

Ein Phänomenologe des Heiligen

Bernhard Welte (1906–1983)

VON JÖRG SPLETT

In Meßkirch geboren, hat Bernhard Welte in Freiburg i. Br. studiert und ist der Stadt bis zu seinem Tode treu geblieben, trotz der Rufe nach Tübingen und Münster, und ungeachtet häufiger Gastvorlesungen in Lateinamerika, sodann in Jerusalem wie im Libanon; geprägt durch den „Freiburger Kreis“, besonders Heinrich Ochsner, und vor allem durch Martin Heidegger.

Er gehört zu der Generation, die in Deutschland den Thomismus aus seiner defensiven und verschulnten Verfestigung für das moderne Denken öffnen wollte, um mit den Zeitgenossen in lebendigen Austausch zu kommen. Dem entsprach zuerst seine einläßliche Auseinandersetzung mit Karl Jaspers' Konzept des philosophischen Glaubens, aus der seine 1946 vorgelegte Habilitationsschrift hervorging.¹ Durch Klaus Kienzler wissen wir,² daß er sich auch später intensiv mit dem großen Werk von 1962: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* befaßt hat. Doch blieb es hier bei Exzerpten und handschriftlichen Entwürfen zu einer Antwort. Inzwischen war ihm Heidegger zum Zentralgestirn geworden – seit dem Winter 1942/43, als er mit einigen seiner Hörer aus dem Collegium Borromaeum dessen Parmenides/Heraklit-Vorlesung hörte, und dem eindringlichen Studium von *Sein und Zeit* im „Kreis“ von 1948 an.³

Seiner Abhandlung *Gott im Denken Heideggers*,⁴ 1974 aus dem letzten Universitätsseminar erwachsen und von dem verehrten Lehrer „autorisiert“, hat Welte einen Anhang beigegeben, in dem er dessen Spruchzeilen *Stiftender als Dichten, / Gründender als Denken* interpretiert.⁵ Im Schlußabschnitt heißt es, wer sie besinnlich lese, finde darin das Ganze von Heideggers Denken, „und er findet in diesem Ganzen das Ganze, was alle Menschen sind, und das Ganze, was zu ihnen gehört, Himmel und Erde, Anfang und Ende. Und er findet darin das Unvergängliche. Kann man mehr sagen in neun Zeilen?“

Andererseits stellt Ingeborg Feige auch und gerade Unterschiede in beider Denken heraus;⁶ war es Welte doch wichtig, Philosophieren als „Selbstdenkenkönnen“ zu sehen und zu vermitteln. Sie nennt drei Punkte. Erstens habe er nicht nur die Geist-Welt-Bezüglichkeit, sondern stets „ebenso deutlich auch die personale Relationalität auf das Du als das Miteinandersein betont“. Zweitens falle auf, daß die Frage nach Irrtum, Täuschung, Lüge, Schein bei ihm „fast marginal“ sei. Drittens führe die Wahrheitsfrage immer zu geschichtlich konkreten Wahrheitsvollzügen statt ins Seins-Epochale. (So jedenfalls in der Geschichtlichkeit-Vorlesung. Und insbesondere im Blick auf Jesus Christus. Inwieweit auch im Gespräch mit Meister Eckhart?)

¹ Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposion 2, Freiburg i. Br. 1949, 1–190.

² Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers, in: *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages* (herausgegeben von K. Hemmerle), Freiburg i. Br. [u. a.] 1987 (= Tagung 1986), 29–55. Der Band enthält auch eine Welte-Bibliographie: 139–166.

³ Vgl. B. Casper, Bernhard Welte und Martin Heidegger, in: Tagung 1986, 29–55.

⁴ Vgl. B. Welte, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg i. Br. 1975, 258–280.

⁵ Jetzt (wie auch die genannte Abhandlung) in: *M. Heidegger / B. Welte, Briefe und Begegnungen*, Stuttgart 2003.

⁶ Vgl. Denken als Geschehen dialogischer Offenheit, in: *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie* (herausgegeben von L. Wenzler), Freiburg i. Br. 1994 (= Tagung 1993), 36–62, 44–46.

I.

Welte war, wie J. B. Lotz einmal meinte, unter den aufbrechenden Thomisten jener Jahre der Phänomenologe. Er machte sich Edmund Husserls Forderung zu eigen, daß für jede Wissenschaft, auch die der Religion und Theologie, der noematische Gehalt ihrer Grundbegriffe [also das zu Denkende] geklärt werden müsse, indem „die grundlegenden eidetischen Gehalte [das jeweilige Was] in ihrer Erstgegebenheit selber aufgesucht und aus dieser einfach erhoben werden“.⁷

1. Zu fragen ist nach dem anfänglich sich Zeigenden und den Weisen des anfänglichen Vernehmens von solchem. Für Bemühungen in dieser Richtung verweist Welte auf Max Scheler, Rudolf Otto und Gerard van der Leeuw. Und er will dies sogar an den fünf Wegen des Aquinaten belegen. Nicht als wären sie der Anfang von Religion; vielleicht aber das Denken dieses Anfangs.

Dann aber – und hier darf ich ausführlicher zitieren – muß „gefordert werden, daß im Gang ihres Aufweises auch das *noumenale Eidos* des Gottes als Gottes, des Heiligen als *Heiligen* sich entfalte, daß daraus das mit solchen Worten ursprünglich Gemeinte und Umfaßte selbst anfänglich hervortrete. Und das heißt dann in eins zugleich: daß das Denken im Verlauf des Ganges dieser Beweise und durch diesen Gang in die Grundgestalt geführt werde, die dem Denken des Heiligen *als Heiligen* entspricht, daß es also selber religiös werde“ (318). Womit mehr gemeint ist, als daß sie „im Phänomenbereich der Religion stehen“: sie müssen die „phänomenologische Klärung dieses Bereichs und seines Ursprunges mitteilen“.

Die fünf Wege setzen bei der „Transzendenz des Seienden als solchen“ an (321). Wie wird nun „dieses, daß etwas ist, ursprünglich zum Phänomen?“ Üblicherweise bleibt es „in *verdeckter* Phänomenalität“ (321), weil wir in Denken und Wollen stets schon bei bestimmten und begrenzten Washeitlichkeiten des Gegebenen sind. Es bedarf also zunächst eines Lassens. Das Denken muß in uneingeschränkte „Gelassenheit kommen, kraft dere[n] es schlechthin sein läßt, was ist, und sich selbst dem reinen Anspruch dessen überläßt: daß überhaupt ist, was ist“ (322).

In solchem Offenstehen wird das Denken nun „notwendig auch vom Sein des Denkers selbst, der solches denkt, und von der eigenen Seinsaktualität seines Denkens betroffen“. Und solch „selbstbetroffenes Denken“ unterscheidet sich wesentlich von einem Denken, das abstrahiert oder objektiviert. Zuerst ist, was es denkt, obwohl umfassend und voll innerer Gespanntheit, ein Einfach-Eines, eben daß ist, was ist. Daraus ist dann auch dieses Denken selber einfach und gesammelt: angesprochen von dem Geheimnis, daß Seiendes ist. „Dies aber ist, wie Thomas deutlich sieht, der Anfang des Hellwerdens Gottes im Denken“ (323).

Ohne Hinzutat sich dem Anspruch zu öffnen bringt das Denken selbst in Bewegung – in Verwunderung und Frage – auf das hin, „was Thomas das *ipsum esse* nennt“ (324). Das „ist“ wird transzendiert, doch nicht verlassen; vor dem wunderbar Nicht-Selbstverständlichen führt der Über-[oder eher Rück-]-stieg in dessen eigene abgründige Tiefe: zu seinem Gründen im Sein. Das Seiende geht dem Denken „im Abgrund der Unendlichkeit auf“ (326).

Ort dieses Aufgangs ist das Seiende selbst wie die Innerlichkeit des sich darüber verwundernden Denkers und seines Denkens. Zugleich aber zeigt sich dies Seins-Geheimnis „als über alles draußen liegend“ (327). Angesichts dieses Unaussenklich-Unbegreiflichen gerät das Denken „vollends ins Schweigen“ (328). Doch in ein Schweigen der Fülle. (Mit dem „sehr genauen Gedanken“ des Aquinaten: „das *esse* selber und damit Gott falle nicht unter die Ordnung der Kategorien“ – 328.)

Damit kommt Welte zum phänomenologischen Fazit. Für die Noëse: „Muß man das gesammelte und betroffene, schweigende und erfüllte Denken an das Unaussenkliche und Unaussagbare nicht Andacht nennen im ursprünglichen Sinne?“ Für das Noëma:

⁷ Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, in: *B. Welte, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg i. Br. 1965 (= SpE), 315–356, 315.

„Das durch absolute Höhe, absoluten Rang und absolute Reinheit schlechthin entzogene und doch und zugleich uns selbst und das Ganze des Seins im Innersten Umfängende und uns in Schweigen und Andacht Angehende müssen wir das Heilige nennen“ (329).

2. Es bleibt noch die Frage nach dem eigentlich beweisenden Moment in dieser geistigen Bewegung. Dessen Ansatz sieht Welte darin, daß dem Sein des Seienden – in sich betrachtet (und, nicht zu vergessen: den Betrachter selbst mit eingeschlossen) – eine eigentümliche Unentschiedenheit, Fraglichkeit, Nichtigkeit eignet. Offen ist, „was es ist, warum es ist, ja, ob es ist“ (330). Zugleich aber *ist* doch, was ist. Der abgründigen Fraglichkeit des Seienden widerspricht, daß es – [eben in seiner Fraglichkeit] „entschieden und schlechthin entschieden“ – *ist*.

„In diesem Widerspruch und dieser Wiederherstellung liegt das ergo des Beweises“ (331): Die Entschiedenheit verdankt das fragwürdige Seiende nicht sich. „Das Heilige, das kein Wort nennt und kein Gedanke begreift, ist Wirklichkeit, *denn* es ist Wirklichkeit, daß ist, was ist.

Gleichwohl ist das „denn“ nicht zwingend, weil der Erweis sich nicht auf die „Überblickbarkeit“ des uns eigentlich zugeordneten Objekt-Bereichs stützt, des kategorialen „*quod quid est*“ (332). Das Geheimnis ist kein sich aufdrängendes Etwas. Doch zugleich geht es schlechthin hoheitsvoll auf, in Form „eines persönlichen Appells“ an meine Freiheit: „ich soll bejahen, es ist unermesslich Grund dazu da“ (333).

Erneut der phänomenologische Ertrag: „Eine solche Noëse“, das freie Ja „des in Andacht gesammelten Geistes darf *Glaube* im religiösen Sinn genannt werden“ (334). Und das Noumenon, das mich derart angeht, zeigt „den phänomenalen Charakter eines freilich selbst wieder ganz unaussprechlichen persönlichen DU“: Gott *als Gott*, „genauer: als *Deus meus*“ (334).

Bernhard Welte kann zusammenfassen: Die Thomanischen Beweise zeigen sich „als genaue metaphysische Artikulierungen eines ursprünglichen geistigen Vorganges, dessen phänomenales Wesen von Anfang an religiöser Natur ist“ (334). Ihre „spekulative Fassung und Präzision“ ist unerlässlich, „wenn einmal ein kritisches metaphysisches Bewußtsein historisch erwacht ist“ – gegen den Schein „einer bloßen und zuletzt unverbindlichen Subjektivität“ des Religiösen. Umgekehrt darf „die religiöse Grundlage und die religiöse Natur“ der metaphysisch theoretischen Gedankenarbeit nicht vergessen werden (335). So Welte 1954.

II.

1. Doch schon in den fünf Vorlesungen des Winters 1948/49: *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* zeigt Welte solch ursprüngliche „Klärung eines Phänomenbereichs“. ⁸ Hier bedenkt er den Ausfall des Heiligen in unserer Welt, seine ontologischen Grundlagen und sein gleichwohl wahrzunehmendes Erscheinen, das bei aller Defizienz zur Hoffnung ruft und ermächtigt. Er entfaltet es später in den großen Untersuchungen *Heilsverständnis* ⁹, im Ausgang von der „Heilsdifferenz“, besonders dem Erleben von Tod und Schuld, und *Religionsphilosophie*, ¹⁰ anhand der Sinn-Frage im Angesicht des mehrdeutigen Nichts, aus dem gekommen wir da sind und das uns bevorsteht. Den Stil solchen Denkens charakterisiert Bernhard Casper treffend als „Verhaltenheit“, ¹¹ in vorbehaltloser Aufmerksamkeit und Geduld. Klaus Hemmerle spricht vom Ruf zur Umkehr, der von diesem Denken ausgeht. ¹² Man kann es auch Behutsamkeit nennen.

⁸ SpE, 113–151.

⁹ Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg i. Br. 1966.

¹⁰ Freiburg i. Br. 1978.

¹¹ Die Herausforderung des Glaubens durch das Denken, in: Tagung 1993, 18–35, 34.

¹² Vgl. Denken der Grenze – Grenze des Denkens, in: Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen (herausgegeben von B. Casper), Freiburg i. Br. [u. a.] 1982 (= Tagung 1981), 9–27, 13f., 18, 23f.

Dinge, Sachverhalte, Menschen, aber auch Gedanken wollen gesehen, wahrgenommen werden (wobei dieses Wort nicht zu „Wahrheit“ gehört, wie viele meinen, sondern zu Wahren, Gewahrsam, es geht also darum, in Hut zu nehmen) – auch und gerade Gedanken. Sie laden ein:¹³ „Jetzt schau, was hinter mir steht. Glaubst Du, daß der, der mich gedacht hat, so banal war, daß er nur aus anderen Büchern etwas zusammengescriben hat? [...] Solltest du mich nicht doch denken?“ Daher seine Methodenoffenheit und -weite. Er konnte sogar, schreibt Hemmerle, Metaphysiker sein (226). Aber natürlich war er vor allem Phänomenologe. Berühmt ist die Bestimmung Heideggers:¹⁴ „das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selber her zeigt, von ihm selber her sehen lassen“.

Doch zeigt sich dieses Von-ihm-selber-her nicht jeweils jemandem? Und läßt dann der uns nicht erst einmal sein Sehen dieses Zeigens sehen statt schlichtweg es selbst? Kann man heute noch ernstlich die Gewaltsamkeit in Heideggers meisterhaften Analysen bestreiten? Und wie, wenn man sie auch in Weltes Behutsamkeit entdecken sollte? Mir drängt sich nicht von ungefähr der Vergleich mit dem „Narrativen“ auf, das man seinerzeit gegen „advokatorisches“ Argumentieren propagierte. Vielleicht macht das deutlicher, was ich meine. Während nämlich Argumente das Gegenüber auf dasselbe freie Feld stellen, setzt Erzählung den anderen auf ein Gleis, das an Bereichen, die man nicht erwähnt wünscht, glatt vorbeiführt. Ungleich schwerer als auf ein Argument distinguierend zu erwidern ist es, einer Erzählung mit einer umsetzenden Erzählung zu begegnen. Die Rabbinen haben darin jahrhundertelange Übung. Und heute versucht sich die analytische Philosophie im Parabel-Beweis. Man denke etwa an die bekannte Gärtner-Parabel von John Wisdom / Antony Flew. Sie steckt undiskutiert den Rahmen der Erörterung ab und hat damit die Antwort vorentschieden. Darum erzählt gegen diese *Hypothesen*-Story Basil Mitchell die Geschichte vom Widerstandskämpfer, der aufgrund eines Nachtgesprächs einem Fremden zwischen den Fronten *vertraut*.¹⁵

Welte indes „erzählt“ keineswegs bloß; mit ihm steht durchaus Diskussion und Argumentation an. Und wenn auch mitunter nicht ganz ohne sanften Zwang, bringt er den Leser gleichwohl vor die „Sachen selbst“ – gegenüber neuen Methoden, Sachfragen „geschäftsordnungsmäßig“ vorweg zu erledigen (etwa durch vorgängige Klassifizierung von Antwort-Vorschlägen – z. B. als „extrem“, „traditionell“, vorkantisch oder -konziliar usw. –, womit sie für den Nicht-Selbstdenker schon nicht mehr in Frage kommen).

2. Mit Wolfgang Schneider kann man in Weltes Hauptschriften einen konsequenten Aufbau argumentierender Phänomenologie erkennen:¹⁶ „Welte beginnt mit der Analyse des Seinsverständnisses als eines Heilsverständnisses, es folgt die Analyse des Daseins mit seiner Möglichkeit, zwischen Verzweiflung und Glauben in Freiheit zu wählen, aber auch wählen zu müssen. Darin aber zeigt sich: Menschliches Dasein steht immer vor der fundamentalen Zweideutigkeit erfahrener Nichtigkeit als des möglicherweise nichtenden Nichts einerseits und des heiligen Geheimnisses andererseits, damit vor dem Geheimnis des Grundes seines Daseins, das in der *Religionsphilosophie* zum Thema wird. Mit *Meister Eckhart*¹⁷ fragt Welte schließlich nach Vollzug und Sein eben des Denkens und Daseins im Verhältnis zu seinem Gedachten, danach, wie das Denken *sich vollzieht* und *ist*, das sich anschießt, Sein zu *denken*. Und seine Antwort lautet: Es ist Begegnung zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Geheimnis des Unendlichen und Ewigen einerseits und dem des Endlichen und Zeitlichen andererseits.“

Dieses Begegnen ist ein Freiheitsgeschehen. Als solches wird es bleibend von dem bedroht, was Heidegger als den Grundzug abendländischen Denkens glaubte ausgemacht zu haben: Herrschaftswille, Wille zur Macht. Das bringt Welte zur Statuierung einer „phä-

¹³ Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken, in: Tagung 1993, 222–239, 225.

¹⁴ Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979, 34.

¹⁵ Vgl. Sprachlogik des Glaubens (herausgegeben von I. U. Dalfert), München 1974, 69f., 84, 90–92.

¹⁶ Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts (herausgegeben von E. Coreth / W. Neidel / G. Pfligersdofer), 1–3, Graz 1987–1990: 3, 305–317, 311f.

¹⁷ Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg i. Br. 1980.

nomenologischen Differenz“¹⁸ zwischen dem „Gott der Philosophen“, leider wie bei Heidegger als *causa sui* bestimmt, und dem göttlichen Gott. Das unendliche Geheimnis sei gestaltlos. Gestalt gewinne es erst in konkreten Epiphanien. „In der Epiphanie wird Gott erst Gott, vorher ‚war (er) vielmehr, was er war‘, um Meister Eckhart zu zitieren“ (ebd.140).

Ist nun die ökonomische Trinität die immanente oder nicht? Oder bzgl. der Fußnote zu dieser Stelle gefragt: Welte zitiert J. Duns Scotus (der betrüblicherweise die Analogie verabschiedet hat): „non apparentis apparitio“. Müssen wir Erscheinung wirklich (paradox?) als Erscheinung des Nicht-Erscheinenden denken? Wäre sie nicht vielmehr Erscheinung, Bild, Versichtbarung von Unsichtbarem? Also dessen Da-sein? Hier wäre mit Welte über Leib und Leiblichkeit zu disputieren. Hätte, wer Jesus gesehen hat, nur eine Vorstellung davon, wie ungefähr der Vater aussieht, oder hat er wirklich den Vater gesehen (Joh 14, 9)? Wird in der Inkarnation das Schweigen Wort oder das – ewige – Wort Fleisch? Ist dem zuvor nicht die Schöpfung und unser Dasein als solches schon seine Epiphanie? Dazu wäre auch mit Weltes wichtigen christologischen Texten ins Gespräch zu kommen, in einem theologischen Beitrag.

III.

Doch sind wir damit wohl schon zu „esoterisch“ geworden. 1976 hat Welte auf den Salzburger Hochschulwochen in drei Vorträgen über Menschenwürde und Religion gesprochen und sie im Folgejahr als „Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft“ publiziert.¹⁹ Wenden wir uns also dieser konkreteren Theorie zu, Resultat von jahrelang gesammelten Beobachtungen, verbunden mit „fragenden und tastenden Gedanken über Religion und Menschenwürde, Gegenwart und Geschichte“, weithin Hypothese, die sich aber bisher in allen Einzelfällen bewährt habe, so daß er sie zur Prüfung vorlegen wolle.

Eine Grundschwierigkeit ist die Unbestimmtheit von Menschsein und Menschenwürde. Jeder Versuch, sie „durch Handeln, Kämpfen und Leiden“ zu definieren, scheint zum Scheitern verurteilt“ (17). Dem Ausweg negativer Dialektik (Adorno) andererseits droht der Selbstverlust in zuletzt bloßer Destruktion. So versucht Welte es mit einer Art „positiver Philosophie“ (Schelling) im Rückgriff auf die Geschichte der menschlichen Gesellschaft.

1. Sicher seit dem Neolithikum zeigen Spuren, „daß die damals lebenden Gesellschaften durch Verehrung göttlicher Wesenheiten bestimmt waren“ (22f.). Im Fortgang „erscheint eine typisch geprägte und das Ganze des Lebens durchdringende und umfassende Ordnung (23). Ihre Grundmuster in vielen Varianten prägen für mehr als zehntausend Jahre Gesellschaft und Kultur – bis sich seit wenigen hundert Jahren „Grundlegendes geändert hat“. Die Welt wird weltlich und die Religion zu einem Sonderbereich. Angesichts dessen übernimmt Welte Arnold Gehlens Titel „Urmensch und Spätkultur“ als umfassendste und tiefstreichende Geschichts-Einteilung.

Die afrikanischen Dogon etwa zeigen (nach dem Bericht Marcel Griaules²⁰) „einen erstaunlich hohen Grad humaner Integration“. Das gilt für die Sphäre Mensch und Natur wie zwischenmenschlich, zwischen Mann und Frau wie zwischen den Generationen. Schließlich gehören Leben und Tod, Lebende und Tote zusammen. „Aus alledem spricht für die Menschen unsterbliches und zuhöchst göttliches Leben“ (31). Eine solche Kultur „bringt als besonders eigentümlichen Zug das Heimische der Heimat hervor“ (32). Sie entsteht nicht aus Plan, sondern „aus dem Vernehmen des Zuspruchs“ und „aus dem antwortenden Bergen“ seiner „im eigenen Brauch“ (33).

Diese Ordnungen behüten nicht nur, sondern bilden selbst eine große Lebensgestalt; und über die ganze Erde hin in eindrücklicher Konstanz. „Selbst eine so wichtige ‚Kulturschwelle‘ wie der Übergang von Polytheismus zu Monotheismus bricht die Konstanz m. E. nicht wirklich“ (35). Sie verdankt sich wohl einem Potential, zu dem „biolo-

¹⁸ Religionsphilosophie, 71f.

¹⁹ Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft, Frankfurt am Main 1977.

²⁰ Schwarze Genesis, Freiburg i. Br. 1970.

gische Radikale“, Mythologeme, religiöse Anlagen gehören. Es gibt Verzerrungen, Defizienzen, doch immer wieder scheint die Grundstruktur auf.

Freilich genügt dies offenbar nicht. Die Lebensformen sind zumeist mit einem niedrigen Entwicklungsstand, erheblichen Einschränkungen und geringer Lebenssicherheit erkaufte. Drängen nicht auch innere Antriebe über diese Lebensform hinaus?

2. Unseren dissoziierten Gesellschafts-Zustand prägen Autonomie und neue Freiheit. Die rechnende und planende Vernunft übernimmt immer ausschließlicher die Welt-Gestaltung. Das Göttliche Gottes tritt zurück. Kultur bedeutet rationale Wissenschaft. Zuständig für alles wird der Mensch, doch nicht als ganzer, sondern technisch planend. Dieser gewaltige Aufstieg der Ratio läßt sich nicht auf ihrer Ebene erklären. „Vielleicht muß man doch an so etwas denken wie an Hegels Weltgeist ... und an Heideggers Gedanken von der Seinsgeschichte“ (48). Bei aller anstehenden Kritik darf man „den unverzichtbaren Segen [!], den das Geschick dieses neuen Menschentums gebracht hat, nicht übersehen“ (49). Ohne das können und wollen wir nicht mehr leben.

Und doch. Die Ursprünge treten zurück. Wie das Naturverhältnis sind auch die zwischenmenschlichen Bezüge tief gestört; der Tod wird verdrängt; das Heimatliche verschwindet. Und Religion, das Verhältnis zu Gott? Weltes Hypothese (55 f.):

„Die moderne Kultur und Gesellschaft lebt auf zwei Ebenen gleichzeitig, einer oberen bewußten ... autonomen und rationalen; und einer für gewöhnlich unbewußten ...“ Aus der Entfremdung zwischen den beiden Strömungen mit unterschiedlichem Richtungssinn resultieren Spannungen in der modernen Gesellschaft. Die unbewußte Strömung ist wesentlich religiös. Aus ihren Energien „steigen manchmal Signale an die Oberfläche und wirken dann dort sonderbar fremd und doch bedeutsam“.

Welte vermutet darum, daß „der ganze zeitgenössische Atheismus im Grunde nur eine verdrängte Religiosität ist“, und kann sich auf ähnliche Diagnosen Leszek Kolkowskis berufen. Als „Signale“ dafür benennt er zunächst schon das Überleben, das einfache Dasein der Kirche; sodann den „Phänomenkreis der sogenannten Volksreligiosität“ (62), in „zurückgebliebenen“ Gebieten bei uns, noch stärker etwa in Peru; die Fortdauer sprachlicher Muster in Spontanmomenten („Mein Gott!“ – schon Tertullian hat darauf sein Wort von der „*anima naturaliter christiana*“ gestützt²¹); Erfahrungen in „Kompetenzlücken der modernen Zivilisation“ (67), besonders Geburt und Tod. Was besagen hier Glückwunsch und Blumen? – Damit wird die Aufgabe sichtbar, die sich im Blick auf die Menschenwürdigkeit unserer Gesellschaft stellt: Integration der Ebenen.

3. Auch die christliche Religion „gehört zur großen ursprünglichen Welt“ (80). Zwar hat die Kirche erstlich „die Menschen Gottes würdig zu machen und zu Gott zu führen“ (81), doch geht das nicht ohne Förderung umfassender Menschenwürdigkeit. Erstens geschieht dies, in Akzeptanz des Minderheitenstatus, durch ihr bloßes Dasein, in Bewahrung ihrer Symbole, Mythen und Rituale – nicht bloß für sich. Wichtig sind hier religiöse Eliten (Orden). Zweitens ist auf die Lücken in der modernen Zivilisation aufmerksam zu machen, gegen Verdeckung und Ausklammerung. Es bedarf der Ermutigung zu Ritualen, zu einer situationsmächtigen Sprache, zu neuer Gemeinschaftlichkeit (Säkularinstitute, Basisgruppen ...). Drittens hat sich Kirche in die neue Welt hinein zu öffnen und in Politik und Wissenschaft nicht nur ihre eigenen Belange zu vertreten.

Negativ braucht die Gesellschaft, angesichts ständiger Steigerungen in Konsum und Leistung, eine neue Askese, „und es wird der Kirche gut tun, sie mutig zu vertreten“ (98). Ob wir aber auch (102) „den Mut und die Weisheit haben, positive humane Sinnziele überzeugend aufzuweisen, für welche die modernen Möglichkeiten der Techn[ik] eingesetzt werden können und sollen?“ Nicht zuletzt, um den gefährlichen Abstand der Kulturen zu verringern. All das ist nicht im Rückgang möglich, sondern nur (nach Kleists Marionetten-Aufsatz) in die moderne Welt hinein. Mit Berufung auf Ernst Bloch spricht Welte utopische Träume an, humanisiert indes durch das Wissen, daß die Vollendung nicht in Menschenhand liegt. „Diktatur des Guten, das wir glauben, fertig im Griff zu haben, ist uns nicht erlaubt“ (109).

Steht das nicht nach wie vor an, in der „Nachmoderne“ erst recht?

²¹ Apologeticum, 17.