gottes Heils willen oder religiöse Interpretation der Welt im Bann der Sinnfrage - so lassen sich die beiden konkurrierenden Konzepte kurz umreißen. Ihr weithin unerkanntes Nebeneinander ist jüngerem Datums - bis in das 19. Jahrhundert hinein spielt die Sinnfrage in der Theologie keine Rolle - und offenbar charakteristisch für die Situation der Kirche in unserer hochentwickelten modernen Gesellschaft. Gerhard Sauter hat in seiner meisterhaften Studie "Was heißt: Nach Sinn fragen?"<sup>10</sup> ihre gegenseitige Unverträglichkeit scharf ausgeleuchtet. Für ihn ist das heute so gängige Sinnkonzept theologisch nicht legitim; es widerspricht dem Glauben an Gottes Handeln in Gericht und Gnade und steht in größter Nähe zum Aberglauben. Sauters Ausführungen möchte ich hier nur so weit nachzeichnen, wie sie für die Frage von Bedeutung sind, was es ausmacht, daß die Kirche auch dann noch auf der Sinnfrage insistiert, wenn die Sinnkrise nicht nur persönlich, sondern auch gesellschaftlich und global ausbricht.

Der Sinn der Welt ist in der Schöpfung gegeben und am ehesten durch die menschlichen Sinne erfahrbar. Jede Situation des Lebens offenbart ihren eigenen

---

<sup>10</sup> Gerhard Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen?, München 1982.

Sinn, wenn sie sinnlich erfahren und wahrgenommen wird. Wo - bedingt durch welche Entfremdung auch immer - die Sinne den gegebenen Sinn nicht mehr zu ermitteln vermögen, entsteht das Bedürfnis nach Sinngebung. Die Unterscheidung von "gegebenem Sinn" und "Sinngebung" ist für Sauters Argumentation grundlegend<sup>11</sup>. Sinngebung meint Sinnkonstruktion oder auch Sinnstiftung: die Angabe eines hergestellten Bezugsrahmens, in dem allein etwas als sinnvoll gelten kann. Die Sinngebung setzt das Scheitern oder doch die Täuschung der menschlichen Sinne voraus, sie impliziert, daß der Sinn nicht wahrnehmbar ist, sondern gegeben, hineininterpretiert, als Theorie erdacht werden muß<sup>12</sup>. Das Unternehmen der Sinngebung liest die Welt wie einen rätselhaften Text, der gedeutet werden muß. Zu dieser Aufgabe sind nur wenige befähigt, vor allem die Experten der Wissenschaft und - nach eigener Zuschreibung - der religiösen Institutionen. Nirgendwo bricht die Sinnfrage vehementer auf als im Leiden. Wer nach dem Sinn des Leidens fragt, "will es nicht hinnehmen, sondern annehmen"<sup>13</sup>. Angenommen wird in der Frage nach dem Sinn des Leidens die Herausforderung, auch das Leiden trotz seiner Schmerzen und Qualen nicht als schlechthin sinnlos gelten lassen zu müssen. Auch und gerade das Leiden muß in ein übergreifendes Sinnkonzept integrierbar sein; sein Sinn könnte eben darin bestehen, den Sinn des Ganzen, des Lebens, besonders deutlich ins Bewußtsein zu bringen. Im Horizont der Sinnfrage ist deshalb das Leiden nur als "Unterbrechung anzusehen, als Riß oder gar als abgrundtiefe Kluft für Lebensbeziehungen und Daseinszusammen-

---

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 48.

<sup>12</sup> Sauters scharfe Unterscheidung von "Sinn Wahrnehmen" und "Sinn Deuten" wird in Christian Links insgesamt zustimmender Besprechung (EvTh 46, 1986, 103-109) als "dogmatisch allzu korrekt" (ebd., 108) kritisiert. In menschlichen Sinnbildern, in Symbolen, Ritualen, aber auch in den Gleichnissen Jesu, lägen nicht nur theologisch unzulässige Projektionen und "Sinnsysteme" vor, sondern von einer tiefen Sehnsucht nach der Wahrheit getragene Entwürfe, die zur Lebensbewältigung unverzichtbar sind. Links Einwand stellt jedoch Sauters Grundanliegen nicht in Frage, er plädiert nur für eine größere Weite und Toleranz im Hinblick auf die Beurteilung der Sinn-Entwürfe, auf die sich Sauters Unterscheidung kritisch bezieht. Auch die hier beabsichtigte Kritik kirchlicher Sinn-Theologie ist von Links Einwand nicht betroffen.

<sup>13</sup> Sauter, a.a.O., 109.

hang<sup>14</sup>. Daß es sinnlos sei oder den vorgestellten Sinn des Lebens überhaupt in Frage stelle, kommt nicht in Betracht. In der Frage nach dem Sinn des Leidens hat die religiöse Deutungsaktivität ihren bevorzugten Platz. Hier ist sie traditionell besonders herausgefordert. Manfred Josuttis hat in seiner Untersuchung über den "Sinn der Krankheit"<sup>15</sup> einige gängige theologische Deutungsmuster des Leidenssinns zusammengestellt. Sie alle laufen darauf hinaus - und darin ist Sauter bestens bestätigt - , den Sinn des Leidens in einem universalen Sinnzusammenhang anzugeben, in dem Gott in der Sicht des Glaubens der letzte Schlußstein, der Garant allen Sinns ist. Aus diesem gläubig konstituierten Sinnsystem kann niemand herausfallen. Die Behauptung oder Erfahrung von Sinnlosigkeit beruht deshalb allenfalls auf einem Irrtum, ist ein Zeichen von Glaubenslosigkeit und kann durch die entsprechende Unterweisung kuriert werden. Eben das ist der Zwang im Vollzug der Beantwortung der Sinnfrage: das Sinnlose gar nicht erst zuzulassen, alle mögliche individuelle Erfahrung in einem übergreifenden Sinnkonzept aufzuheben, damit auch die "Diagnose sinnhafter Momente des Leidens", die sich der je persönlichen Wahrnehmung darbieten, zu überspringen<sup>16</sup>. Gerhard Sauter würde wohl auch den zweifelnden Schlußsätzen von Josuttis zustimmen: "Könnte nicht die Freiheit des Glaubens zur Realität gerade darin bestehen, daß er auf die Verklärung des Sinnlosen mit Hilfe religiöser Erklärungen zu verzichten vermag? Bestünde nicht die Kraft des Glaubens gerade darin, das Sinnlose auszuhalten, ohne es in Sinn umlügen zu müssen?"<sup>17</sup>. Auf dem Felde der globalen Sinngebung ist nicht nur die Religion tätig, sie befindet sich dort immer schon in Konkurrenz zu anderen sinnstiftenden Institu-

---

<sup>14</sup> ebd.

<sup>15</sup> M. Josuttis, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion*, München, 1988, 117ff.

<sup>16</sup> Vgl. Sauter, a.a.O., 110.

<sup>17</sup> Josuttis, a.a.O., 122.

tionen<sup>18</sup>. Sauter verweist vor allem auf die Wissenschaft, insbesondere auf Soziologie und Psychologie. Auch diese wollen ja Deutungen des Ganzen vorlegen, also sinnstiftend sein. So kommt es notwendig zu Kompetenzgerangel und Abgrenzungsversuchen, wie wir sie im Katechismus kennengelernt haben<sup>19</sup>. Was aber, wenn sich jene anderen Institutionen aus wissenschaftsinternen Gründen vom Sinngebungsmarkt zurückziehen und der Religion allein das Feld überlassen? Wenn also, wie sich dies im Zuge der "Postmoderne" andeutet, die Wissenschaften die globale Sinngebung nicht mehr für realistisch halten? Dieser Frage möchte ich im folgenden nachgehen.

#### 4. Die Sinnfrage angesichts der "Verfassung radikaler Pluralität"

Der Ausdruck "Verfassung radikaler Pluralität" entstammt der Diskussion um die Postmoderne. Wolfgang Welsch verwendet ihn als bündige Definition des Begriffs Postmoderne selbst und versucht damit, ein klärendes Resumée der seit Jahren lebhaft und geistreich geführten Debatte der Frage, was denn alle meinen,

---

<sup>18</sup> Wegen der exemplarischen Deutlichkeit sei hier noch einmal auf ein Konzept der theologischen Erwachsenenbildung hingewiesen. Erzbischof Oskar Saier hat in seiner Predigt zum Festgottesdienst anlässlich des 25jährigen Bestehens des Bildungswerkes der Erzdiözese Freiburg (abgedruckt in: 25 Jahre Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg 1962 - 1987, Presse- und Informationsstelle des Erzbistums Freiburg) die Bewältigung der Sinn- und Orientierungskrise als umfassende Aufgabe der kirchlichen Erwachsenenbildung genannt. Ausschlaggebend ist für ihn eine pessimistische Einschätzung des gegenwärtigen Wandels: "Es fehlen allgemein geltende, prägende Symbole, mit denen die Menschen ihre Erfahrungen werten und gestalten können" etc. Dann werden die sich widersprechenden "Antworten auf die Sinnfrage" vorgeführt: Erfolg, Genießen, Lustgewinn, radikale Emanzipation, totaler Ausstieg etc. Insgesamt gilt es, "die menschliche Sinnfrage auf Transzendenz hin zu öffnen und zu verhindern, daß der Mensch unserer Tage durch partikuläre Welterklärung eingefangen und festgelegt wird". Die religiöse Sinngebung profiliert sich in dem Schema universal (transzendent) - partikular.

<sup>19</sup> Sauter, a.a.O., 119.

wenn sie von Postmoderne reden, zu ziehen<sup>20</sup>. Ich möchte an dieser Stelle auf die Begriffs-Debatte nicht weiter eingehen. Wichtig ist vielleicht nur die Feststellung, daß bei Welsch unter Postmoderne nicht eine neue Epoche verstanden wird, die die Moderne ablöst, sondern eher ein neues Verhältnis zur Moderne und damit bestimmte Einstellungen darüber, was von der Moderne zu bewahren und zu vollenden und was an ihr zu überwinden ist. Da nun, wie die Debatte zeigt, über das Verständnis der Moderne keine eindeutige Klarheit zu gewinnen ist, bleibt auch das Verständnis von Postmoderne uneinheitlich. Schließlich ist die Füllung des Begriffs Postmoderne stark davon abhängig, in welchem Bereich man die postmodernen Phänomene aufspürt. Architektur, Malerei und Musik, Soziologie und Literaturtheorie etc. haben dann jeweils ihre eigene Postmoderne. Alle diese Postmodernismen hat Welsch mit dem Ausdruck "Verfassung radikaler Pluralität" auf den Begriff bringen wollen.

Der Ausdruck läßt einen extensiven und einen intensiven Begriffsinhalt erkennen. In jedem Fall geht es um Pluralität! Diese zeigt sich extensiv als Verfassung, als unhintergehbare reale Grundverfassung der modernen Gesellschaft in ihren nebeneinander stehenden, verschiedenen Wissensformen, Lebenshaltungen und Handlungsmustern. Dieses Verständnis von Postmoderne verzeichnet die Pluralität nicht als Symptom eines Auflösungsprozesses und redet nicht einem resignierenden Relativismus das Wort. Sie würdigt vielmehr das "Eigenlicht" der differenten gesellschaftlichen Bereiche, sie erkennt an, daß ein und derselbe Sachverhalt in verschiedenen Lichtquellen gesehen werden kann, sie stellt die Existenz verschiedener Lichtquellen grundsätzlich in Rechnung - und nimmt damit, um es in einem Bild von Welsch zu sagen, Abschied von dem "alten Sonnenmodell", nach dem die eine Sonne über alles und allem scheint<sup>21</sup>. Denn die Erfahrung

---

<sup>20</sup> W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 4. Welschs Buch bietet einen ziemlich umfassenden Überblick über die ganze Postmoderne-Debatte. Meine Kenntnisse habe ich mir weiterhin beschafft aus A. Huyssen, K. R. Scherpe (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek bei Hamburg, 1986; P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw (Hg.), *Moderne oder Postmoderne*, Weinheim 1986.

<sup>21</sup> Welsch, a.a.O., 119.

von Pluralität in der Postmoderne ist - intensiv - radikal. Sie reicht bis in die Wurzeln, ist durch keinen gemeinsamen Boden mehr getragen und erblickt auch keinen einigenden Horizont mehr. Sie überschreitet die schon geläufige moderne Erfahrung, daß unterschiedliche Wahrheiten und Einstellungen zur Wirklichkeit, verteilt auf verschiedene Subjekte oder Gruppen, bei jeder Auseinandersetzung auftreten. Sie läuft dagegen auf die Behauptung hinaus, die verschiedenen Wahrheiten befänden sich bereits in uns selbst, seien Widerspiegelungen unserer verschiedenen Verhältnisse zur Wirklichkeit. Die Wahrheit ist in der Postmoderne nur im Plural zu haben. Was ist von dieser Diagnose unserer Moderne zu halten? Kaum ein Autor, der sich zum Thema Postmoderne äußert, versäumt es, auf den schillernden und feuilletonistischen Gebrauch des Wortes hinzuweisen, um sich davon abzugrenzen. So auch der Soziologe Ulrich Beck, der in seinem Buch "Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne"<sup>22</sup> den Versuch unternimmt, den Gehalt des Begriffs durch die Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung der Moderne in den letzten zwei, drei Jahrzehnten zu begreifen. Ich halte Becks Beobachtungen zur Krise der Modernität im Zusammenhang unseres Themas für so wichtig, daß ich einige seiner Thesen hier knapp wiedergeben möchte, ohne doch die Begründungen mitliefern zu können, die er ausführlich entfaltet. Seine Grundthese läßt sich gut an dem Ausdruck "Reflexivität von Modernisierung" oder "Modernisierung im Selbstbezug"<sup>23</sup> verdeutlichen: Während die klassische Moderne darin aufging, die vormodernen Strukturen und Haltungen - ständische Privilegien, religiöse Weltbilder, Irrationalismen jeder Art - mit den Mitteln der Vernunft zu modernisieren, hat heute "die Modernisierung ihr Gegenteil aufgezehrt, verloren und trifft nun auf sich selbst in ihren industriegesellschaftlichen Prämissen und Funktionsprinzipien".<sup>24</sup> Modernisierung als auflösender Prozeß bleibt das Kennzeichen unserer Moderne, aber sie richtet sich

---

<sup>22</sup> U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986. Beck gibt zunächst eine Probe davon, daß auch er das feuilletonistische Genre beherrscht: ebd., 12.

<sup>23</sup> ebd., 19;14.

<sup>24</sup> ebd., 14.

nun, da die Vormoderne vergangen ist, auf ihr eigenes Produkt: die moderne Industriegesellschaft. In der modernen spätindustriellen Gesellschaft vollzieht sich das Auseinandertreten der bisher wie selbstverständlich identischen Größen Industriegesellschaft und Moderne; Modernität labilisiert ihre eigenen industriegesellschaftlichen Lebensformen eben durch ihre Kontinuität und wird damit zur Ursache ihres Bruchs. Daraus erwächst die gewaltige Irritation, die kategoriale Unfähigkeit, einen Prozeß zu begreifen, der die für die Moderne konstitutive Gleichung von Modernität und Industriegesellschaft auflöst und der alle gesellschaftlichen Bereiche betrifft, also irritiert. Beck bezeichnet die Industriegesellschaft als "halbmoderne Gesellschaft": Der weitergehende Modernisierungsprozeß erfaßt die bisher tragenden traditionell-modernen Bauelemente und tritt zu ihnen in Widerspruch.<sup>25</sup> In kurzen Zügen sei die Durchführung von Becks Thesen in einigen Bereichen angedeutet.

- Die Rede von der "Risikogesellschaft" meint die Industriegesellschaft, insofern sie nicht mehr nur Reichtum produziert, sondern zugleich mit diesem globale und unabsehbare Risiken.<sup>26</sup> Nachdem sich gezeigt hat, daß die modernen Risiken (atomare Bedrohung, saurer Regen, Gift in Nahrungsmitteln, Müll etc.) nicht mehr auf andere abgewälzt werden können, sondern im "Bumerang-Effekt" auch auf ihre Erzeuger und Profiteure zurückschlagen, dominiert die Logik der Risikoverteilung die Logik der Reichtumsverteilung. Da die Risiken alle betreffen ("Die Risikogesellschaft ist eine katastrophale Gesellschaft. In ihr droht der Ausnahmezustand zum Normalzustand zu werden"<sup>27</sup>), ist das klassisch-moderne Projekt der Risikoverminderung allein bei bestimmten Schichten (den Arbeitern, den Armen: die, die ein persönliches Risiko tragen) unzureichend geworden. Zugleich ist die Unschuld der Produktivkräfte - ein zentrales Moment der Modernität - verlorengegangen.

- Die moderne Gesellschaft hat sich immer als klassen- und schichtspezifische

---

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 25ff.

<sup>27</sup> ebd., 31.

Gesellschaft definiert.<sup>28</sup> Im Zuge erweiterter Bildungschancen, allgemein erhöhter Konsummöglichkeiten und wohlfahrtsstaatlicher Bedingungen insgesamt ist diese Definition aber unwirklich geworden. An ihre Stelle tritt eine Individualisierung sozialer Ungleichheit, die Selbstzuschreibung sozialer Notlagen (z.B. Arbeitslosigkeit), die einerseits den modernen Prinzipien der Leistung und freien Entscheidung sowie der Aufhebung der Beschränkungen durch Geburt und Schichtzugehörigkeit durchaus entsprechen, andererseits jedoch das ebenfalls moderne Klassendenken (und die damit einhergehende Solidarität) destabilisieren. Auch hier haben wir es also mit einer "halbierten Moderne" zu tun; in der Folge steht der einzelne den gesellschaftlichen Kräften ungeschützt gegenüber und erfährt die "Verwandlung von Außenursachen in Eigenschuld, von Systemproblemen in persönliches Versagen".<sup>29</sup>

- Die Irritation durch die fortschreitende Modernisierung mit dem Ergebnis der "halbierten Moderne" wird besonders greifbar im Bereich der Familie und des Zueinanders der Geschlechter. Beck zeigt, daß die traditionelle Kleinfamilie mit ihrer Trennung von Haushalts- und Berufsarbeit und der damit einhergehenden Zuweisung von Geschlechtsrollen nicht ein vormodernes Relikt, sondern Prämisse und Fundament der Industriegesellschaft ist.<sup>30</sup> Nun führt die Durchsetzung der modernen Prinzipien von Freiheit, Emanzipation und Selbstbestimmung gerade zur Krise der Familie: die Bildungsvoraussetzungen der Frauen haben sich denen der Männer angeglichen, durch die Möglichkeit von Scheidung und Empfängnisverhütung ist ihre feste Bindung an die Haushaltsarbeit gelockert, die Eingliederung der Frauen in das Berufsleben wird angestrebt. Damit ist die Auflösung der Kleinfamilie in ihrer bisherigen Form programmiert, zugleich aber auch der Arbeitsmarkt an seine Grenzen gebracht, die bislang nur durch die traditionelle Ordnung der Geschlechterrollen eingehalten werden konnten. Den erhöhten Bildungs- und Qualifikationschancen für Frauen stehen auf der anderen Seite die geringe Aufnahmebereitschaft des Arbeitsmarktes für weibliche Arbeitskräfte mit

---

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 121ff.

<sup>29</sup> ebd., 150.

<sup>30</sup> ebd., 118; zum Bereich der Familie insgesamt 161ff.

der Folge der überproportionalen Arbeitslosigkeit der Frauen sowie die Tatsache gegenüber, daß Frauenarbeit zumeist in den unteren Bereichen der Berufshierarchie anzutreffen ist und nach oben hin kontinuierlich abnimmt. Die moderne Krise der Familie (deren private Beziehungsprobleme in dieser Perspektive nur Reflexe politischer und gesellschaftlicher Widersprüche sind) und im Zusammenhang damit das Auftreten anderer Formen der Lebensführung (die Zunahme der Alleinstehenden, das veränderte Bindungsverhalten etc.) erweisen sich so wiederum als Folge der Kontinuität der Moderne selbst.

- Schließlich ist es die Wissenschaft, der eigentliche Vorreiter der Moderne, an der sich die Ambivalenz der "reflexen" und "halbierten" Moderne austrägt.<sup>31</sup> Sie, deren aufklärerischer Impetus es doch war, das Dunkel der Vormoderne aufzuhellen, findet sich gegenwärtig zunehmend mit ihren eigenen Ergebnissen und Produkten als den dunkelsten und aufklärungsbedürftigsten überhaupt konfrontiert. Die bedrängenden ökologischen Gefährdungen erweisen sich allesamt als durch wissenschaftliche Entwicklungen verursacht und zwingen die Wissenschaft zur Ausdehnung ihrer Kritik auf ihre eigenen Grundlagen und Arbeitsweisen. Während einerseits das Vertrauen auf wissenschaftliche Vernunft und Fortschritt rapide abnimmt und sich die hochdifferenzierte wissenschaftliche Spezialisierung offenbar als unfähig erweist, die selbstverursachten Risiken zu begrenzen, sind wir andererseits zur Aufdeckung unserer Gefährdungen und bei der Suche nach Auswegen des Überlebens weiterhin auf die Wissenschaft angewiesen. Der ambivalente Status von Wissenschaft äußert sich darin, daß sie je nach Interesse für alles in Anspruch genommen werden kann: Für die Legitimierung des ökonomischen Status quo oder für die ökologische Kritik. Sie hat damit ihre Funktion als richtungs- und sinnweisende Instanz für die Gesellschaft eingebüßt.

Unsere kleine soziologische Beschreibung der "Postmoderne" soll, so unzulänglich dies hier auch nur geschehen kann, um einige Aspekte ergänzt werden, damit ihre Bedeutung für die Problematik der Sinnfrage herauskommt. Wie Beck, so arbeitet auch der Soziologe Claus Offe mit der Kategorie der "halbierten

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 254ff; zum Problem der Risikobewältigung durch die Wissenschaften 67ff.

Moderne".<sup>32</sup> Die Halbierung ist für ihn gegeben im Verhältnis der gesellschaftlichen Teilbereiche zum Ganzen der Gesellschaft. "Die Modernisierung der Teile, so scheint es, geht auf Kosten der Modernität des Ganzen".<sup>33</sup> Dabei nennt er drei Merkmale der Modernisierung: die Optionssteigerung, d.h. die Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten, die Spezialisierung und die funktionale Differenzierung, d.h. die prinzipielle Zugangsmöglichkeit aller zu allen gesellschaftlichen Handlungsfeldern ohne Rücksicht auf Herkunft und Stand. Die Modernisierung in diesem Sinn hat alle Teilbereiche des gesellschaftlichen Lebens erreicht: Wirtschaft, Verkehr, Bürokratie, Wissenschaft, Militär etc. Die Problematik der Ordnung des Ganzen ergibt sich nun aus dem Zueinander der einzelnen Teilbereiche: Weil jede Wahrnehmung einer Option aus einem Teilbereich immer auch andere Bereiche berührt und für diese gegebenenfalls nicht zumutbar ist, weil sie deren Handlungsmöglichkeiten einschränkt, entstehen Ordnungsprobleme, die Offe genauer als "Koordinations- oder Kompatibilitätsprobleme" bezeichnet.<sup>34</sup> Beispiel: Ein wirtschaftlich möglicher maximaler Profit kann nicht erreicht werden, weil er ökologische oder soziale Unverträglichkeiten mit sich bringt. Die Koordinations- und Steuerungsprobleme sind jedoch außerordentlich kompliziert, weil die Auswirkungen der einzelnen Optionen auf die anderen Bereiche ganz schwer einzuschätzen und deshalb auch ihre Rückwirkungen auf den eigenen Bereich nicht überschaubar sind, und weil insgesamt die Vernetzung der Teilbereiche so komplex ist, daß eine globale Regelung der gegenseitig notwendigen Beschränkungen kaum mehr machbar ist. Dazu kommt, daß die Eigendynamik und die Eigeninteressen der einzelnen Bereiche so wirkungsvoll sind, daß die notwendigen Beschränkungen gar nicht durchzusetzen sind. Ein treffendes Beispiel ist der Individualverkehr: Die extensive Wahrnehmung der Freiheitsmöglichkeiten durch jeden Verkehrsteilnehmer führt global zu einer

---

<sup>32</sup> C. Offe, Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: P. Koslowski u.a.(Hg.), *Moderne oder Postmoderne*, a.a.O., 143-172.

<sup>33</sup> ebd., 157.

<sup>34</sup> ebd., 149.

irreversiblen Beeinträchtigung der Freiheit nicht nur im Verkehr selbst, sondern auch zu den bekannten Schädigungen der Umwelt und vielen anderen Folgen. Dennoch läßt sich die Modernisierung des Verkehrs wegen der einmal geschaffenen Strukturen (Straßen etc.) und seiner Vernetzung mit anderen Bereichen (Wohnort, Wirtschaftsleben etc.) nicht mehr rückgängig machen. Mit anderen Worten: Die Optionssteigerung in einem Bereich bedingt einen Optionsverlust im Ganzen. Die Mittel zur globalen Eindämmung der Nebenfolgen stehen uns nicht zur Verfügung. So führt Offes feinmaschige Analyse, die hier nur in allzu groben Zügen wiedergegeben werden konnte, zu seiner zentralen These der "Unregierbarkeit".<sup>35</sup> Sie besagt, daß die Modernisierung der Teilbereiche die Modernität des Ganzen, also die kollektive und politische Handlungsfreiheit, fortlaufend reduziert. "Modern" ist unsere Gesellschaft gerade nicht, wenn darunter mindestens Rationalität, Planbarkeit und Veränderbarkeit verstanden wird. Komplexe Gesellschaften erweisen sich dagegen als starr, unbeweglich und, weil die rationalen Kriterien ihrer Ordnung nicht angebbbar sind, als zutiefst irrational. Langsam könnte die Relevanz des vorangehenden soziologischen Exkurses zur "Postmoderne" für die Problematik der Sinnfrage deutlich werden. Durch einige Bemerkungen des Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann möchte ich sie weiter herausarbeiten.<sup>36</sup> Auch Kaufmann geht von der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft aus und folgert daraus - ganz im Sinne von Offe - die Unfähigkeit, das Ganze zu begreifen. Die Utopie der Aufklärung, eine auf Vernunft gegründete Ordnung des Zusammenlebens zu schaffen, sei gescheitert. "Alle Einheits- und Hoffnungskategorien werden durch unsere wissenschaftlichen Fortschritte entmystifiziert".<sup>37</sup> "Traditionen, die bisher das Leben im Rahmen überschaubarer sozialer Einheiten stabilisiert haben, verlieren ihre

---

<sup>35</sup> ebd., 156.

<sup>36</sup> Vgl. zum folgenden den Beitrag von Kaufmann in: F.X. Kaufmann/J.B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg, Basel, Wien 1987, 11-92.

<sup>37</sup> ebd., 29.

Glaubwürdigkeit, werden als unzulässige Vereinfachungen durchschaut".<sup>38</sup> Positiv gewendet, und damit ganz auf der Linie der Postmoderne: "Reflexes modernes Bewußtsein rechnet mit der Vorläufigkeit seiner Ordnungsmuster und begründet seine Selbstbehauptung durch Lernprozesse".<sup>39</sup>

Im Hinblick auf die Problematik der Sinnfrage ziehe ich aus dem Gesagten zwei Folgerungen:

1. Die Sinnfrage zu stellen, ihr Dringlichkeit hervorzuheben, ist korrekt und verständlich. Unsere moderne Erfahrung ist wahrscheinlich durch einen viel umfassenderen Verlust am Sinn des Ganzen, an maßgebender Orientierung und an Einheitsvorstellungen gekennzeichnet als es die meisten Glaubenskurse ahnen.
2. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen und der Einheit der Wirklichkeit ist auf der Ebene der individuellen Erfahrung und der der gesellschaftlichen Theorie nicht mehr zu geben. Die Wissenschaften - mindestens die hier vorgeführte Soziologie - haben sich vom Markt der universalen Sinnggebung zurückgezogen. Sie erklären allenfalls die Unmöglichkeit, den Sinn des Ganzen aufzufinden. Sinnverlust beruht nicht auf einem persönlichen Erkenntnisdefizit, dem durch entsprechende Belehrung aufgeholfen werden könnte, sondern auf wirklichkeitsgemäßer Erfahrung. Dies vorausgesetzt, bleibt uns die Freiheit, den Sinnverlust resignativ zu beklagen, ihn durch illusionäre Sinnkonstruktionen zu überspielen oder an dem artifiziellen Verwirrspiel der Moderne Gefallen zu finden. Das letztere ist die Position der kulturellen Postmoderne.

Wie eine Gegenprobe auf die Beschreibung der postmodernen Pluralität liest sich das meiste, was über die sogenannte "New Age-Bewegung" geschrieben wird. Bei aller Unterschiedlichkeit ist da immer wieder von der Sehnsucht nach ganzheitlicher Erfahrung, von dem holographischen Weltbild, von der geheimen Einheit alles Wirklichen die Rede.<sup>40</sup> Charakteristischerweise üben sich fast alle

---

<sup>38</sup> ebd., 31.

<sup>39</sup> ebd., 30.

<sup>40</sup> Für viele sei hier auf die einfühlsame Darstellung und Auseinandersetzung von Josef Sudbrack verwiesen: *Neue Religiosität. Herausforderung für Christen*, Mainz 1987, bes. 23ff; 132ff; 170ff.

New Age-Ausformungen in Esoterik. Der Berührungspunkt zwischen dem Bedürfnis nach Ganzheitserfahrungen und der Esoterik liegt wohl nicht nur, wie viele meinen, in dem gemeinsamen antiwissenschaftlichen Affekt. Denn wie anders sollte die Einheit aller Wirklichkeit und Erfahrung heute noch wahrnehmbar sein, wenn nicht esoterisch: also im Bereich des nicht Realen und Materialien, auf der Innenseite der Dinge, geistig und geheimnisvoll? Ist auch die religiös-kirchliche Sinngebung auf die Esoterik gekommen?

##### 5. Die Sinnfrage angesichts der "Verkirchlichung" des Religiösen

Die Kirche, die es unternimmt, die Sinnfrage an den durch die gesellschaftlichen Umstände desorientierten Menschen zu stellen und zugleich darauf Antworten zu geben, steht selbst auch nicht außerhalb des gesellschaftlichen Gefüges, aus dem die Sinnkrise resultiert. Die Überzeugungskraft und der Wahrheitswert ihrer Antworten bemißt sich nach dem Standort, von dem aus sie operiert. Nun deutet die Selbstverständlichkeit, mit der heute den Kirchen die Aufgabe der Sinngebung überlassen wird (von den Morgenandachten bis zum Katechismus) darauf hin, daß genau dies der ihnen zugebilligte Ort in der Gesellschaft ist: Sinnstiftungsinstitution zu sein, einen Sinn von all dem zu erklären oder zu erschließen, was - allerdings ohne Einwirkungsmöglichkeiten der Kirche darauf - den Menschen geschieht. Denn ohne Sinnfindung im Leben läßt auch die Motivation zum Handeln und Erwerben nach, stellen sich Krisen und psychische Probleme ein - und das kann eine leistungsorientierte Gesellschaft auf die Dauer nicht hinnehmen. Hier haben wir es offenbar mit einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu tun, die sich so beschreiben läßt: die einen handeln, bewirken, reagieren auf Sachzwänge, schaffen unabänderliche Tatsachen (Industrie, Militär, Politik, Bankwesen etc.), die anderen interpretieren, legitimieren, schaffen Sinn und damit Motivation (die Künste, der Kulturbereich, die Religion, die Kirche). F.X. Kaufmann spricht in diesem Zusammenhang von einer gesellschaftlichen "Erwartung einer sozialinte-

grativen, moralischen Funktion des Christentums"<sup>41</sup>, die die fortdauernde Attraktivität der Kirche auch in der säkularisierten Gesellschaft aufrechterhält. Hinter dieser Erwartung macht er ein Phänomen aus, das er "Verkirchlichung" nennt: Die Kirche ist zu einer gesellschaftlichen Provinz neben anderen geworden, sie ist nicht bedeutungslos, aber aus- oder eingegrenzt. Die ehemals lebensumgreifende Bedeutung des Religiösen wird allein ihr zugerechnet, alle religiösen Artikulationen werden auf die Institution Kirche zurückbezogen, ein übergreifender Anspruch des Religiösen auf andere Bereiche wird nicht mehr zugestanden, das Religiöse ist verkirchlicht. In der Folge der Verkirchlichung hat sich die Kirche selbst zu einem effizienten und professionalisierten Teilbereich wie andere auch entwickelt: ihre Tätigkeit wird größtenteils von hauptamtlichem Personal durchgeführt, in ihr herrschen eindeutige Über- und Unterordnungsverhältnisse, in ihr regiert eine zentralistische Organisation. Die feste Kompetenzverteilung infolge der internen Arbeitsteilung bedingt die Stellenförmigkeit der Organisation, die Betriebsmittel werden von oben zugewiesen und zentral erwirtschaftet (Kirchensteuer)<sup>42</sup>. So ist die Kirche umfassend modern geworden. Was hat sie der Moderne noch zu sagen?

Als integrierender Bestandteil der modernen Gesellschaft hat die Kirche offenbar das Recht und die Möglichkeit verloren, die Moderne grundlegend zu kritisieren oder sich ihr gar als Alternativgesellschaft zu empfehlen. Die Tätigkeit der Kirche vollzieht sich vielmehr genau in dem Rahmen, den ihr die Dienstleistungs-, Waren- und Konsumgesellschaft zubilligt, Das "Schisma der Lebenswelt"<sup>43</sup> ist bei allem Handeln der "Abteilung Kirche" in der Öffentlichkeit immer schon vorausgesetzt; Übergriffe der Kirche auf außerreligiöse Bereiche werden nicht gestattet oder als irrelevant abgetan. Das Spitzenprodukt der Kirche, von allen ihren Angeboten am meisten nachgefragt, ist die Sinngebung.

---

<sup>41</sup> Kaufmann, a.a.O., 70.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 60; 39f.

<sup>43</sup> Vgl. dazu K.-H. Schmitt, Verdunstet der Glaube in unseren Gemeinden?, in: Mann in der Kirche 5, 1987 (als Vortrag auch als Sonderdruck der Akademie für Erwachsenenbildung Köln im Haus der Begegnung, 1988).

Auf diesem Sektor hat sie zur Zeit wohl noch das Monopol, wenn auch andere, sich ebenfalls religiös gebende Gruppierungen verstärkt antreten, ihr diese Stellung streitig zu machen. Doch ist das kirchliche Sinngabungsangebot nicht ohne Zweideutigkeit. Insofern es den Sinn des Ganzen, eine ganzheitliche Sinnstiftung, im Auge hat, überschreitet es tatsächlich die Grenzen des Segments, das der Kirche zugewiesen ist. Kirchliche Sinngabe gibt sich universal. Sie könnte deshalb als letzter Versuch eines kirchlichen Universalismus, als eine Art Rückeroberungsstrategie für die verlorengegangenen öffentlichen Einflußmöglichkeiten angesehen werden. Wenn dem so wäre, müßten sich eigentlich starke Gegenreaktionen der gesellschaftlichen Bereiche zeigen, die durch den Sinn-Universalismus der Kirche vereinnahmt werden. Solche Gegenreaktionen sind allerdings kaum zu bemerken. Und das braucht nicht zu erstaunen: Denn die kirchliche Sinngabe mündet doch immer wieder im Verweis auf das Geheimnis, sie geht allein auf im Blick auf die Transzendenz, sie wird den Menschen als bloßes Hoffnungsgut vorgehalten. Verifizierbar an den Realitäten ist sie - auch ihrem eigenen Anspruch gemäß - nicht, und daher braucht sich niemand, der mit Realitäten zu tun hat, durch sie bedrängt fühlen. Die "Verfassung radikaler Pluralität" vermag sie und will sie nicht aufheben. Der Sinn der Wirklichkeit und des Lebens bleibt nicht auffindbar, dem offenbaren Un-Sinn wird nur die Behauptung einer transzendenten oder zukünftigen Sinnerfüllung gegenübergestellt. Deshalb ist ja, so wird gesagt, die ganzheitliche Sinnerfüllung nur dem Glauben erschwinglich. Was immer über diesen Glauben gesagt werden kann, er steht auf jeden Fall in einem gebrochenen Verhältnis zur erfahrbaren Wirklichkeit selbst. Indem er seinen Sinn nur jenseits des Erfahrbaren und Wahrnehmbaren findet, leistet er nicht nur keinen Beitrag zur Sinnfindung im Konkreten des Lebens, er steht darüber hinaus in der großen Gefahr, die Elemente des "gegebenen Sinns" in der Erfahrung gar nicht erst wahrzunehmen. Zuletzt ist er vielleicht nicht mehr als eine unzulängliche, weil illusionäre Tröstung der durch die gesellschaftlichen Umstände zu Recht irritierten Bürger. Kräfte für einen Prozess der Veränderung im Hinblick auf die "wachsende Wirklichkeit" des Heils dieser Welt kann er nicht freisetzen.

## 6. Theologie nach dem Abschied von der Sinngebung

Im theologischen Sinn-Konzept haben wir eine Art der Verhältnisbestimmung von Glaubenswirklichkeit und Lebenswirklichkeit, von Theologie und (säkular gewordener) Welt kennengelernt, die durchaus nicht gewillt ist, den christlichen Anspruch auf das Ganze (des Lebens und der Welt) aufzugeben, die aber andererseits der sektoriellen Existenz der Kirche in der modernen Gesellschaft genau entspricht und ohne sie wohl auch nicht entstanden wäre. Da die Sinn-Theologie Ernst mit der Tatsache macht, daß die Kirche von der Ganzheitlichkeit des Heils nicht mehr gut reden kann, weil sie mit ihrer Rede die Menschen nur noch partiell - eben im religiösen Sektor ihrer Lebenswirklichkeit - erreicht, verlegt sie sich in dem ihr zugänglichen Bereich des Religiösen auf die Bedeutung des Ganzen. Ausgestattet mit dem Reichtum ihrer alten und neuen Wahrheiten, wirft sie über das Ganze der Wirklichkeit ein Netz der Interpretation. Dieses Vorgehen ist auf den Augenblick berechnet, indem sie auf die "letzte Sinnerfüllung", den "Sinn des Ganzen" zu sprechen kommt: dann zieht sie das Netz zusammen und hält nun das Ganze in ihrer Hand. Dennoch bleibt sie unfruchtbar. Der von ihr aufgewiesene Sinn des Ganzen verhält sich gegenüber der erfahrbaren Wirklichkeit völlig neutral und existiert wahrscheinlich nur in den Köpfen einiger Glaubender, die mit der Komplexität ihres Lebens nicht zurechtkommen. Zuletzt bewirkt die SinnTheologie nicht mehr als eine schlechte (leicht durchschaubare) Legitimation der kirchlichen Ansprüche auf eine übergreifende, übergeordnete Bedeutung in der modernen Gesellschaft und einen schlechten (illusionären) Trost für durch diese Gesellschaft irritierte christliche Zeitgenossen. Veränderung liegt der Sinn-Theologie nicht im Sinn, die wachsende Wirklichkeit des Heils in der Welt läßt sie außer acht oder reduziert sie einfach auf das wachsende Bewußtsein von Glaubenskurs-Teilnehmern.

Ich denke, daß der Zeitpunkt zum Abschied von der Sinngebung in der Theologie gekommen ist. Theologie und Verkündigung, Glaubensunterweisung und Erwachsenenbildung tun sich keinen Dienst mehr damit, die Sinnfrage zum Ausgang zu nehmen, um ihre Wahrheiten zu übermitteln. Was soll an ihre Stelle treten? Soll sich die Kirche auf ihre segmentäre Existenz zurückziehen und auch theolo-

gisch nur noch religiöse und innerchristliche Probleme behandeln? Meine eigenen Überlegungen zu einer "Theologie nach dem Abschied von der Sinngebung" sind vage, aber sie können sich immerhin mit dem Verweis auf einige große Namen in der Theologie ausweisen.

Die wichtigste Aufgabe der Theologie ist heute das Beobachten, das geduldige Wahrnehmen dessen, was geschieht, was ist, was die Menschen betrifft. Dietrich Ritschl läßt das theologische Denken mit der einfachen Frage beginnen: "Was ist der Fall? - Was ist los?"<sup>44</sup> Bei der genauen Beobachtung dessen, was ist, werden auch die Fragen oder Probleme sichtbar, die zur Lösung oder Bewältigung anstehen. Für die Theologie müssen sie sich als theologische Fragen oder Probleme formulieren lassen. Jetzt beginnt die eigentliche Aufgabe der Theologie: die Theoriebildung über die realen Probleme (Ritschl: "Was soll ich denken?"). Die Theorien liefern erklärungskräftige Anschauungen der Probleme, die sich allerdings noch in der Praxis - bei der Bewältigung der Probleme - bewähren müssen. Ohne diese Bewährung an den Problemen, an denen sie entstanden sind, sind theologische Theorien wertlos (Ritschl: "Was soll ich tun?").

Wer so vorgeht, wird sicherlich bald zu der Einsicht Kurt Martis gelangen: "Alles was geschieht, was uns bewegt, ist theologisch relevant".<sup>45</sup> Der theologische Anspruch auf "alles", auf das Ganze, ist keineswegs aufgegeben, nur bleibt es grundsätzlich fraglich, ob die Theologie die auf sie zukommenden Fragen auch lösen kann. Es handelt sich oft, so Marti, um "Fragen an die Theologie, die ich als Theologe nicht kurzum beantworten kann, die mich vielleicht als traditionellen Theologen mit einer traditionellen Ausbildung überfordern, aber ich möchte diese Fragen ernstnehmen, sie sind sozusagen provozierende Rätsel."<sup>46</sup> So simpel das alles auch klingen mag, es stellt doch nicht weniger dar als die Umkehrung des

---

<sup>44</sup> D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 25 u.ö. Vgl. ebd. auch zum folgenden. Ritschls Buch ist die anregendste Beschreibung von Gegenstandsreich, Aufgaben und Methoden der gegenwärtigen Theologie, die ich kenne.

<sup>45</sup> K. Marti, Red' und Antwort. Rechenschaft im Gespräch, Stuttgart 1988, 42.

<sup>46</sup> ebd., 42f.

üblichen Vorgehens in der Theologie, wie wir es etwa bei der Sinn-Theologie kennengelernt haben. Dort wird (wie es natürlich bei der Auffassung eines Katechismus geschehen muß) das traditionelle Reservoir an theologischen Wahrheiten und Antworten zum Ausgang genommen und dann nach den Fragen gesucht, auf die diese Antworten passen. Die Sinnfrage bietet sich da gleich an; sie erlaubt es, das gesamte Repertoire vorzuführen, da sie sich auf alles beziehen läßt. Andere Fragen und Probleme, wahrscheinlich gerade die, die die Menschen bedrängen, kommen nicht in den Blick, weil es darauf die theologischen Antworten noch nicht gibt. Und eben das darf bei einer Katechismus-Theologie niemals geschehen: daß sie eine Antwort schuldig bleibt.

Dagegen rechnet die Theologie nach dem Abschied von der Sinngebung mit ihrer eigenen Ratlosigkeit, aber sie bleibt von dem Bemühen bewegt, Antworten auf wirkliche Fragen zu finden. Ihre Bescheidenheit bedingt ihre Glaubwürdigkeit. Clodovis Boff hat die Formel für die neue Art von Theologie gefunden: "Die Theologie ist eine Theologie des Nicht-Theologischen".<sup>47</sup> Boff entwickelt seine Formel in Abgrenzung gegen eine ideologische Theologie, die er "Theologismus" nennt. "Der Theologismus besteht darin, daß er die theologische Interpretation für die einzig wahre oder angemessene Sicht des Realen hält".<sup>48</sup> Die theologistische Lektüre der Wirklichkeit muß sich künstlich in Gegensatz zu anderen Lektüren stellen (sie wirft ihnen Einseitigkeit oder Begrenztheit vor), denn sie glaubt ja, "innerhalb ihrer Mauern alles zu finden".<sup>49</sup> Die Theologie des Nicht-Theologischen findet demgegenüber erst extra muros ihren eigentlichen Gegenstand: die Realität der Menschen in ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation. Auf diesen Punkt hat Edward Schillebeeckx das hier verhandelte Problem der Theologie gebracht: das Heil ist nicht, wie es die Sinntheologie nahelegt, "exklusivistisch an Religion und Kirche" gekoppelt, sondern "Heil von Gott her vollzieht sich zuallererst in der weltlichen Geschichtswirklichkeit und

---

<sup>47</sup> C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München, Mainz 1983, 77.

<sup>48</sup> ebd., 68.

<sup>49</sup> ebd., 69.

nicht primär im Bewußtsein der Gläubigen, die davon wissen".<sup>50</sup> Theologie hat allerdings die Wirklichkeit des Theologischen (wie Clodovis Boff sagt) und damit außertheologischen und zumeist auch außerkirchlichen Heils ins Bewußtsein zu heben, damit es wachse.

In diesem Aufsatz bin ich von der theologischen Erwachsenenbildung ausgegangen, und ich kehre zum Schluß zu ihr zurück. Was ist die Aufgabe der theologischen Erwachsenenbildung nach dem Abschied von der Sinnggebung? Stichworte müssen genügen: Sicher mehr hören als lehren, und wenn lehren, dann, daß den eigenen Erfahrungen zu trauen sei; die Erfahrungen der Teilnehmer und ihre Kompetenz in Fragen des Lebens ernstnehmen: aus diesen Erfahrungen das eigentliche Material und Thema der Veranstaltungen machen; theologische Problemlösungen entwickeln und anbieten, wenn dies denn möglich ist. Die vielgesuchte Einheit der Wirklichkeit und der Sinn des Ganzen ist nicht in theologischen Konzepten zu finden, sondern bei den Menschen, mit denen wir zu tun haben.

---

<sup>50</sup> E. Schillebeeckx, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott in einer gefährdeten Welt, Freiburg 1987,20f.