

Wissen ist nicht nur Macht, sondern schafft auch Ratlosigkeit und macht den nach dem Sinn des Lebens Fragenden nicht satt, sondern hungrig.

Joachim Illies

Virulente Sinnfrage

Wer in den letzten Jahren als Beteiligter oder als Beobachter die weltanschauliche Diskussion unter Theologen, Ideologen und Zeitgenossen verschiedenster Art mitverfolgt hat, sah sich nicht selten der sorgenvollen Frage konfrontiert, ob die Geschichte des Denkens und mit ihm das menschliche Leben insgesamt, auch in seinen unreflektierten Zonen und Ausdrucksweisen, in unseren Tagen nicht eine Entwicklung nehme, in der der Mensch aufhört, nach seinem Woher und Wohin zu fragen. Bei unseren Zeitgenossen erhärte sich, so wurde nicht selten resignierend festgestellt, der Eindruck, das Dasein erkläre sich, positiv oder auch negativ, als immanent sinnvoll oder als totale Sinnlosigkeit, voll und ganz aus sich selbst, die Frage nach dem Sinn werde dadurch auf Dauer verschüttet oder schlichtweg verneint, werde als unwirklich oder in vielen Fällen einfach als gegenstandslos empfunden.

Der Funktionsverlust von Theologie und Religion

Diese Frage und die Sorge, die in ihr zum Ausdruck kommt, erwies sich, wenigstens vordergründig, durchaus als berechtigt. Da ist einmal *der nicht zu leugnende Prestige- und Funktionsverlust jener Institutionen, Bewegungen, Wissenszweige und Reflektionsweisen, die mitten im Auf und Ab gesellschaftlicher Lebensphilosophien, Zeitströmungen und unreflektierter individueller und kollektiver Selbsteinschätzungen die Frage nach dem Sinn des Daseins gewissermaßen von Amts wegen zu stellen haben, weil diese, ganz profan gesprochen, zu ihrem Daseinszweck gehört*. Es ist eine Binsenwahrheit, aber eine im Verhalten der unmittelbar Betroffenen zu oft folgenlos gebliebene Tatsache, daß die Kirchen und, wenn wir über den engeren Welthorizont des Christentums hinausblicken, die Religionen von diesem Prestige- und Funktionsverlust am nachhaltigsten getroffen wurden.

Ihre *Theologie* ist aus immer mehr Wissenszweigen und Erfahrungsbereichen durch profane Anthropologien verdrängt worden, die ihre Erklärungsmodelle aus anderen Erkenntnisquellen, aus der Naturwissenschaft oder aus Gesellschaftstheorien schöpfen. Dieser Prestige- und Funktionsverlust war nicht selten so groß, daß die Theologie, gewissermaßen in einem zweiten Erkenntnisdurchgang in eine Vielzahl von Theologien irdischer Wirklichkeit auseinanderlaufend, Anleihen bei diesen profanen Anthropologien machen mußte, um sich wissenschaftlich gesellschafts- und hoffähig zu fühlen.

Dies setzte sich fort bei einem Verständnis des Christentums ohne „überweltliche“ Beimengungen, so daß sich ein

so resoluter und zugleich besorgter „glaubensfreier“ Atheist wie *Jean Améry* bereits 1968 über die „merkwürdige und fremdartige Glaubensauffassung“ jener mokierte, die wie *Bischof Robinson* und *Dorothee Sölle* sich bemühen, „atheistisch“ an Gott zu glauben (in: *Die Zukunft der Philosophie*, Walter-Verlag, Olten/Freiburg i. Br. 1968, S. 15).

Aber nicht nur dies! Den *Kirchen als Institutionen* machte dieser Verlust fast noch mehr zu schaffen, weil diese anthropologische Wende, die ihre Theologie verspätet und dennoch oft unreflektiert nachholte, sich gegen sie selbst zu richten begann. Je mehr man nämlich von den Kirchen und den Religionen erwartete, daß sie sich menschlich ausweisen, im Kampf um mehr Menschlichkeit und praktische Gerechtigkeit sich des Menschen nicht nur um Gottes willen, sondern seiner selbst willen annehmen, um so heftiger warf man ihnen vor, sie hätten geschichtlich versagt; um so unbekümmerter erklärt man ihren gesellschaftlichen Einsatz für falsch oder für wirkungslos und damit die Kirchen und die Religionen selbst „gesellschaftlich“ für überflüssig. Das Unbehagen und die Ohnmacht der christlichen Kirchen und der Weltreligionen angesichts der fortbestehenden weltweiten sozialen Ungleichgewichte, die *Dom Hélder Câmara* im Interview dieses Heftes anspricht (vgl. S. 390), ist nicht nur Ausdruck eines empfundenen Mangels an gesellschaftlicher Glaubwürdigkeit, sondern auch ein Reflex des Empfindens, in ihrem Existenzgrund, als Sachwalterin des Glaubens, getroffen zu sein.

Die Vorherrschaft positivistischen Denkens

Doch ist dieser Verlust der Theologie, der Kirchen und der Religionen an Ansehen und Funktion *nur ein Moment in einem untergründigen Prozeß, in den auch die nicht-theologischen Disziplinen, die die Sinnfrage als transzendente Verwiesenheit menschlichen Daseins und Handelns zum Gegenstand haben, einbezogen sind*. Die *Philosophie* bewegt sich gerade in ihren hermeneutischen Zweigen auf einem gewiß hohen Abstraktionsgrad in wissenschaftlicher Selbstdarstellung und ist in ihrem Prestige nicht weniger als die Theologie von ihren empirischen Schwestern, der naturwissenschaftlichen Anthropologie und den Verhaltens- und Gesellschaftswissenschaften, angekränkelt oder in den Hintergrund gedrängt. Oft — besonders im vorherrschenden Neopositivismus — gebärdet sie sich nur als eine Sonderform von Wissenschaftstheorie, die wohl nach dem inneren Zusammenhang menschlichen Wissens in seinen immensen Verzweigungen fragt, aber nur beiläufig

die Grundfrage zur Sprache bringt, worin der Sinn dieses Wissens gründet und wie dieser Grund vernehmbar gemacht werden kann. Oft retraktiert auch die Philosophie nur die Empirie der nichtphilosophischen Erkenntniswege; nach großen Denkwürfen, nach *Daseinserhellung*, die mehr ist als Sprachanalyse und methodische Verarbeitung des humanwissenschaftlichen Materials auf einer kategorial verlagerten Reflexionsstufe, hält man vergeblich Ausschau. Von daher wundert sich niemand, daß wir heute nicht zuletzt einen enormen Verlust an philosophischem Denken in der Theologie zu beklagen haben und daß die Theologie — ohne ausreichende philosophische Vermittlung — sich ebenfalls primär an ihren entfernteren Verwandten, den empirisch-anthropologischen Fächern orientiert (vgl. HK, April 1972, 178 ff. und Mai 1972, 239 ff.).

Mit der *Ethik* als jener Disziplin praktischer Philosophie, die nach den Grundformen und dem Sinn menschlichen Handelns zu fragen hat, ist es nicht viel anders bestellt. Sie reflektiert zwar heute stärker die sittlichen Folgen der technischen und gesellschaftlichen Veränderungen in ihrer Auswirkung auf den Menschen — dies tun auch immer mehr Naturwissenschaftler und Techniker von sich aus (vgl. dazu z. B. H. Sachsse, *Technik und Verantwortung*. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter, Rombach-Verlag, Freiburg 1972) —, aber die ethische Grundlagendiskussion ist mehr oder weniger Aporetik: Man beliebt, über die eigene Ausweglosigkeit zu rasonieren, so sehr hat sich auch da die Fragestellung vom Sinn in das Faktische verlagert. Und die Klage über die sog. *Krise der Geisteswissenschaften* scheint weniger ein methodisches als ein sachliches Problem zu sein. So sehr haben sich menschliche Grunderfahrungen, solche der Sprache, des ethischen und des ästhetischen Bewußtseins auch in ihrem Sinngefüge gewandelt oder sich in „positives“ Denken aufgelöst.

Angeblich blockiert

Insgesamt, so schien es vielen, sei die *Sinnfrage von drei Seiten blockiert: von den Naturwissenschaften, von der tierischen und menschlichen Verhaltensforschung und von den Gesellschaftswissenschaften*. Allein die Physik liefert, seitdem sie bis in die Substrukturen des Atoms vorgedrungen ist, enorme Mittel der Selbsterklärung, die durch den technischen Fortschritt in solche der Machbarkeit umgewandelt werden. Bei nicht wenigen ist das Ansehen der Naturwissenschaftler an die Stelle des Ansehens der Theologen getreten. In ihren Laboratorien sehen viele die Heiligtümer jener tieferen Einsicht in die Weltzusammenhänge, die man einmal den Priestern und Theologen zutraute. Ihre Bedeutung wurde durch die Kenntnis der Ambivalenz, der Gefahren der Forschungsergebnisse für den Menschen, nicht verringert; eher hat sich das Faszinosum aus der Natur in die Technik verlagert. An ihr scheinen sich heute für nicht wenige die wahren Hoffnungen und Ängste zu entzünden. Die Natur selbst ist für sie kein Rätsel mehr, als Gabe des Schöpfers an den Menschen ist sie uninteressant geworden. Sie ist kaum noch Aussage Gottes, sondern mehr und mehr nur noch Werkstatt des Menschen.

Doch dem *klassisch-mathematisch naturwissenschaftlichen Denken* hat die *moderne Biologie* noch den Rang abgelassen, denn sie erklärt nicht Welt, sondern den Menschen selbst. Wo ihn die Technik zum neuen Demiurgen erhebt,

macht ihn die Verhaltensforschung wieder mehr als Teil der Natur als ein Evolutionsmoment verständlich, weist die Zusammenhänge mit dem tierischen Leben und die Abhängigkeiten menschlichen Verhaltens von tierischem Verhalten nach. Die Biotechnik, die Genetik und die Medizin legen die Zukunft des Menschen immer stärker in seine eigene Hand, indem sie seine eigene Machbarkeit, wenigstens Manipulierbarkeit, prognostizieren. Seine Zukunft, so meinen nicht wenige, entscheide sich hier, in seiner eigenen Werkstatt, eine andere Zukunft gebe es nicht. Hier müsse er die Grenze seines Handelns, den Rahmen seiner Verantwortung finden. Die Einsicht in die biologische Gesetzmäßigkeit menschlichen Verhaltens erklärt für sie auch die Grenzen der Freiheit und damit auch den Sinn von Moral.

Die *Tiefenpsychologie* löst für nicht wenige ihrer unchristlichen und unwissenden Gefolgsleute die Schuldfrage in Determinanten des Unterbewußtseins auf; es bedarf für sie keiner subtileren Begründungen der Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber sich selbst und aus der Abhängigkeit eines Schöpfergottes. Die gleichen Verfechter der Überholbarkeit oder Sinnlosigkeit der Sinnfrage sehen in den *empirischen Sozialwissenschaften* nicht nur ein eben empirisches Instrument der Erklärung von Systemzusammenhängen und sozialen Verhaltensregeln, sondern deuten das Ethos mit als ein Produkt gesellschaftlicher Zwänge, das durch Emanzipation aufzuheben ist, oder sie erklären das Religiöse selbst als ein bloßes Funktionselement der Gesellschaft, das seinen Sinnbezug allein in ihr selbst hat. Dies alles mündet zunächst einmal in einer Form von Atheismus, wie sie *Max Bense* definiert, nämlich als „stringente Beschreibbarkeit und Begreifbarkeit der Welt als Inbegriff alles Seienden . . ., die keinen Bezug nimmt auf ein metaphysisch postuliertes, Denkbarkeit und Erfahrbarkeit überschreitendes höchstes Wesen, von dem die Welt in, einer formulierbaren Weise abhängen soll“ (zit. nach Jean Améry, a. a. O., S. 18 f.).

Zeichen einer gegenläufigen Bewegung

Doch es braucht hier nicht eigens gesagt zu werden, daß dies nur eine, wenn auch unleugbare und ernst zu nehmende Seite unserer Situation ist. Denn es läßt sich durch eine ganze Reihe von Hinweisen zeigen, daß die andere Seite ebenso real ist und ebenso zu unserer Situation gehört: *eine teils gegenläufige, teils konkurrierende Bewegung, die die Sinnfrage als Frage nach letzten Gründen und Zielen des Daseins wieder neu zur Sprache bringt*.

Wer nüchtern ist, wird zögern, diese Reihe mit einem Phänomen zu eröffnen, das uns am unmittelbarsten präsent ist und an das sich gerade in den Kirchen aus verschiedenen Richtungen unterschiedliche Hoffnungen knüpfen: die Wiederentdeckung der Gestalt Jesu zunächst durch die politische Theologie und ihre sozialkritischen Derivate, die Propagierung des Explosiv-Revolutionären im Neuen Testament, der Gestalt Jesu als Gesetzeskritiker und als (religiöser) Sozialrebell; sodann als menschlich heilende, im wörtlichen Sinn erlösende Kraft von den Wunden eines verzwecklichten und/oder zugleich zerrütteten Daseins, die Entdeckung des Menschen Jesus als religiöser Führergestalt, als Leitbild im persönlichen Lebensstil und im Gruppenverhalten, wie es von Bewegungen wie den *Jesus people* gelebt wird. Solche Bewegungen sind sicher ein Zeichen dafür, daß in der jungen Generation tiefliegende

religiöse Bedürfnisse vorhanden sind, die die Kirchen nicht aufzufangen und kaum zu befruchten vermögen, nicht nur weil Religion in den Kirchen vielfach überinstitutionalisiert ist, sondern weil man solche erweckungsähnliche Spontanbewegungen den Kirchen selbst gar nicht zutraut. Aber sie sind offenbar mehr Ausdruck des Suchens der Jugend nach Leitbildern, die sie in der Gegenwartsgesellschaft nicht finden. Man müßte angesichts dieser Bewegungen wohl von neuem die *Unterscheidung von Religion und Glaube* anbringen, in dem umgekehrten Sinne, daß es sich hier um religiöse Manifestationen ohne umschreibbaren Glauben handelt. Es ist mehr ein Hereinholen der Gestalt Jesu in die menschlich religiösen Bedürfnisse, wie sie aus der Zeit erwachsen sind, nicht eine Rückkehr zum Christus des Evangeliums, der „Sohn“ und „Ort der Auslegung Gottes“ ist (vgl. R. Pesch, Thesen zur Sache Jesu: HK, Januar 1972, 34). Wir haben es hier offenkundig mit Erscheinungsformen zu tun, an denen die Sinnfrage virulent wird, aber nicht wirklich gestellt, geschweige denn zu Ende gefragt ist.

Aber es gibt andere, nicht weniger deutliche Zeichen. Zunächst läßt sich feststellen, daß es zwar immer und überall gläubige und ungläubige Naturwissenschaftler gibt und solche naturwissenschaftliche Laien, die wissenschaftliche Forschungsergebnisse oder Hypothesen, für oder gegen einen übergreifenden Grund und Sinn des Daseins anführen, atheistisch oder quasi-religiös deuten. Aber dies ist für unsere Gegenwart nicht charakteristischer als für andere Zeiten. Viel bezeichnender ist, daß bei den Naturwissenschaftlern, bei Biologen ebenso wie bei Physikern, mehr Nüchternheit Platz zu greifen beginnt. Es war aufschlußreich, daß Werner Heisenberg beim jüngsten Treffen der Nobelpreisträger in Lindau in einer Diskussion mit Studenten, die u. a. auch das Thema Gott und die Physik stellten, sich darauf beschränkte, methodisch einwandfrei exaktes Denken für den Naturwissenschaftler zu beanspruchen: In diesem exakten Denken komme Gott oder die Frage nach einem letzten Sinn „nicht vor“, das heiße aber für den Physiker keineswegs, daß dies nicht wichtigere Realitäten sind als das, was die Physik an Wirklichkeit erfasse (vgl. SZ, 1. 7. 72).

Umgekehrt sind heute auch Theologen im Umgang mit naturwissenschaftlichem Denken, soweit es aus ihrem Gesichtskreis nicht durch die benachbarten Gesellschaftswissenschaften verdrängt ist, nüchterner. Sie nehmen es trotz der Beliebtheit „konvergierender“ Denkgestalten wie der *Teilhard de Chardins* weniger unkritisch für sich in Anspruch. Und Naturwissenschaftler, die vorschnell die Lösung der Rätsel einer sehr differenzierten Gesamtwirklichkeit durch „Vordeutung“ auf Gott erklären wollen, sehen sich sehr bald dem Vorwurf der Scheinargumentation ausgesetzt — gleich jenen, die theologisches oder philosophisches Denken am Wissenschaftsbegriff der exakten Naturwissenschaften messen möchten (vgl. dazu die Besprechung von C. F. von Weizsäcker „Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens“ [Herderbücherei, Bd. 415] durch H. Jakubczik in der Stuttgarter Zeitung, 24. 6. 72).

Was die *Psychoanalyse* als sinnersetzende Daseinsdeutung betrifft, so können sich die Schüler ohnehin nur sehr bedingt auf ihre Meister berufen. Freud gab seinen religiösen Antipoden auf seine Weise recht, als er bereits 1928 in „Die Zukunft aller Illusion“ schrieb, Gefühlsbindungen hätten eine enorme Zähigkeit, so daß er und seine Bewe-

gung selbst die Leidtragenden eines Angriffs auf die Religion sein würden.

Daß auch die *Gesellschaftswissenschaften* Religion nicht nur gesellschaftsfunktional, sondern als Sinnfrage und damit diese selbst ernst zu nehmen vermögen, zeigen u. a. die religionssoziologischen Veröffentlichungen von Peter Berger. Ihr Echo war übrigens erstaunlich groß.

Breite Beschäftigung mit Grundfragen des Lebens

Dies ist nur eine erste Reihe gegenläufiger Symptome; eine zweite ist nicht weniger wichtig, und sie ist dem menschlichen Wurzelboden näher. Wir erlebten in den letzten Jahren eine *Jugendrevolte* von weltweitem Ausmaß, sie war von unterschiedlicher Dichte und von unterschiedlichem Ernst. Aber sie war nur vordergründig eine Rebellion gegen Institution und Autorität. In ihr spiegelte sich nicht nur Überdruß an einer permissiven Gesellschaft; sie war auch Ausdruck einer Sinnkrise, ein unartikulierter Aufschrei gegen ein positivistisches verschlossenes Gesellschafts- und Weltbild, ein Ruf nach neuem Daseinssinn. Jedenfalls zeigte die ihr folgende Bewegung neureligiöser Gruppen, daß ein Nährboden dafür bereit war. Die teils modische, teils durchaus ernst zu nehmende Welle des Suchens nach *neuen Formen der Spiritualität und der Meditation in Anlehnung an östliche Geistigkeit* ist zweifellos ebenfalls mehr als nur flüchtiger Ausbruch aus der geregelten westlichen Wertwelt. Auch sie muß als *Symptom eines elementaren Bedürfnisses* gewertet werden, einen Lebenssinn zu finden, der mehr ist als Erfolg und Leistung, aber auch mehr als Leistungsverweigerung und Weltflucht. Freilich sind dies nur Symptome, die man erst nach einem längeren Erfahrungsspielraum wird deuten können; die Äußerung eines Bedürfnisses ist noch lange keine Wende zur Überwindung einer Sinnkrise, die sich auch negativ in verschiedenen Formen epidemischer gesellschaftlicher Krankheiten nachweisen läßt: in der Vereinsamung in einer dichtverflochtenen Gesellschaft bis hin zu Kontaktneurosen, in der Zunahme nihilistischer und anarchistischer Strömungen, kollektiver Angstphänomene in der immer noch ansteigenden Rauschgiftwelle, in den wachsenden Selbstmordziffern.

Aber es gibt auch das andere Phänomen; eine *breite Beschäftigung mit Grundfragen des menschlichen Lebens, die die Sinnfrage einschließen*. Die Literatur über die Gottesfrage ist in den letzten Jahren Legion geworden. Sie ist ein soziologisches Phänomen für sich. Es ist kaum anzunehmen, daß alle diese Literatur unterschiedlichen Niveaus, darunter viele Sammlungen von Rundfunkvorträgen mit großen Hörerzahlen, nur provoziert ist von der gewiß nicht kleinen Schar von verängstigten Gläubigen, deren Glaube durch die theologisch-kirchlichen Neuerungen erschüttert ist und die neuen Halt suchen. Es ist auch nicht anzunehmen, daß sie nur von diesen Gruppen gekauft und gelesen wird. Daß von neuem eine unmerkliche Konzentration auf Grundfragen der Existenz zu beobachten ist, läßt sich auch daran ablesen, daß gerade in den letzten Jahren über den Tod, trotz aller Verdrängungstheorien über das Sterben, fast ebensoviel geschrieben wird wie über das Wort „Gott“. Und es sind nicht nur „fromme“ Betrachtungen einer kleinen Lesergemeinde oder fachwissenschaftliche Werke über die bedrängenden medizinisch-ethischen Aspekte des Todes, sondern über den Tod als personales Sinnsgeschehen (vgl.

u. a. E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969; Fr. Wiplinger, *Der personale Tod*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1970).

Was uns Christen bedrängen müßte

Alle diese „Zeichen“ widerlegen eklatant die eingangs referierte Vermutung, die Sinnfrage könnte durch Wissenschaft, Technik und Planung erdrückt werden oder als gegenstandslos erscheinen. Auch die christlichen Kirchen sind dieser Sorge enthoben. Uns Christen muß aber eine andere Frage quälen: Über die Sinnfrage, genauer über den Zugang zu ihr, über ihre Erschließung im Denken und Glauben, entscheidet nicht die Literatur, sondern die Lebenswirklichkeit einer Gesellschaft. Im Bezug darauf ist einige Skepsis angebracht. Im Augenblick ist nicht entscheidend, ob die Sinnfrage gestellt wird oder nicht, bedrängend ist vielmehr die Frage, welche Qualität sie hat.

Eines ist nicht zu übersehen: die Gravitationskraft des Faktischen bleibt auch bei der jungen Generation, die gegen den Sinnverlust in ihrer Umwelt aufbegehrt. Ein Beispiel, das diese Feststellung gut illustriert. Der preisgekrönte Aufsatz eines französischen Abiturienten zum Thema „Ist die Freiheit des anderen ein Hindernis für meine eigene Freiheit?“ (veröffentlicht in „Le Monde“, 9./10. 7. 72) mündete in der Feststellung, es gebe nur eine individuelle Freiheit und eine Freiheit „in Opposition“ (in Entgegensetzung zum anderen): „ni dieu ni maître“ und „zerstören ist gleich aufbauen“, diese beiden anarchistischen Grundsätze waren die Lebensphilosophie des Prämiierten. Nicht nur jeden Transzendenzbezug, auch jeden über das Individuum hinausweisenden Wertbezug schloß er aus. Sinn war ersetzt durch kalte Subjektivität. Die Meinung des Abiturienten dürfte gar nicht so untypisch sein. Es deutet die fast unendliche Spannung an zwischen einem radikalen Emanzipationsverständnis, wie es unkritisch auch in der pädagogischen Praxis tradiert wird, und einer theonom gebundenen Intersubjektivität.

Den heranwachsenden Generationen ist wohl klargeworden, daß materieller Wohlstand keine adäquate Sinn-erfüllung darstellt, einmal weil er nicht auch schon die individuelle und gesellschaftliche Freiheit mehrt, sodann weil er kontrastiert mit einem enormen Defizit an Menschlichkeit gegenüber den sozial schwächeren Individuen und Völkern. Aber das Aufbegehren gegen ein vom Konsum-

denken und satter Kleinbürgerlichkeit beherrschtes Lebensgefühl, die Rebellion gegen bloß privates Glückstreben sagt einiges aus über das Maß an *Sinnverlust* in einer Gesellschaft. Schließlich sind das Umsichgreifen gesellschaftlich bedingter Neurosen, die Ausbreitung von Langleweiligkeit und Lebensunlust, die vielfach schon im Kindesalter beginnen, noch deutlichere Zeichen für einen solchen Sinnverlust. Sie beweisen, daß ohne transzendenten Sinnbezug vielen Menschen auch das alltägliche Glück zerrinnt, aber sie sind mehr Zeichen für das Scheitern an der Sinnfrage als Ausdruck eines neu sich anbahnenden Transzendenzbezugs.

Fassen wir diesen Transzendenzbezug in Begriffen des Glaubens, dann sieht es nicht wesentlich anders aus: Charakteristisch ist die Vorherrschaft des *Zweifels*. Es ist ein fein nuancierter Zweifel, so wie ihn jüngst im seinen „Argumenten für und gegen Gott“ der Journalist R. W. Leonhardt formuliert hat: Die Existenz Gottes sei nicht beweisbar. Diese Schlußfolgerung sei im Sinne des Zeitgeistes wenig originell, eher selbstverständlich. Für den Zeitgeist etwas weniger selbstverständlich sei die andere, daß die Nichtexistenz Gottes ebenso unbeweisbar ist (Die Zeit, 30. 6. 72).

Für den Christen sind Gottes- und Sinnfrage letztlich identisch; er kann sich mit bloßem Zweifel, so selbstverständlich er als *normale* Situation vorausgesetzt werden muß, niemals abfinden. Was kann er aber tun in einer Gesellschaft, die an der Sinnfrage mehr zu scheitern droht, als sie sich an ihr aufzurichten versteht? Ganz offensichtlich ein doppeltes: Erstens die Sinndimension seines eigenen Glaubens wieder stärker leben. Dies bedeutet keinen Verzicht auf Gesellschaftskritik, wohl aber Vermeidung eines vordergründigen Aktivismus. Besinnung und Gebet sind seit je *die* christlichen Mittel der Sinnerschließung; sie müssen heute erst selbst wieder erschlossen werden. Zweitens wird er *Anwalt der Person* sein gegenüber allen Phänomenen der geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Vermassung. Er kann so oder so kein Anhänger eines ungebändigten Immitationstriebes sein. Denn nur dort, wo der Mensch zu sich selber kommt, wo er seine eigenen verschlungenen Tiefenstrukturen kennt, erhält die Sinnfrage die Qualität einer Konversion, kann sie auch von unbestimmten religiösen und ideologischen Strebungen zur Praxis des Glaubens werden.

D. A. Seeber

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Kirchliche und weltpolitische Bilanz des Papstes

In der zweiten Junihälfte jährten sich zum neuntenmal die Tage der Wahl und der Krönung des gegenwärtigen Papstes. Paul VI. nahm selbst dreimal Bezug darauf; am ausführlichsten am Jahrestag seiner Wahl (21. Juni, Osservatore Romano, 22. 6. 72), in der traditionellen Mittwochaudienz, ein zweites Mal mit einem

kurzen Hinweis in einer nach Stil und Inhalt herausragenden Rede vor dem Kardinalskollegium und der römischen Prälatur am Vorabend seines Namenstages (24. Juni, Osservatore Romano, 24. 6. 72), ein drittes Mal am Vorabend des Jahrestags seiner Krönung (am Peter- und Paulstag, dem 29. Juni) während eines Gottes-

dienstes in St. Peter (Osservatore Romano, 30. 6./1. 7. 72).

Die Mittwochaudienz vom 21. Juni hatte eine stark persönliche Note. Sie war ganz dem Papsttum und seinem gegenwärtigen Träger gewidmet. Er wolle zwar, so betonte er vor den Audienzteilnehmern, keine Gelegenheitsrede halten, dennoch war die