

Die Bedeutung des Sein-Sinn-Problems für interkulturelles religiöses Verstehen

Autor(en): **Buri, Fritz**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **34 (1978)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-879035>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Bedeutung des Sein-Sinn-Problems für interkulturelles religiöses Verstehen

Referat gehalten an der University of California in Santa Barbara am 17. 2. 77
bei einem Symposium zu Ehren von R. Panikkar

Es sind zwei Momente des interkulturellen religiösen Verstehens, die mir den Anlass geben, das Thema unter dem besonderen Aspekt der Bedeutung des Sein-Sinnproblems ins Auge zu fassen. Was mich zur Wahl dieses Gesichtspunktes veranlasst, ist – erstens – der Umstand, dass in der Näherbestimmung des Verstehens, um das es hier gehen soll, als einer interkulturellen religiösen Möglichkeit die beiden Begriffe Kultur und Religion vorkommen, und zwar in einer – trotz ihrer Unterscheidung – offensichtlich sehr nahen Verbindung. Ich halte dafür, dass man sowohl dem Wesen dieser beiden Grössen als auch deren Verhältnis, die beide nicht leicht zu erfassen sind, am ehesten gerecht zu werden vermag, wenn man in Betracht zieht, welche Bedeutung darin der Frage nach dem Sein und dem Sinn zukommt. Das nämliche scheint mir aber – zweitens – auch für das Verstehen ganz gleich, ob es sich dabei um ein kulturelles oder ein religiöses oder eine Verbindung beider handle – der Fall zu sein. Da es im Verstehen – wie immer es auch näher bestimmt wird – stets in irgendeiner Weise um Sein und Sinn geht, so möchte ich vermuten, dass die Berücksichtigung dieses Begriffspaares auch für das Verstehen des Verstehens, dessen verschiedenen Möglichkeiten und ihres gegenseitigen Verhältnisses von Nutzen sein könnte.

1.

Unserer Darstellung dieser Sachlage ist zweierlei zu ihrer Rechtfertigung vorzuschicken: Erstens ist zuzugeben, dass es sich in der Verwendung der Begriffe von *Sein* und *Sinn* zur Analyse und Charakterisierung der uns hier beschäftigenden Erscheinungen – insbesondere derjenigen der Religion – um Abstraktionen handelt, die hinter deren konkreten Gestalten und Gehalten weit zurückstehen. Zweitens aber sind wir der Meinung, dass diese Begriffe nicht nur den uns im religiösen wie im kulturellen Bereich begegnenden Grössen und deren Bedeutung entsprechen, sondern auch, dass es mit Hilfe dieser Begriffe möglich ist, das komplexe Verhältnis von *Religion* und *Kultur* zu klären und ihre Anliegen, ohne ihre Verschiedenartigkeit zu übersehen, in eine Zusammenschau zu bringen, in der ihr Wesen, aber auch die damit verbundene Problematik erst recht zur Geltung kommen.

Zum ersten, was die Abstraktheit der Begriffe von Sein und Sinn, speziell im Vergleich zu ihren Entsprechungen in der Religionswelt betrifft: In der Religion ist weder vom Sein noch von dessen Gegenteil, dem Nichts, die Rede, auch nicht von einem Seinsgrund oder Abgrund des Seins. Wenn in ihr solche Begriffe verwendet werden, so ist sie selber schon zu einer Philosophie geworden, was durchaus möglich ist. In ihrer ursprünglichen Sprache jedoch redet sie von Gott oder Göttern, von der Schöpfung und dem Schöpfer, vom Vater, als dessen Kind sich der Religiöse weiss – oder andernfalls vom Nirwana als einem Auslöschen, das gerade

in keinem Begriff zu fassen ist. Aber es bestehen durchaus Entsprechungen zwischen diesen Ausdrücken der genuin religiösen und denjenigen der daraus abgeleiteten spekulativ-philosophischen Sprache. Die letzteren können sogar zur Klärung der ersteren dienen, wie dies z. B. in der ontologischen Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden in bezug auf ein gewisses Verständnis des Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung der Fall ist.

Das gleiche ist zu sagen in bezug auf den Begriff des Sinnes bzw. des Sinnwidrigen und der Sinnverwirklichung. Auch darin handelt es sich nicht um Begriffe der religiösen, sondern der philosophischen Sprache, wenn schon der Sinnbegriff und dessen Gegenteil dem Religiösen – wie übrigens auch dem Bereich der Kultur – näher steht als der Seinsbegriff. In der Religion geht es ursprünglich um ein Verlangen nach Sinn des menschlichen Daseins angesichts der Sinnwidrigkeiten, denen es in der Welt ausgesetzt ist. Die Theodizeefrage ist doch wohl zu den ursprünglich religiösen Fragen zu rechnen – wie immer sie beantwortet werden mag. Aber sowohl in der Fragestellung wie in den diesbezüglich vertretenen Antworten haben die Religionen ihre besonderen Begriffe, Vorstellungen und Bilder zur Verfügung. Sinn ist für sie der Zweck und das Ziel, die Gott mit seiner Schöpfung im Auge hat und seinen Gläubigen offenbart. Sinnwidrigkeit ist Gottesferne oder Gottlosigkeit. Sinnverwirklichung aber heisst göttliche Erlösung, Heil und Gnade, und zu deren Realisierung verfügen die Religionen über ein reiches Material von Heilswegen, Heilsmitteln und Heilsmittlern.

Trotz dieser Unterschiede zwischen der philosophischen bzw. religionsphilosophischen Begrifflichkeit von Sein und Sinn und deren Entsprechungen in der religiösen Sprache ist nun aber – zweitens – auch zu sagen, dass die Begriffe Sein und Sinn nicht bloss – wie schon angedeutet – geeignet sind, das Wesen religiöser Vorstellungsgehalte herauszustellen – wie z. B. das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung – oder damit verbundene Probleme zu behandeln – wie z. B. die Theodizeefrage –, sondern dass diese philosophische Begrifflichkeit auch dazu dienen kann, das Verhältnis von Religion und Kultur zu klären.

Einerseits stehen sich beide Bereiche – sozusagen von Haus aus – sehr nahe und decken sich in gewissen Teilen sogar, weil sie es beide – welche Ausdrücke sie dafür immer verwenden – sowohl mit dem Sein als auch mit dem Sinn zu tun haben. Den Religionen wie den Kulturen geht es um die Sinnerfüllung des menschlichen Daseins. Während in der Kulturphilosophie dieser Ausdruck üblich ist, verwenden die Religionen dafür – wie schon vermerkt – den Begriff der Erlösung oder des Heils. So verschieden die mit diesen Begriffen gemeinten Sinnverwirklichungen sind, so setzen beide doch auch den Seinsbegriff bzw. das, was mit diesem Begriff je gemeint sein kann, voraus, und zwar in der zweifachen Hinsicht eines vorhandenen Seienden, innerhalb dessen Bereich oder jedenfalls in bezug auf den Sinnwidrigkeit überwunden und Sinn verwirklicht werden soll, und einer letzten Unverfügbarkeit des Seiendseins des Seienden, das zur Erfüllung seines Sinnes gebracht werden soll. Um diese Unverfügbarkeit nicht nur der Verwirklichung des intendierten Sinnes, sondern auch schon des Vorhandenseins von Seiendem, in dem und an dem diese Sinnverwirklichung sich ereignen soll, weiss man in den Bereichen der Kultur nicht weniger als in denjenigen der Religion – in den Kulturen vielleicht sogar mehr als in den Religionen, weil Kulturen in der Regel auf innerweltliche und damit vergängliche Zustände ausgerichtet sind und auf menschliche Möglichkeiten und Leistungen abstellen, während die Religionen im Blick auf Sinnverwirklichung noch mit anderen Dimensionen und Mitteln – überirdischen und übermenschlichen – zu rechnen pflegen.

An diesem Punkte zeigen sich denn auch bedeutsame Unterschiede zwischen Kultur und Religion, die sowohl zu gegenseitiger Ablehnung als auch zu gewissen Verbindungen zwischen ihnen führen können. Die Religionen setzen ihr Vertrauen auf ihren Gott oder ihre Götter oder andere vom Seienden wesentlich unterschiedene Grössen, empfangen von dorthin ihre Weisungen und ihre Hilfe. Im Vergleich zu den verschiedenen Kultübungen, die in den Religionen einen wesentlichen Teil zur Erlangung des Heils oder gar den Raum seiner Realisierung darstellen, erscheinen die Kulturen nach Leistung und Ziel als blosser Menschendienst und – in ihren

säkularisierten Formen – als Versuche menschlicher Selbsterlösung. Während einzelne Religionen von einer derartigen Auffassung der Kultur aus oder auf Grund von deren Selbstverständnis im Versagen von Kulturen ein göttliches Zorngericht über menschliche Hybris meinen sehen zu können, sind sie je und je von den von ihnen in solcher Weise beurteilten Kulturen und deren Vertretern als Aberglauben und Kulturhindernis angesehen worden.

Die Auseinandersetzungen können aber auch mildere Formen annehmen, indem von religiösen Gesichtspunkten aus auch in den Kulturen göttliches Wirken erblickt werden kann, und es umgekehrt Kulturverständnisse gibt, die auch die Erscheinungen der Religion mehr oder weniger positiv in den Bereich der Kulturgeschichte einbeziehen. Die Geschichte zeigt, dass die Kulturen religiöse Ursprünge aufweisen, die ihre Entwicklung weithin prägen und begleiten und noch in ihren säkularisierten Gestalten nachwirken, indem diese dann in die entstandene Lücke treten und die Rolle des Ausgeschiedenen übernehmen. Es hängt von dem jeweils vertretenen Religionsbegriff ab, ob und inwiefern man solche Kulturgebilde dann als Ersatz- oder Quasi-Religionen bezeichnen will. Jedenfalls wird man aber auch auf Seiten der Religion nicht bestreiten können, dass Religionen von ihrer Entstehung an und durch ihre ganze Geschichte hindurch von den Kulturen, in deren Bereich sie entstanden sind und in dem sie sich entwickelt haben, mitbeeinflusst worden sind. Sowenig als es je eine völlig religionslose Kultur gegeben hat, insofern auch noch die Dämonen zum Bereich des Religiösen gehören, kann eine Religion für sich rechtens je den Anspruch auf völlige Göttlichkeit erheben, da es immer noch Menschen – und in diesem Falle – sich irrende Menschen – wären, die sich einen derartigen Anspruch anmassen zu können meinten.

2.

Nach diesen Vorbemerkungen über den Seins- und Sinnbegriff im kulturellen und religiösen Bereich und die Verbindungen, die gerade unter dem Gesichtspunkt dieses Begriffspaares zwischen diesen beiden Bereichen bestehen, wollen wir nun im folgenden die damit ins Auge gefasste Sachlage etwas illustrieren, um anhand dieser Illustration zugleich zu einer gewissen *Typologie* des Verhältnisses von *Sein* und *Sinn* in der Welt der *Religionen* und ihren *Kulturen* bzw. der Kulturen und ihren Religionen und der damit verbundenen Problemen zu gewinnen – einer Typologie, auf Grund deren wir dann auch zu einer eigenen normativen Stellungnahme zu gelangen hoffen.

Im Längsverlauf ihrer Geschichte wie im Querschnitt ihrer jeweiligen Stadien lassen sich in den Bereichen von Religion und Kultur hinsichtlich des darin jeweils vertretenen Verhältnisses von Sein und Sinn drei prinzipiell voneinander verschiedene Typen unterscheiden: 1) ein *monistischer* Typ, in dem Sein und Sinn eine Einheit bilden, 2) ein *dualistischer*, in dem Sein und Sinn zueinander in Gegensatz stehen, sowie 3) ein Typus, der dadurch charakterisiert ist, dass von seinen Vertretern die Frage nach Sein und Sinn, wie sie in den beiden zuvor genannten

Typen gestellt und beantwortet wird, als sinnlos überhaupt *abgelehnt* wird. Gefragt und beantwortet – bzw. im dritten Typ verworfen – wird die Frage nach dem Sinn des Seins um des Sinnes des Daseins willen. Um des Sinnes des Daseins in der Welt willen wird in Religion und Kultur nach dem Sinn des Seins gefragt. In je verschiedener Weise tritt auf allen drei Ebenen – in der Sicht des Seins, in der Aussage über dessen Sinn, wie in dessen Austrag in bezug auf den Sinn unseres Daseins – die Problematik dieser Positionen in religiöser und kultureller Hinsicht in Erscheinung. Dabei sind wir uns bewusst, dass deren Reichtum und Differenziertheit sich in kein Schema einfangen lässt, und dass es sozusagen nur ihr Skelett ist, was bei unserem gedanklichen Durchleuchten dieser Gebilde sichtbar wird. Aber dieses Gedankengerüst bestimmt die Struktur ihrer lebendigen Erscheinung und das Funktionieren ihrer sonstigen Bildungen.

Schon in bezug auf den Begriff des Seins in seinem Verhältnis zum Seienden, oder in der Sprache der Religion: im Verhältnis von Gott und Welt, tritt uns in den religiösen Weltanschauungen ein fundamentaler Unterschied entgegen, indem die einen dieses Verhältnis als eine Einheit sehen, während andere darin einen Gegensatz erblicken. Diesem metaphysischen Monismus bzw. Dualismus steht – nicht erst heute, sondern zu verschiedenen Zeiten – ein atheistischer Positivismus gegenüber, der alle Metaphysik, ob sie nun dualistisch oder monistisch strukturiert sei, verwirft, um in anderer Weise die Rolle der von ihm verworfenen Positionen zu übernehmen.

1) Was zunächst den Seinsmonismus betrifft, so kennt er nur das eine, absolute, wahre Sein, das in allem Seienden ist, und dessen Erscheinungs- bzw. Verhüllungsweisen alles einzeln Seiende bildet. Im Grunde ist Gott in allem und alles in Gott. Gott ist weltlich, und die Welt göttlich. Zwischen dem Sein und dem Seienden besteht letztlich kein Unterschied. Wenn von einer Transzendenz die Rede ist, so ist sie jedenfalls eine immanente. Es gibt nur das eine unendliche Sein, das in seinen verschiedenen Formen und Wandlungen keinen Anfang und kein Ende hat. Die Welt ist ewig wie Gott, und Gott war nie ohne Welt, ist von ihr im Grunde auch nicht zu unterscheiden, sondern ist mit ihr identisch. Wer es anders sieht, ist noch nicht zur Wahrheit gelangt, sondern noch dem Trugbild der Sinne verfallen. Diese Einheitsschau aller Dinge ist aber nicht nur den Sinnen nicht zugänglich, sondern sie geht auch über alle Denkbare hinaus. Sie ist ein mystisches Einheits-erleben, in dem es kein Subjekt und kein Objekt mehr gibt, das Sein für begriffliches Denken sich ins Nichts auflöst, das aber als solches gerade das wahre Sein ist.

2) Dieser All-Einheitsmystik, wie sie uns in vollendeter Gestalt im Brahmanismus, aber in pantheistischen und panentheistischen Formen bis in das völlige Leerwerden von allem Seinshafte hinein zu allen Zeiten begegnet, steht nun eine dualistische Welt- und Geschichtsauffassung gegenüber, wie sie insbesondere für die Bibel und das Christentum und z. T. beider Herkunft, Umwelten und Abkömmlinge (z. B. Zarathustra und Islam) typisch ist, obschon es – aber nicht in der Bibel! – auch hier zur Ausbildung von Seinsmystik gekommen ist. Für die Bibel und das von ihr herkommende Christentum steht Gott der Welt als ihr Schöp-

fer gegenüber, ist Gott allein ewig, während die Schöpfung einen Anfang und eine Geschichte hat und einmal ein Ende nehmen wird. Gott ist Gott, und die Kreatur ist Kreatur und bleibt es in ihrer ganzen Geschichte. Wenn sie von ihrer Endlichkeit befreit und in die göttliche Sphäre erhoben wird, so geschieht dies durch ein neues schöpferisches Eingreifen Gottes in einem Geschehen, das nicht in der Zeit, sondern erst am Ende der Zeiten – oder vorläufig in einem Jenseits – seine Vollendung finden wird. Erst nach dem Ende der jetzt bestehenden Welt, in einer neuen Schöpfung wird Gott alles in allem (1. Kor. 15, 28) sein, und auch dann werden die Erwählten Gott in Anbetung gegenüberstehen. Trotz dem Einfluss hellenistischer Mysterienfrömmigkeit und den Auswirkungen der Enteschatologisierung und seiner Säkularisierung bleibt dieser metaphysische Dualismus nicht nur ein Grundzug des christlichen, sondern des abendländischen Denkens schlechthin, oder stehen seine Vertreter jedenfalls in Auseinandersetzung mit aller im Verlaufe seiner Geschichte auch im Abendland aufgetretenen Immanenz- und Identitätsphilosophie.

Gerade im Gegenüber von monistischer und dualistischer Seinsauffassung auf abendländischem Boden sind denn auch die Probleme dieser beiden Typen besonders deutlich zu Tage getreten und von ihren Gegnern gegen sie ins Feld geführt worden. Nur durch die Selbst- und Welterfahrung überspielenden Spekulationen oder sie in ein mystisches Dunkel versinkendes Nichtmehr-Denken lässt sich die ontologische Differenz von Sein und Seiendem aufheben und das Seiendsein des Endlichen mit dem Absoluten aufrechterhalten. Der metaphysische Dualismus aber genügt nicht nur dem auf Einheit gehenden Denken nicht, sondern ist auch mit unlösbaren erkenntnistheoretischen Problemen belastet, die sich in der Religion in den Spannungen zeigen, die sowohl zwischen ihren Offenbarungslehren unter sich als auch zwischen diesen und dem auch von ihnen geübten Vernunftgebrauch bestehen.

3) Diese und andere mit den monistischen wie den dualistischen Systemen verbundenen Schwierigkeiten sind es denn auch, die zu allen Zeiten Kritiker auf den Plan gerufen haben und ihnen Anlass gaben, die Frage nach dem Sein und einer metaphysischen oder religiösen Transzendenz als sinnlos zu betrachten und sich allein mit dem empirisch Erfahrbaren zu befassen, ohne zu merken, dass sie – nur auf andere Weise – beide von ihnen gerügten Fehlkonstruktionen wiederholen. Denn auch der Materialismus und Naturalismus ist eine monistische Metaphysik – nur eine primitivere als die religiös-pantheistische – und ein Dualismus liegt auch in ihr vor, insofern es nicht die Materie oder die Natur ist, die diese materialistischen bzw. naturalistischen Ansichten vertritt, sondern der sich darin allerdings selber missverstehende Menscheng Geist, was dann zur Folge hat, dass darob auch jeglicher Sinn des Seins dahinfällt, wie er das Anliegen jener anderen monistischen und dualistischen Systeme ist.

Der mystisch-pantheistische Monismus glaubt nämlich auf Grund seiner Annahme einer Immanenz der Transzendenz im Sein und Geschehen, auch von einem zu dessen Wesen gehörenden Sinn reden zu können. Zwar weiss er auch von Sinnwidrigkeiten, von Übeln in der Natur und vom Bösen in der Geschichte. Aber entweder sieht er in diesen Mängeln das not-

wendige Gegenstück des Sinnvollen, ohne das dieses gar nicht als solches erscheinen könnte, so dass Sinn und Widersinn zur Fülle des Seins und zur Harmonie des Seienden gehören, die nur gestört wird, wenn man ein einzelnes Stück aus dem Ganzen herausgreift. Oder aber, wenn diese Harmonie tatsächlich nur in einzelnen Partien zu erkennen ist, so nimmt man an, dass dies erst Anfänge oder Stadien eines im Gang befindlichen Weltprozesses seien, der nach dem ihm innewohnenden Sinn sich seiner Vollendung entgegenbewege und gerade durch das ihm Widerstrebende weitergetrieben werde. Wenn aber weder jene als schon bestehend angenommene Harmonie noch die ihrem Ziel erst entgegenstrebende Höherentwicklung sich halten lassen, dann besteht immer noch die Möglichkeit, von solchen Sinnprojekten abzusehen und sich mit dem Sein, wie es ist, zu begnügen, weil sein Sinn unser Begreifen übersteigt, für es ein Nichts ist, in dem unsere Unterscheidungen versinken, und worin die Seinsmystik sich vollendet.

Im Gegensatz zu diesen Sinnsichten des Monismus sieht der Dualismus das Sein und Geschehen zweigeteilt in einen Bereich des Sinnes und des Widersinnes, der Finsternis und des darüber aufbrechenden Tages, dessen Licht die Mächte der Finsternis dereinst völlig überwinden wird. Der Schöpfer besiegt das Chaos und erhält die von ihm geordnete Welt, bis aller Widerstreit überwunden sein wird. Die Geschichte ist eine übernatürliche oder auch natürliche Heilsgeschichte, in der die Harmonie nicht am Anfang steht – oder, wenn sie jemals bestanden hat, jetzt nicht das Ganze durchwaltet – sondern das Ziel der Entwicklung bildet. Sollte aber der Gang der Dinge diese Hoffnung enttäuschen, so besteht nicht nur die Möglichkeit, das Ziel immer weiter hinauszuschieben und sich vorläufig mit gewissen innerweltlichen Heilsinstitutionen zu begnügen, sondern auch der Ausweg aus der bösen Welt in die Innerlichkeit der Seele oder in ein schon jetzt vorhandenes Jenseits, und dieses Freiwerden von der Welt kann sich dahin steigern, dass ihr überhaupt jede Wirklichkeit abgesprochen wird. Jedenfalls aber liegt in diesen dualistischen Systemen der Sinn nicht im Sein, wie in den monistischen, sondern steht im Gegensatz zum Sein, wie es ist – soweit dem Seienden das Sein um des Sinnes willen nicht überhaupt abgesprochen wird.

Wie in bezug auf die Seinsfrage, so liegen auch in bezug auf die Sinnfrage die Probleme im Monismus wie im Dualismus auf der Hand. Für jenen wird der auch von ihm empfundene Widerspruch von Sein und Sinn durch die Angleichung des Sinnes an das Sein gemildert bis zur Aufopferung des Sinnes an das Sein, während in diesem umgekehrt das Seinsverständnis so sehr sich vom Sinnverlangen leiten lässt, dass darob – gegen dessen Willen oder mit Absicht – das Sein zu einer Illusion wird. In der Frage nach dem Anfang des Seins kommt für den Schöpferglauben noch die andere, von ihm ebensowenig beantwortbare, nach der Herkunft des Sinnwidrigen, des Bösen und des Übels in der Welt.

Der metaphysische Atheismus zieht aus der Problematik der monistischen und dualistischen Lösungsversuche der Sinnfrage die Konsequenz, dass es eine Lösung dieser Frage überhaupt nicht gebe. Was ihm als Sinn bleibt, ist entweder heroische Tragik und prometheischer Trotz oder Resignation und Zynismus – beides auf dem Hintergrund eines Nihilismus, der hier denn auch jederzeit durchbrechen kann – aber als solcher einen Widerspruch in sich selber darstellt.

Im Blick auf die Sein-Sinnproblematik in den drei von uns ins Auge gefassten Typen ist es nicht verwunderlich, dass auch die Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Daseins, die man hier aufgrund des Sinnes des Seins gewinnen zu können glaubt, problematisch ausfallen müssen. Sie sind in allen drei Typen durch auffallend gegensätzliche Möglichkeiten gekennzeichnet. In dem den Sinn des Daseins aus dem Sinn des Seins ableitenden monistischen Typ stehen einander ein Handeln im Sinne des Weltgesetzes zur Verwirklichung seiner Ordnung und ein Nichthandeln, um die Ordnung des Seins nicht zu stören, gegenüber, wie dies z. B. im Konfuzianismus und im Wuwei des Taoismus in Erscheinung tritt. In den dualistischen Systemen halten sich in einer Verbindung von Diesseitspessimismus und

Jenseitsoptimismus Weltflucht und Werkzeug-der-Vorsehung-Sein die Waage. Die Weltauffassung des tragisch-nihilistischen Typs aber kann sich sowohl in einem sich jenseits von gut und böse wahnenden Übermenschentum als auch in Mitleid mit den Opfern der Unwissenheit auswirken.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass diese Antworten, die sich in je verschiedener Weise in den drei Typen auf die Frage nach dem Sinn des Daseins ergeben, nicht nur für die individuelle Lebensgestaltung, sondern auch für die Kulturen ganzer Epochen von massgebender Bedeutung sind. Selbstverständlich werden Kulturen in ihrem Wesen, Entstehen und Vergehen noch von anderen als diesen weltanschaulichen Faktoren der Verhältnisbestimmung von Sein und Sinn und deren Problematik bestimmt. Aber obschon es uns hier nicht möglich ist, unsere dritte Fragestellung noch weiter in den Bereich der mit ihrer Beantwortung verbundenen Auswirkung auf die betreffenden Kulturen zu verfolgen, so dürfte aus unserer zugegebenermassen schematischen Darstellung der verschiedenen Typen doch deutlich geworden sein, dass die in ihnen vertretenen Auffassungen von Religion und Kultur auf allen Ebenen grundlegend durch die jeweilige Verhältnisbestimmung von Sein und Sinn und deren Problematik bestimmt sind, wobei diese Problematik gerade in den gegensätzlichen Möglichkeiten dieser Verhältnisbestimmung in Erscheinung tritt.

Diese uns als problematisch erscheinenden Verhältnisbestimmungen von Sein und Sinn sind aber ihrerseits bedingt durch die Art und Weise, wie und als was Sein und Sinn darin verstanden werden. Sein und Sinn können offenbar in verschiedener Weise verstanden werden, und auf Grund ihres Seins- und Sinnverständnisses versuchen Menschen dann auch den Sinn ihres Daseins in der Welt zu verstehen. In dieser Weise haben wir jedenfalls in den drei Typen deren Antworten auf diese dritte Frage von den zuvor gegebenen Antworten auf die Seins- und Sinnfrage abgeleitet. Der Zusammenhang könnte aber auch in der umgekehrten Richtung gesehen werden, nämlich so, dass das jeweilige Selbstverständnis hinsichtlich des Sinnes des Daseins grundlegend ist für die Auffassung des Seins und seines Sinns, bzw. dessen, was darin für die Beantwortung der Sinnfrage des Daseins von Bedeutung ist. Einer solchen Umkehrung der Betrachtungsweise steht in unserem Schema jedenfalls nichts im Wege. Die Reihenfolge der Fragestellungen lässt sich sowohl von oben nach unten, wie von unten nach oben lesen. Welche Bedeutung der einen oder der anderen bzw. beider Herleitungen zukommt, hängt offenbar davon ab, welche Rolle dabei das Verstehen spielt.

3.

Damit stehen wir bei der Frage nach dem *Verstehen von Sein und Sinn*. Von ihrer Beantwortung erwarten wir nicht nur ein tieferes Verständnis der Bedeutung der in unserem Schema vorgeführten Typen der Verhältnisbestimmung von Sein und Sinn, sondern auch eine für unser Selbstverständnis normative Lösung ihrer Problematik. Nach einer Vorbemerkung und einer erkenntnistheoretischen Grundlegung wollen wir deren Ergebnis zu einem *vierten Typ* einer uns einzig möglichen rechtmässigen Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Sinn ausgestalten.

Um eine kurze Vorbemerkung kommen wir auch hier nicht herum. Wenn wir schon in bezug auf den ersten Teil den Einwand einer begrifflichen Abstraktheit unserer Darstellung vermerkt und auch anerkannt haben, so ist zu erwarten, dass eine entsprechende Kritik auch gegenüber unserem weiteren Vorgehen vorgebracht werden wird, indem wir uns hier auf den Weg des Denkens über das Denken begeben, und dies in der Erwartung, auf diesem Denkweg die im Vorangehenden dargestellte Sein-Sinnproblematik nicht nur zu klären, sondern auch einer Lösung entgegenführen zu können. Aber wenn uns hier der Vorwurf des Rationalismus gemacht werden sollte, so ist dem zum vornherein zweierlei entgegenzuhalten:

Erstens wird es sich nicht um einen Rationalismus vulgaris handeln, der meint, alles erklären zu können, sondern um einen Vernunftgebrauch, bei dem wir uns – gerade in bezug auf Sein und Sinn – der Grenzen der Vernunft bewusst werden, also um eine Vernünftigkeit, die in ihrem Vollzug über sich hinausweist.

Zweitens ist auch in allen von uns im Vorangehenden ins Auge gefassten monistischen und dualistischen Stellungnahmen zum Sein-Sinnproblem wie zu deren positivistischen Bestreitungen Vernunftgebrauch vorausgesetzt – sowohl in der Konzeption dieser Positionen wie in unserem Nachvollzug derselben. Vernunft kann nur durch Vernunft bestritten werden – wenn es sich dann oft auch um eine sich selber misshandelnde Vernunft handelt – und wenn der Mystiker nicht im Schweigen verbleibt, sondern sich und andern deutlich zu machen versucht, was ihm in der Versenkung aufgegangen ist, so wird er sich wiederum der Vernunft bedienen. Nur in denkendem Bewusstsein können wir mit uns selber und mit anderen zur Klarheit über das, worum es uns geht, gelangen, und anders als auf diese Weise wird auch das Sein sich uns nicht vernehmbar machen und werden wir weder seinen noch unseres Daseins Sinn zu erkennen vermögen.

Darum fragen wir uns jetzt: Was ist es mit diesem denkenden Bewusstsein? Wie haben wir das *Verstehen*, um das es darin geht, zu verstehen?

Zweierlei gehört zum denkenden Bewusstsein und zu allem Verstehen, das sich darin ereignet: ein Subjekt, das sich seines Subjektseins bewusst ist, und ein Objekt, das im Denken gedacht wird, ein Subjekt, das versteht, und ein Objekt, das verstanden wird. Wenn wir zum Bewusstsein erwachen, so befinden wir uns in dessen Subjekt-Objekt-Spaltung, die die unaufhebbare Struktur unseres Denkens bildet. Es gibt weder ein subjektloses noch ein objektloses Denken. So sehr wir darin von anderen Grössen beeinflusst sein mögen, so sind doch wir es, die denken, und ebenso hat dieses Denken stets einen Gegenstand: sich selber bzw. dessen Gegenstände.

Fassen wir zuerst die Objektseite unseres Denkens etwas näher ins Auge. Hier stossen wir sogleich auf zwei Arten von Grenzen unseres denkenden Zu-tun-habens mit Gegenständen: relativen, d. h. bis zu einem gewissen Grade hinausschiebbaren, und zwei absoluten, unaufhebbaren Grenzen. Die relativen Grenzen rühren von der Subjektivität unseres Denkens her. Mögen die Axiome der Logik, deren wir uns darin bedienen, auch absolut gelten und sich als solche noch in ihrer Bestreitung erweisen, so bleiben unsere Urteile in der Anwendung der logischen Grundregeln auf die äussere und innere Welt der Gegenstände doch stets bedingt, und zwar sowohl durch unseren subjektiven Standpunkt als auch durch die Eigentümlichkeiten dieser Gegenstände. Wohl können wir den Beobachterstandpunkt wechseln und die Methoden der Beobachtung dem Gegenstand anpassen, ihre Ergebnisse mit anderen vergleichen und sie korrigieren, so zu schärferen Begriffsbestimmungen in einem weiteren Horizont gelangen und sie auf ihre Richtigkeit

hin in der praktischen Anwendung erproben. Insofern gibt es Fortschritte in der Wissenschaft. Aber die Wissenschaft wäre nicht mehr Wissenschaft, wenn sie je meinen sollte, am Ziele zu sein, alles erklären oder gar alles machen zu können. Wissenschaft weiss um ihre relativen Grenzen, und gerade am Innwerden dieser bleibenden Relativität auch um die eine ihrer absoluten Grenzen, die eben in dieser zu ihrem Wesen gehörenden unaufhebbaren Relativität besteht.

Die andere unüberschreitbare Grenze unseres Denkens, deren wir schon vor dessen Ausbildung zu methodischer Wissenschaftlichkeit – aber auch in dieser – innwerden können, besteht darin, dass wir, um denken und erkennen zu können, stets schon auf eine Welt angewiesen sind, die zum Gegenstand unseres erkennenden Denkens werden kann, und ebenso auf unser eigenes Dasein in der Welt mit dem Vermögen zu deren Vergegenständlichung. So sehr die Gegenstandswelt unseres Denkens in gewissem Sinne unser Erzeugnis ist, und so sehr wir – wovon gleich noch zu reden sein wird – durch die Art und Weise, wie wir uns verstehen, einen schöpferischen Akt vollziehen, so wenig ist die Welt, die wir zu unserem Gegenstand machen, das Produkt unseres Denkens, und ebensowenig erschaffen wir uns selber in unserem Selbst- und Weltbewusstsein. Beides – die Welt und unser Dasein in ihr – müssen uns vorgegeben, zur Verfügung gestellt sein, wenn das, was wir beschrieben haben, möglich sein soll. Wir können wohl Weltbilder erzeugen und uns von unserem Wesen Vorstellungen machen und damit mancherlei Zusammenhänge erklären und deuten – aber die Welt und uns selber erschaffen wir damit nicht.

Wie wir immer zu diesen Überlegungen Stellung nehmen, ob wir sie für bedeutungsvoll halten oder als zu nichts führend – sie führen tatsächlich in einem gewissen, sehr bedeutungsvollen Sinne zu nichts – so können uns darob doch gerade die Augen aufgehen für das unergründliche, unfassbare *Geheimnis* des Seins der Welt und unseres Daseins in ihr, vor dem wir nur verstummen können. Emotional können wir darauf mit Daseinsjubiläum, mit Seufzen unter der Last des Daseins, mit Angst im Bewusstsein des Bedrohtseins unseres Daseins reagieren. Aber das Denken hält hier an seiner absoluten Grenze inne, weil es keine Antwort weiss auf die Frage, warum überhaupt etwas und nicht nichts ist.

Was wir damit von der Objektivität des Denkens gesagt haben, gilt auch von seiner Subjektseite – obschon hier noch einiges anderes hinzukommt und sich auch noch zwei andere Ausblicke eröffnen als derjenige auf das Geheimnis des Seins – ein nicht weniger unheimlicher und einer, in dem das Geheimnis des Seins und das Sinnrätsel, von dem wir hier nun zu reden haben werden, sich lüften und lichten, wenn sie auch bleiben.

Wenn wir von uns selbst als dem Subjekt des denkenden Bewusstseins reden, dann machen wir es – nicht weniger als die Welt – unweigerlich zu einem Objekt, das wir erforschen können wie andere Weltobjekte – in den gleichen relativen bis zu den beiden absoluten Grenzen, die wir in bezug auf das Welterkennen namhaft gemacht haben. Es bieten sich hier in bezug auf den Bereich der Innenwelt, wozu nicht nur die eigene gehört, sondern – mit Unterschieden – diejenige aller Wesen, sofern wir mit ihr Verbindung haben können, ebensolche Möglichkeiten von

Horizontenerweiterungen und Erkenntnisfortschritten wie in bezug auf die Aussenwelt. Aber insofern wir es mit unserem eigenen Selbst zu tun haben, bekommen wir es hier unmittelbarer mit der absoluten Grenze zu tun, als in bezug auf unsere Um- und Aussenwelt. Zwar kann uns auch hinsichtlich dieser letzteren das Geheimnis des Seins nicht erst am Ende eines langen Denk- und Forschungsweges, sondern in jedem Augenblick überfallen. In bezug auf unser Selbst aber liegt diese Möglichkeit ungleich näher, weil wir hier uns selber zum Objekt machen, Subjekt und Objekt zugleich sind.

Mit dieser Selbstverobjektivierung verhält es sich nun aber anders als mit allen sonstigen Vergegenständlichungen in der Subjekt-Objekt-Spaltung unseres Bewusstseins. Während in diesen letzteren das Subjekt nur der der Objektivität im Wege stehende und deshalb um dieser willen nach Möglichkeit auszuschaltende Pol ist, ist das Subjekt in seiner eigenen Vergegenständlichung gerade das Nicht-zu-beseitigende, sondern das erstrebte Objektive. Je mehr wir in bezug auf uns selbst die Objektivierung vorantreiben, desto mehr tritt das Selbst als dasjenige, was diese Objektivierung seiner selbst betreibt, in seiner Nichtobjektivierbarkeit in Erscheinung, worin sich erweist, dass wir stets noch etwas anderes sind, als was wir von uns wissen können – eben dieses um sich wissende Subjekt. Wie im Erkennen der Aussenwelt der Horizont der Subjektivität sich als eine letzte, unüberschreitbare Grenze erweist, so konstituiert sich hier in der Innenwelt das die Vergegenständlichung vollziehende Subjekt als eine ebensolche nicht mehr objektivierbare Grösse, die zu sein wir nicht – ohne in Selbstwiderspruch zu geraten – bestreiten können, sondern als das, wozu wir bestimmt sind, anzuerkennen haben.

Darin handelt es sich denn auch nicht mehr um einen allgemein ausweisbaren Sachverhalt, sondern um ein Anerkennen dessen, was wir sind, bzw. wozu wir bestimmt sind: Wesen, die nicht Dinge sind, mit denen umgegangen wird, sondern Wesen, die mit Dingen umgehen und für die Art und Weise, wie sie dies tun, verantwortlich sind – das, was wir – im Unterschied zu Dingsein – mit *Personsein* bezeichnen. Dinge sind und bleiben – was wir immer mit ihnen machen – stets noch, was sie sind: Dinge. Wir aber werden und sind je noch das, als was wir uns verstehen: Wesen, die sich als zu verantwortlichem Personsein bestimmt erfahren, diese Bestimmung erfüllen oder auch verfehlen können.

Im Innewerden dieser Möglichkeit unseres Subjektseins zum Personwerden und des Verfehlenkönnens derselben eröffnen sich uns in der Subjekt-Objekt-Spaltung unseres Bewusstseins und seiner Gegenstandswelt drei völlig neue Dimensionen: die Dimension des Sinnes, die Dimension des sich als Sinn unseres Daseins offenbarenden Seinsgeheimnisses und die Dimension der von uns als Gnade des Seins zu realisierenden kulturell-religiösen Gemeinschaft. Diese drei erlösenden, heilbringenden Dimensionen des beschriebenen Selbstverständnisses haben wir nun noch zu entfalten:

Zunächst, was den Sinnbegriff betrifft: Mit Sinn haben wir es schon im denkenden Erkennen der Gegenständlichkeit unserer Erfahrungs- und Bewusstseinswelt zu tun. Um deren Inhalte unterscheiden und miteinander in Verbindung bringen zu können, verwenden wir Begriffe als deren Bezeichnungen. Diese Begriffe sind

nicht die in ihnen gemeinte Wirklichkeit, sondern sie sind nur deren Bezeichnung. Die Begriffe haben Zeichenfunktion. Darin besteht ihre Bedeutung. Zweck und Ziel ihrer Verwendung ist die möglichst eindeutige, immer nur annähernde Gewinnung eindeutiger Bezeichnungen und die Konstruktionen eines Bedeutungszusammenhangs, innerhalb dessen Urteile auf Richtigkeit Anspruch erheben und daraufhin in ihrem logischen Zusammenhang und an der sich kundgebenden Wirklichkeit geprüft werden können.

Bei Verwendung dieser logischen Begrifflichkeit zeigen sich uns aber in der darin gemeinten Erfahrungswirklichkeit objektiv feststellbare Sinnwidersprüche in der Gestalt von in sich gegensätzlichen Sachverhalten und einander entgegengewirkenden Geschehensabläufen. Einerseits stellen wir unabhängig von unserer Einschätzung derselben bestehende sinnvolle Ordnung und ebensolches Zusammenwirken verschiedener Kräfte fest, und andererseits ebenso ein Gegeneinanderwirken dieser Kräfte, durch das ihre Harmonie gestört oder sogar zerstört wird. Was in einer Beziehung als sinnvoll erscheint, erweist sich in einer anderen als sinnwidrig. A-Teleologie steht gegen Teleologie. Gerade am Vorhandensein von Sinn in Natur und Geschichte lässt sich – daran gemessen – auch Sinnwidriges feststellen. Das *Sinnrätsel* wird dadurch nicht geringer, dass unserer Beurteilung stets nur ein begrenzter Ausschnitt des Ganzen zur Verfügung steht, sondern durch diese Begrenztheit für uns noch umso undurchdringlicher. Wie wir staunend vor dem Geheimnis des Seins stehen, so erfüllt uns ein Schaudern vor dem Sinnrätsel, als das es sich unserem endlichen Geist darstellt.

Aber nun kommt zu diesem, mit Hilfe des Sinnbegriffs – als in diesem gemeinten Sachverhalt von Seiendem – feststellbaren, relativen Sinnrätsel des Seinsgeheimnisses noch das Sinnrätsel in seiner unbedingten Gestalt, in der wir es mit ihm in unserem *Selbstverständnis* zu tun bekommen. Mit unserem Dasein in der Welt sind wir nicht nur in deren für unser Erkennen relative Sinnrätsel verflochten, sondern erfahren uns, durch die Möglichkeit des Verfehlens unserer Bestimmung zu verantwortlichem Personsein, auch der Gefahr eines unbedingten Sinnverlustes ausgesetzt. Wohl rührt diese Gefahr auch davon her, dass wir ohne unseren Willen in die einander entgegenstehenden Sinnrichtungen von Natur und Geschichte hineingestellt sind, unter deren Einwirkungen wir stehen. Aber wir würden unser Selbstsein, dessen wir als unsere Bestimmung innerwerden können, preisgeben, wenn wir deren Verfehlen der Umwelt zuschreiben, und es nicht als unsere Schuld anerkennen und auf uns nehmen würden. In dieser Möglichkeit eines selbstverschuldeten absoluten Sinnverlustes, für den wir die Schuld nicht von der Unbedingtheit unseres jeweiligen Uns-entscheidens auf relative Ursachen wegschieben können, die wir dadurch vielmehr nur besiegeln würden, haben wir es mit der unheimlichsten Erscheinung des Sinnrätsels des Seinsgeheimnisses zu tun – aber darin zugleich auch mit der Möglichkeit als Sinn unseres Daseins.

In der Erfahrung des Sinnrätsels des Seinsgeheimnisses in seiner abgründigsten Gestalt als Sinnverlust durch das Verfehlen unserer Bestimmung zum Selbstsein kann gerade der Umschlag in die Offenbarung des Seinsgeheimnisses als Sinn unseres Daseins erfolgen.

Auch diese zweite der drei Dimensionen ist in sich dreigeteilt. Sie eröffnet sich uns – erstens – wenn wir der schuldhaften Verfehlung unserer Bestimmung zu personhaftem Verantwortlichsein innewerden, entfaltet sich – zweitens – in der als solche nicht mehr schuldhaften, sondern die Verfehlung aufhebenden Übernahme des Schuldiggewordenseins und stützt sich – drittens – darauf, dass uns zur Realisierung der sühnenden Kompensation für das Verfehlte Raum und Zeit zur Verfügung gestellt werden. Weder die Einsicht in unsere Verfehlung, noch die Kraft zur Übernahme der Schuld, noch die Gelegenheit zur Sühne stehen in unserer Macht und Verfügbarkeit. Wenn sie uns zuteil werden, so ist dies ein Wunder der Huld und Gnade des Seins, die uns in Anbetracht des Abgrundes, in den wir ohne sie zu versinken drohen, wie eine *creatio ex nihilo* erscheint.

So umfassend diese Erfahrung für unser ganzes Dasein ist, und so sehr sich darin für uns das Geheimnis des Seins und seines Sinnrätsels lichtet, so wenig handelt es sich darin um ein universales Geschehen, durch das jenes Geheimnis des Seins und das Rätsel seines Sinnes völlig aufgehoben würden. Weder ist das Sein lauter Heil und Gnade, noch sind damit alle seine Rätsel gelöst. Das Selbstwerden ist wie das Auftauchen einer Insel aus dem Ozean des Seienden, und diejenigen, welche sich auf diese Insel gerettet haben, blicken anders zum Himmel empor und auf das Meer hinaus, als sie dies taten, als die Wogen sie zu verschlingen drohten. Ohne Bild gesprochen: Wenn wir unsere Identität gefunden haben, so haben wir eine Beziehung zur Transzendenz gefunden, die eine andere ist als diejenige, die sich uns beim blossen Betrachten der Dingwelt um uns und in uns ergibt.

In der Bildersprache unserer Wundergeschichte fortfahrend, könnte man aber auch sagen: Es ist nicht nur eine Insel, die, wie wir dies angenommen haben, aus dem Meer auftaucht, sondern es sind deren viele, und auf allen befinden sich Menschen, die zusehen, wie die Inseln sich ausdehnen, sich näher rücken und schliesslich ein neues Festland bilden, das die Schiffbrüchigen nun zu besiedeln und zu kultivieren beginnen und über der Kultur den Kult der Götter nicht vergessen, die ihnen solches haben zuteil werden lassen – wie dies in alten Mythen geschildert wird. Damit aber hat sich uns die dritte Dimension des heilbringenden Selbstverständnisses eröffnet, die darin besteht, dass Menschen sich zu einer kulturschaffenden, religiös begründeten Gemeinschaft zusammenfinden.

Wiederum realistisch und ohne Bild gesprochen, heisst das: Es ist unsere Bestimmung, unser raumzeitliches Dasein in der Welt und dessen Gegebenheiten so zu verwenden und zu ordnen, dass diese Verwendung und Ordnung unserem Selbstwerden dient, wobei dieses verantwortliche Personsein – im Masse, in dem es sich realisiert – sich als Quelle der mit dem Fortschreiten der Kultur nötig werdenden neuen Normierungen des menschlichen Zusammenlebens erweist. Als Grundnorm dieser Normierungen aber hat zu gelten, dass das Selbstsein, das wir für uns in Anspruch nehmen, nicht weniger auch allen anderen daraufhin ansprechbaren Wesen, und das heisst in erster Linie dem Mitmenschen, zuzubilligen ist.

Es wäre eine Illusion, wenn wir meinen sollten, dass mit dieser Grundregel der Humanität, die wir damit aus unserem denkenden Bewusstsein und dessen Ver-

tiefung in ein auf seine Transzendenz bezogenes Selbstverständnis gewonnen haben, alle Probleme des Seins und des Sinnes unseres Daseins gelöst wären oder gelöst werden könnten. Das Sinnrätsel des Seinsgeheimnisses besteht weiter, und was uns als Sinn unseres Daseins aufgeht und realisierbar ist, das stellt innerhalb dieser geheimnisvollen rätselhaften Welt je nur ein verschwindend kleines Teilchen dar, das nur auf diesem Hintergrund leuchtet, aber dies umso heller, je dunkler jener ist. Kein Gestirn vermag das ganze Universum zu erleuchten. Schon an unserem Nachthimmel erscheint ein Stern bloss als ein Pünktlein, das aber genügt, um uns daran zu orientieren. Anders als so können wir uns auch nicht auf unsere Bestimmung zum Selbstsein berufen. Wenn wir sie mit dem Sein alles Seienden in der Weise in Verbindung bringen wollten, dass wir sie aus diesem herleiten oder mit ihr das Universum meinen erleuchten zu können, so würde sie im Dunkel des Sinnrätsels des Universums verschwinden. Lassen wir uns dagegen von ihr auf dem Stücklein Erdenweg leiten, den wir zusammen zurückzulegen haben, dann könnte sie für uns zu dem Stern werden, der uns – und wie einstmals auch «weise Männer aus dem Morgenland» – zu der Krippe führen könnte, in der – nicht bloss einmal in Bethlehem, sondern überall und jederzeit – der Heiland der Welt geboren wird.

*

Damit stehen wir nach einem weiten Weg durch vielleicht vielen ungewohnte Gefilde wieder bei dem Schema der drei verschiedenen Welt- und Lebensanschauungstypen, das wir im ersten Teil unserer Ausführungen aufgestellt haben. Wenn wir uns dessen drei Fragestellungen nach dem Sein, dem *Sinn* des *Seins* und dem *Sinn* unseres *Daseins* in Erinnerung rufen und sie mit den Stationen des Denkweges vergleichen, den wir nunmehr zurückgelegt haben, so wird man uns wohl kaum den Vorwurf machen können, dass wir auf diesem Weg Allotria, Andersartiges, getrieben hätten. Es waren im Gegenteil die gleichen Probleme, denen wir dort begegneten, und die uns hier beschäftigten. Die Parallelität liegt auf der Hand – aber auch der Unterschied, im ganzen wie im einzelnen.

Was die Gesamtstruktur betrifft, so besteht der Unterschied unseres Denkweges zu den in jenem Schema repräsentierten darin, dass sowohl in den monistischen und dualistischen Systemen als auch in dem sie ablehnenden dritten Typus der Sinn – oder auch die Sinnlosigkeit – des Daseins in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Sinn des Seins schlechthin gesehen wird – sei's dass jener aus diesem abgeleitet, sei's dass dieser gemäss jenem konstruiert wird –, während nach unseren Überlegungen der Sinn des Daseins *in keiner Weise* mit dem Sinn des Seins in *Übereinstimmung* gebracht werden kann – zumal das Sein für uns ein Geheimnis und sein Sinn ein Rätsel bleiben –, sondern eine besondere Offenbarung des Seinsgeheimnisses darstellt, die uns nur eine partikuläre Lösung seines Sinnrätsels ermöglicht, aber als eine von uns in unserem Verhalten zu bewältigende Aufgabe, für deren Erfüllung wir jedoch auf die Gnade des Seins angewiesen sind.

Dieser Unterschied in der Grundstruktur liesse sich an allen einzelnen in den drei Typen zusammengefassten Positionen bis ins kleinste Detail hinein aufzeigen.

Wir müssen uns hier mit einigen Hinweisen in Stichwortart begnügen. Der monistischen und dualistischen Seinsmetaphysik und deren positivistischen Verwerfung stellen wir gegenüber das Geheimnis des Seins, das für begriffliches Denken ein Nichts ist. Anstelle von Sinnharmonie und dualistischem Pessimismus, der im dritten Typus zu einem Nihilismus werden kann, reden wir von dem Sinnrätsel des Seinsgeheimnisses. Während sich aus der Sinnharmonie der monistischen Metaphysik sowohl mystisches Stillehalten wie Fortschrittsgläubigkeit, in der dualistischen sowohl Heilsgeschichte wie Weltflucht, und aus der Ablehnung der Grundlage beider Typen sowohl Mitleid als Übermenschentum als Sinn des Daseins ergeben, sehen wir diesen in der Verwirklichung *personaler Gemeinschaft*.

Aber trotz dieser andersartigen Stellungnahme im ganzen wie im einzelnen würden wir weder die Grundstruktur jener drei Typen noch ihre verschiedenen Positionen auf den drei Ebenen einfach verwerfen. Schon in der Art, wie sie sich in ihrer Grundposition bezüglich des Verhältnisses von Sinn des Seins und Sinn des Daseins gegenseitig widerlegen, bilden sie eine Rechtfertigung unserer Grundthese von der besonderen Sinnoffenbarung des Seinsgeheimnisses im Selbstverständnis von verantwortlichem Personsein und spielen in dessen Diskussion eine entsprechende Rolle. Aber auch in den einzelnen Positionen des Monismus, Dualismus und Positivismus finden sich Aussagen, die sich ebenfalls – allerdings besser – aus unserer Grundeinstellung ableiten liessen, wie denn diese Positionen sich auch nicht ohne weiteres je einem Typ zuweisen lassen, sondern z. T. in dem einen wie im andern – wenn auch mit verschiedener Begründung – auftreten. Aufs Ganze gesehen bildet das Schema der drei Typen eine differenzierte Darstellung der Sein-Sinn-Problematik, die als solche zum Wesen des menschlichen Selbstverständnisses gehört und über die Grenzen geschichtlich gewordener Kulturen und Religionen hinausgeht. Auf dem Hintergrund dieser Problematik wird die Nichtselbstverständlichkeit der von uns vertretenen Lösung erst recht deutlich, deren Wahrheit nur im Vollzug des Selbstverständnisses sich ereignet, weil sie etwas anderes ist als eine allgemein beweisbare Richtigkeit.

Wahrheit für Selbstverständnis, die wir im Unterschied zu Wissbarkeit – um des besonderen Transzendenzbezuges des Selbstverständnisses willen – als Glauben bezeichnen, lässt sich nicht in der Gegenständlichkeit begrifflichen Denkens zum Ausdruck bringen, sondern nur in Symbolen als Gegenständlichkeiten, die im Vollzug des mit ihnen operierenden Denkens über sich hinausweisen und an einen entsprechenden Nachvollzug in ihrem Verstehen appellieren. Gerade für unsere metaphysische und dann auch ethisch bedeutsame Grundsicht der besonderen Offenbarung des Seinsgeheimnisses im Selbstverständnis verantwortlichen Personseins in Gemeinschaft als Sinn des Daseins gibt es solche Symbole nicht nur in der biblisch-christlichen Religion, sondern auch in den anderen in unseren drei Typen zusammengefassten religiösen und areligiösen Weltanschauungen und Kulturauffassungen. Es ist die Fülle der göttlich-menschlichen Mittlergestalten, an die wir dabei vor allem denken.

Als Beispiele dafür seien erwähnt: aus der biblisch-christlichen Heilsgeschichtsvorstellung der messianisch-eschatologische Christus, der die Wende der Äonen

bringen soll; aus der indischen Religionswelt der *Ívara*, in dem das überseiende Absolute der brahmanischen Spekulation zur Verkörperung der hinduistischen Bhaktifrömmigkeit wird; aus dem Buddhismus des Mahayana die Bodhisattvas, die auf das Nirwana verzichten aus Mitleid mit den noch nicht um den Heilsweg Wissenden oder ihnen in der Gestalt Amidas – wie der erhöhte Christus – ihre Verdienste zur Verfügung stellen; und schliesslich – und warum auch nicht? – Nietzsches Übermensch, der Erlösung findet im Ja-sagen-können zur ewigen Wiederkehr – um nur diese wenigen zu nennen.

Alle diese Mittlergestalten haben ihre Vorzüge und ihre Mängel – teils von ihrem Ursprung her, teils im Zusammenhang mit dem, was sie in ihrer Geschichte geworden sind – die darzulegen und zu erörtern hier zu weit führen würde, zumal man dann auch auf die mythologisch-spekulativen Um- und Weiterbildungen eintreten müsste, die sie im Verlauf der Geschichte erfahren haben – teils mit der Absicht, ihnen anhaftende Schwierigkeiten zu beheben, teils auch als Ursachen neuer Probleme.

Als ein grosses – vielleicht das grösste – Beispiel einer solchen wandlungsreichen Geschichte einer Mittlerfigur sei an die Christusgestalt erinnert, die in der Bibel sowohl als der Drachentöter wie als das göttliche Kind erscheint, sich aus dem Spross aus Davidstamm in den himmlischen Menschensohn verwandelt, in dessen Apokalyptik Jesus seine Sendung verstanden hat, um dann selber zur Gottheit erhoben und der heiligen Dreieinigkeit eingefügt zu werden, was Anlass zu der Zwei-Naturen-Christologie gab, aus der dann in der Neuzeit der sogenannte historische Jesus zurückgewonnen wurde, den man in unserer Zeit erst noch zu entmythologisieren für nötig fand, wozu Nietzsche schon vorweg sein Requiem des toten Gottes angestimmt hat.

Dazu wären aus der Geschichte der Religionen ebensoviele Beispiele von Analogien wie von wesentlichen Unterschieden anzuführen. So belastend ihre historischen Ursprünge und ihre Geschichte für diese Mittlerfiguren sind, so ist es doch auch nicht angezeigt, sie daraus herauszunehmen und sie in einen abstrakt ideellen oder phantastisch mythologischen Synkretismus ineinanderfliessen und sich vermischen zu lassen. In einer solchen Universalreligion könnte der Verlust leicht grösser als der Gewinn sein – ganz abgesehen davon, dass wir uns «in dürftiger Zeit» der «Abwesenheit des Gottes» wohl darauf einrichten müssen, ohne die alten Mythen zu leben – was freilich ein Verlust wäre – oder uns ihrer doch nicht anders denn als Symbole unseres Selbstverständnisses zu bedienen – was hinwiederum ein Gewinn wäre.

Mit dieser hermeneutischen Anweisung möchte ich meine Darlegungen über die Bedeutung des Sein-Sinnproblems für das interkulturelle religiöse Verstehen schliessen, nicht ohne jedoch zu bekennen, dass ich mich darin – wie die Sachverständigen es wohl bemerkt haben – vom Anfang bis zum Schluss in einem stillen aber intensiven Gespräch mit meinem langjährigen Freunde *Raimondo Panikkar* befunden habe, dem ich damit für viele Anregungen, die ich von ihm empfangen habe, meine tiefe Dankbarkeit und Verbundenheit bezeugt haben möchte.

Fritz Buri, Basel