

Johann Ev. Hafner

Weltes Metaphorik vom „Seindürfen“. Eine Längsschnittlektüre seines Werkes

1. Von der Themen- zur Tonwahl

Je stärker Wahrheitsbehauptungen voneinander divergieren und je mehr es davon gibt, desto wichtiger wird die Art, *wie* sie vorgetragen werden. Die Vielfalt zwingt Autor und Leser, sich auch metaphorisch von Konkurrenten abzusetzen. So kommt es zur Erweiterung der philosophischen Sprachen von weicher Sinnbelletristik bis hin zu harter Formanalyse. Welche der Stilgestalten mehr Wahrheit enthält, ist damit nicht festgelegt. Mit der Vielfalt nehmen die Gelegenheiten und Notwendigkeiten zu, stilistische Feinheiten zu unterscheiden. Solange man *eine* Interpretation eines Musikstückes kennt, hört man nur das Stück und nicht die Interpretation. Erst der Vergleich ermöglicht die Schulung des Gehörs. Wenn die Signatur der Moderne ihre wachsende Unübersichtlichkeit ist, dann bildet dies einen Anlaß zur Ausbildung eines metaphorischen Gespürs. Nicht *daß* jemand von einem wichtigen Thema wie „Gott“ oder „Mensch“ spricht, sichert ihm Aufmerksamkeit, sondern *wie*, in welchem Ton es getan wird. Trifft der Autor die richtige Lautstärke, den rechten Adressatenkreis, die angemessene Färbung?

Bernhard Welte hat eher durch seine Tonwahl als durch seine Themenwahl auf sich aufmerksam gemacht. Bei letzterer war er auffallend konservativ. Er bewegte sich im *mainstream* der katholischen Phänomenologie: Seine Texte kreisen um das Böse, das Heilige, den Sinn, das Gebet. Immer wieder hat Welte die zentralen Phänomene religiösen Handelns und Denkens beschrieben. So hat er seine Vorlesung „Phänomenologie der Religion“ bereits 1949 und bis 1963 mehrmals gehalten. Ab den 1970er Jahren wendet er sich vom kulturellen Ausdruck dieser Phänomene hin zur existentiellen Erfahrung *als* Phänomen.¹ Hier kommt bei aller Kontinuität der Themen ein anderer Ton ins Spiel. „Es ist sicher eine der wichtigsten Leistungen Bernhard Weltes, daß er einen neuen Stil des theologischen Denkens und Sprechens geschaffen hat. Wir können diesen Stil den Stil der Verhaltenheit nennen. Oder auch den

¹ Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, hrsg. von Bernhard Casper und Klaus Kienzler, Frankfurt am Main 1997, S. 59: „Es muß darum gehen, im Ausgang vom Faktum der Religion kritisch zum Sein und Wesen und Recht der Religion selbständig und umsichtig vorzudringen.“

Stil der Scheu.² Änderungen im Ton könnte man mit Hinweis auf psychologische Wahrnehmungsschwankungen oder auf das Älterwerden des Autors erklären. Doch bei Texten von Phänomenologen ist zu bedenken, daß sie Stimmungen nicht einfach voraussetzen oder psychologisieren, sondern die Befindlichkeit des eigenen Daseins als Modus verstehen, in dem sich Phänomene in einer ganz bestimmten Weise erschließen.³ Wechselt die Stimmung, bleibt alles einzelne Faktische gleich, doch das Vorzeichen vor dem Seienden im Ganzen ändert sich. Aufgabe des Philosophen ist es dann, die Faktizität so auszulegen, daß seine (des Philosophen) besondere Gestimmtheit sichtbar wird. Die Gestimmtheit eines Textes läßt sich an der Verwendung der Modalverben ablesen: können, sollen, müssen. Sie zeigen an, auf welche Art und Weise die Welt sich einem Denker eröffnet und ihn „stimmt“. Bevor wir gezielt auf Weltes Bevorzugung des „Dürfens“ eingehen, soll mit wenigen Strichen die Veränderung in seiner Methodik skizziert werden.

2. Vom transzendentalen Rückschluß zur transzendierenden Erfahrung

Weltes Hauptwerke⁴ *Heilsverständnis* und *Religionsphilosophie*⁵ markieren eine Wende auf der Suche nach Unbedingtheitserfahrung. In *Heilsverständnis* hat Welte den Versuch eines transzendentalen Möglickeitsaufweises unternommen. Die Antwort des Heils müsse der Not des Menschen entsprechen. Der Mensch könne das Unendliche in gewisser Weise einholen, weil das Seinsver-

² Bernhard Casper, „Verhaltenheit – Zum Stil des Denkens Bernhard Weltes“, in: Ludwig Wenzler (Hrsg.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Freiburg 1994, S. 148-162, hier S. 162. Diese Beschreibung trifft vor allem auf die zweite Werkhälfte Weltes zu.

³ Begriffsbildend hier vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, S. 134-142. Zur Einordnung vgl. Johann Ev. Hafner, Art. „Befindlichkeit“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Freiburg 1994, Sp. 125f.

⁴ Wolfgang Schneider rechnet auch *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, Frankfurt am Main 1967 und *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg 1979 zu den Hauptwerken. Vgl. Wolfgang Schneider, „Bernhard Welte“, in: Emerich Coreth, Walter M. Neidl und Georg Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 3, Graz 1990, S. 305-317, hier S. 308. Allerdings besitzen diese beiden Monographien – eine Vortragsreihe und ein Buch mit einem geistlichen Akzent – zuwenig systematisches Gewicht, um Weltes Denkweg zu gliedern.

⁵ Bernhard Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966; Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1978.

ständnis des Daseins in die Möglichkeiten des Heils „vorauslaufe“. Das Wollen und Hoffen des Menschen insgesamt leben von der Aussicht auf die Erfüllung. Würde der Mensch sich ohne den Vorschein des Heils Hoffnungen machen, müßte er verzweifeln. Ja, ohne jedes Angegangensein des wollenden Menschen durch ein Unendliches würde er sich mit seiner Endlichkeit zufrieden geben und wäre gar nicht in der Lage, eine unendliche Sehnsucht zu hegen. Welte schließt daraus: Bereits in der ursprünglichen Geöffnetheit („Daseinslichtung“, „gelebte Sinnvoraussetzung“) zeigt sich dem Fragenden das Unbedingte.

Dies werde besonders in Grenzsituationen (Schuld und Tod) offenbar, in denen „Heilsdifferenz“ deutlich aufbricht. Die Endlichkeit ist zwar eine Grenze, vor welcher der Mensch steht, aber er blickt zugleich über sie hinaus. Welte geht nicht soweit, Seinsverständnis und Heilsverständnis zu parallelisieren, hält aber daran fest, daß jeder Seinsinn auf ein heiles Ganzes hin tendiert.⁶ Diese Festlegung Weltes zieht sofort den Zweifel auf sich, weshalb das Ziel des Wollens durch den Akt des Wollens schon garantiert sei. Der Erweis einer Realität aus seiner Defizienzerfahrung funktioniert ja nur dann, wenn die Erfahrung Teil der Realität ist und nicht ein beobachtendes Gegenüber.

Freilich hat Welte diese Schwäche des Arguments bemerkt. Deshalb reflektiert er zwölf Jahre später im zweiten Hauptwerk *Religionsphilosophie* die transzendierende Erfahrung des Entzugs selber. Zwar beginnt Welte noch einmal mit den klassischen Wegen „Sinnpostulat“ und „Fragwürdigkeit aller Dinge“, unterbricht sich aber sogleich selbst⁷ und setzt neu an. An die Stelle der heilsvorgreifenden Seinsfrage tritt als erste Evidenz eine unmittelbare Nichts-Erfahrung. Weil das Nichts kein Phänomen ist wie irgendein anderes Seiendes, aber auch nicht nichts (sondern etwas Erfahrbares), eröffnet sich hierin eine Erfahrung mit Erfahrbarkeit selbst. Die Grenze wird nun nicht erst im Rückgang vom Unendlichen auf das Endliche sichtbar. Sie zeigt sich selbst.

Hat der Mensch in *Heilsverständnis* nur erfahren, daß er begrenzt ist, um daraus zu erkennen, daß er unbegrenzt sein sollte, so erfährt der Mensch in *Religionsphilosophie*, daß er als Endlicher umgrenzt wird vom Nichts. „Möglichkeit“ (Seinkönnen) meint dann weniger anthropologische Bedingung, sondern „Gelegenheit“ einer Begegnung von Umgreifendem und Mensch. Welte extrapoliert nun nicht mehr über die Grenze hinaus ins Absolute, er bedenkt das

⁶ „Als Heil aber ist der Einheitssinn als der Sinn der Einstimmigkeit nichts anderes als der Sinn von Sein. Auch dies ist erfahrbar [...]“. „Das Vorverständnis des möglichen Heiles ist Gewärtigung des wirklichen Heiles.“ (Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, S. 85 und S. 172).

⁷ Zu den Passagen, in denen die Entschiedenheit des vorher Gesagten relativiert wird, gehören Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, S. 67ff., 93ff. und 130ff.

Sich-Zeigen der Grenze selber. Diese Tendenz kommt 1980 in der Schrift *Das Licht des Nichts* zu ihrem klarsten Ausdruck.⁸

Diese Wende in Weltes Werk ist offensichtlich und wurde von verschiedenen Autoren bereits dargelegt.⁹ Sie folgt aus einer Selbstbegrenzung des religionsphilosophischen Denkens von affirmativ-schließend auf negativ-beschreibend.¹⁰ Auffallend ist jedoch, daß sich in allen Phasen *eine* Figur durchträgt: Welte treibt seine phänomenologischen Analysen zunächst auf Überkomplexität zu, er ordnet sie in einem zweiten Schritt unter zwei großen Alternativen und reduziert sie in einem unvermittelten dritten Schritt radikal auf eine „Grundtatsache“.

3. Aufweis der Ambivalenz und ihre anschließende Reduktion

In einem ersten Schritt beschreibt Welte die Mehrzahl der möglichen Sinnentwürfe, das Spielfeld der Daseinsmöglichkeiten, er schreibt von der Flucht ins Umtriebige, ins belanglose Detail, in den Trug, so die Metaphorik in den früheren Schriften. In späteren Texten ist von der wesenlosen Multiplikation des Religiösen oder der atheistischen Zerstreung an die Vielzahl der Dinge die Rede. Dieses Spektrum faktisch vorkommender Varianten wird sodann nach einer Grundalternative Sinn/Sinnlosigkeit geordnet (in den späten Schriften nach der Alternative erfülltes/nichtiges Nichts). Der Mensch komme, wenn es ihm um das Ganze geht bzw. das Unbedingte ihn angeht, am Schluß zu einer Gabelung, an der er sich entscheiden müsse. Es bleiben „eigentlich hinsichtlich der Hoffnung und ihres Heilsentwurfes nur zwei Möglichkeiten offen: Entweder der Sturz in die Verzweiflung oder aber die Wendung in das Übernehmen der Schuld angesichts des Unbedingten, letztlich angesichts Gottes.“¹¹ Auch ethische oder philosophische Unbedingtheiten legen den Schatten der Ambivalenz nicht ab: Sie könnten lediglich menschl-

⁸ Vgl. Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980 (im Folgenden zitiert). Neu herausgegeben von Holger Zaborowski in: Bernhard Welte, *Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main 2000, S. 27-87.

⁹ Zuerst von Stjepan Kušar, *Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes*, Freiburg 1986, S. 223-265.

¹⁰ Biographisch hängt dies mit Weltes Wendung von der Jaspers- zur Heidegger-Rezeption zusammen, vor allem mit dem zunehmenden Einfluß der späteren Heidegger-Schriften. Die Verschiebung läßt sich m. E. nicht genau datieren. Sie begann nicht vor 1950 und endete nicht nach 1980.

¹¹ Bernhard Welte, *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Freiburg 1982, S. 83.

ches Postulat und hypothetische Totalitätsbegriffe sein; sie könnten aber auch einer höheren Wirklichkeit entsprechen. Besonders am Phänomen des Nichts wird das Changieren zwischen zwei gegensätzlichen Möglichkeiten deutlich: Ist es Stille der Leere oder Schweigen der Fülle, das Nicht des Lichts oder das Licht des Nichts? Welte läßt seine Gedanken lange zwischen diesen Polen von Gewißheit und Zweifel oszillieren und kritisiert metaphysische Ungeduld, die vorschnell Sicherheit haben will. Deshalb fordert Welte auch nicht einfach dazu auf, sich für die gleich-plausible positive Alternative zu entscheiden, in einer Art Dezisionismus so zu leben, *als ob* alles Sinn hätte. Diese Struktur, die Phänomene einem binären Schema zuzuordnen, läßt sich in fast allen Texten nachweisen, in denen Welte Phänomene des Unbedingten behandelt: Atheismus,¹² Spiel,¹³ Freiheit,¹⁴ Angst.¹⁵ Schließlich wird sogar das eindeutige Sinnpostulat der frühen Schriften zweideutig,¹⁶ Auch wenn die Grundalternative eine gewisse Neigung nach der einen oder anderen Seite (in frühen Schriften stärker zugunsten des Heilsverständnisses) besitzt, so bleibt das Schema deutlich erkennbar und nimmt in späteren Werken an Deutlichkeit zu.

Parallel zu dieser Struktur entsteht bereits sehr früh eine Denkbewegung, in der Welte fordert, das unentschieden Ambivalente auf eine einzige Evidenz zurückzuführen; so in der frühen Schrift „Von der Ausschließlichkeit des Glaubens“ aus dem Jahre 1944, die zu den Vorarbeiten zu seiner Habilitation gehört und nur handschriftlich vorliegt.¹⁷ Welte setzt sich darin von Jaspers ab, weil dessen philosophisches Transzendieren sich jeglicher materialen Festlegung enthalte. Fixierbares – so Jaspers – widerspreche der Transzendenz, weil sich das Ganze des Seins nicht kategorial fassen lasse. Selbst religiöse Kategorien wie Geist oder Gott vergegenständlichen, wenn sie nicht als durchsichtige uneindeutige Chiffren benutzt würden. Zum Transzendenten könne man sich zwar personhaft verhalten, sich seinem Willen mutig und getrost anvertrauen, aber „ohne in objektiver Garantie zu wissen, was Gott will, vielmehr in ständigem Wagnis.“¹⁸ Welte dagegen fürchtet, ein radikal offenes Transzendieren führe in die Verzweiflung und gelange nie zu einer

¹² Vgl. Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg 1975, S. 109ff.

¹³ Vgl. Bernhard Welte, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, S. 96ff.

¹⁴ Vgl. Bernhard Welte, *Determination und Freiheit*, Frankfurt am Main 1969, S. 123ff.

¹⁵ Vgl. Bernhard Welte, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, S. 72ff.

¹⁶ Vgl. Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts*, S. 44ff.

¹⁷ Zit. in: Klaus Kienzler, „Phänomenologie des Heils. Bernhard Welte“, in: Alois Halder, Klaus Kienzler und Joseph Möller (Hrsg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988, S. 155-161.

¹⁸ Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1957, S. 71.

erfüllten Transzendenz. Er verweist auf eine Grunderfahrung, die einschränkend wirkt: die *konkrete* und damit auch kategoriale Begegnung mit einem personalen Erlöser, auf eine Erfahrung des Seindürfens.

Das Kippen der Alternative auf eine Seite erfolgt in Weltes Texten desto später, je jünger der Text ist. Sie wird von Welte aber immer stärker reflektiert. In *Das Licht des Nichts* von 1980 wird dieser „Wende“ ein eigener Abschnitt gewidmet, in dem von der Sinnerfahrung diverser Dichter angesichts der Nichts-Alternative erzählt wird. Hier wird nicht mehr eine Heilmöglichkeit als vernünftige Option vorgeführt, hier werden Zeugnisse über *wirkliche* Widerfahrnisse zitiert.

4. Die Evidenzzerfahrung des Seindürfens

Dieser Schritt in die Evidenz ist keine konsequente Folge, sondern ein Sprung in eine andere Sprache. Der Mensch sei fähig und damit auch gerufen, sich „gleichsam fallen [zu] lassen in den nie zu begreifenden Abgrund Gottes“.¹⁹ An den Stellen, an denen Weltes Ausführungen in Eindeutigkeit umschlagen, wird sie nicht erreicht durch eine Uminterpretation bisheriger Interpretationen oder durch absichtliche Reduktion von Alternativen. Sie nimmt stattdessen den Charakter eines Ereignisses an.²⁰ Das Wahre ereignet sich, eignet sich zu, „in einem Augenblick“, geschichtlich und „ein für allemal“.²¹ Diese Ausführungen beziehen sich nicht – wie man vermuten könnte – nur auf die Wahrheit des Glaubens, sondern auf jegliches Wahrheitsgeschehen, das damit epiphanische Züge annimmt. Ihr Aufscheinen kann man weder vorbereiten noch herstellen, weil es sich von der Unverborgenheit her eröffnet. Damit wird die Evidenz von Wahrheit, die bisher in der Gewißheit ihrer Herleitung aus anthropologischen Bedingungen bestand, ersetzt durch eine Evidenz, die sich von der Glaubwürdigkeit der Zeugen abhängig macht. Eine Evidenz, die nur momenthaft entsteht, dann aber mit extremer Durchsetzungskraft, unausweichlich und unvergeßlich.²² Die Wahrheitsbehauptung wird sozusagen vertikalisiert.

¹⁹ Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, S. 231.

²⁰ Vgl. hierzu Bernhard Welte, „Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens“, in: Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg 1975, S. 283-291. Welte hat für seinen zweiten Sammelband bewußt nicht den Begriff des Ewigen – der erste Sammelband hieß *Auf der Spur des Ewigen* – gewählt, um den Eindruck zeitloser Geltung zu vermeiden.

²¹ Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis*, S. 288.

²² Vgl. Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, S. 94; Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis*, S. 288.

Zur Beschreibung solcher Ereignisse verwendet Welte auffallend oft Modalkonstruktionen mit „dürfen“. Weil Welte die Funktion des Hilfszeitverbs „dürfen“ nie eigens reflektiert oder als Überschrift gesetzt hat, entkommt diese Metaphorik einer an Inhalten orientierten Lektüre. Deshalb werden im Folgenden einige Beispiele chronologisch zurückschreitend aufgeführt:

- Der anthropologische Essay „Dasein als Hoffnung und Angst“ von 1982 tröstet angesichts der Phänomene Grundschuld und Grundangst am Schluß: „[...] du darfst trotzdem hoffen!“²³
- Im entscheidenden Kapitel über die Wende in *Das Licht des Nichts* von 1980 heißt es: „So gewinnt dieses Nichts einen positiven Sinn, ungeachtet seiner negativen Erfahrungsgestalt. Es wendet sich in sich selber um und wird spürbar als der Abgrund unendlichen Lebens, der allem Sinn gewährt.“ „Und von daher kann es dann deutlich werden, daß man in aller Fragwürdigkeit unseres Lebens doch lieben und vertrauen und sich für die Gerechtigkeit einsetzen darf [...]“²⁴
- In *Meister Eckhart* von 1979 wird die „Empfänglichkeit“ des Menschen für Gott beschrieben: „Er soll aus dem Nichts wollen und nichts wissen und nichts haben und so die freie Weite eröffnen, in der alles sein darf, was es ist, und alles sich auf neue Weise schenkt.“²⁵ An mehreren Stellen wird „Seindürfen“ als Konsequenz und Steigerung des Seinlassens verwendet.
- In der *Religionsphilosophie* von 1978 heißt es: „Der Zuspruch des in diesem Sinne Wunderbaren schenkt sich bisweilen als Erfahrung eines wunderbaren Getragen- und Geborgenseins, auch in ‚Nacht- und Todesschatten‘.“²⁶ Das Gebet der Menschen soll redlich sein, „weil wir vor Gott sind, wie wir sind, und also auch sein dürfen und sein sollen, was und wie wir sind.“²⁷
- Die kleine Anthropologie *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* von 1967 gipfelt im Kapitel „Die End-Alternative und die Verzweigung“ in der Passage „Der Verzweifelte ist, da er ganz endlich wurde, zugleich in der Tiefe seines Schmerzes unendlich geworden. Dazu ist aber dann freilich ein weiteres geschehen. Der Verzweifelte hat es aufgegeben, er hat verzichtet, er will nicht mehr sein. Er will nicht mehr sein, wenn er dafür den Preis der Nichtigkeit zahlen [und billige Tröstungen über sich ergehen lassen] muß.“²⁸ Die große Versuchung solcher Augenblicke bestehe in der „meta-

²³ Bernhard Welte, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, S. 85.

²⁴ Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts*, S. 52.

²⁵ Bernhard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg 1979, S. 37. Vgl. ebd., S. 65; dort in Bezug auf die unmittelbare Begegnung mit Gott in der Abgeschlossenheit.

²⁶ Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, S. 239. Umgekehrt: Die Menschen „dürfen nicht auf den Sinn verzichten.“ Ebd., S. 105.

²⁷ Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, S. 261.

²⁸ Bernhard Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, S. 103.

physischen Ungeduld“, das Dasein könne keinen Sinn haben, wenn er nicht hier und jetzt durch mich erfahren wird. „Wäre das Dasein ein wenig geduldiger und ein wenig vertrauender in der großen Stunde des Scheiterns, dann würde es erkennen können, daß es mit der Negativität seines Entschlusses [nämlich alles, was ist, sich selbst zuzurechnen] und vorher schon mit der Negativität des diesem zugrundeliegenden Gedankens der verborgenen Stimme der Wahrheit in seinem eigenen Grunde widerspricht. Was sagt in dieser Stunde die Stimme der Wahrheit im Grunde des menschlichen Daseins? Sie sagt zuerst: Du bist, du bist ins Dasein geschickt und darin dir aufgegeben und mitgegeben auf deinem Weg. Sie sagt, daraus eine einfache Folgerung ziehend: *also darfst du sein*. Da du bist, darfst du dein Sein getrost in deine Hand nehmen.“²⁹

– Paragraph 13 in *Heilsverständnis* von 1966 sondiert die verschiedenen Möglichkeiten des Daseins zwischen der erfahrenen Heilsdifferenz und dem vorlaufenden Heilsverständnis. Die Spannung aus diesen beiden Polen wird aufgelöst durch die „Stimme der Wahrheit des Daseins“, welche folgenden Zuspruch gibt: „Du bist da, also darfst du da sein. Dir ist Dasein eingeräumt, also ist es erlaubt. Also darfst du auch den bewegenden Atem des Daseins atmen: den Vorblick und Vorgriff auf Sinn und Heil. Und also ist es nicht recht, weil nicht wahr, das Erlaubte und Gedurfte wegzuschieben aus Schwäche oder aus Stolz.“³⁰

Daß ein Erlaubnis-Verb immer dann benutzt wird, wenn es um das Unbedingte geht, ist bemerkenswert. Man könnte es mit dem Rollenwechsel Weltes erklären: Der Philosoph gibt hier die Stafette an den Theologen ab. Dagegen spricht, daß sich die Seindürfen-Stellen nicht ausschließlich in theologischen Passagen befinden. Zudem hat Welte besonders in den jüngeren Texten die Arbeitsteilung seiner früheren Werke aufgehoben, nach der die Philosophie den Aufweis der Wahrscheinlichkeit von Heil liefert und die Theologie danach dessen materiale Entfaltung.

5. Funktion von Modalverben

Ob Welte diese Metaphorik unwillkürlich oder absichtlich einsetzt, läßt sich aus den Texten nicht ersehen, doch ist der Befund so eindeutig, daß man es als ein zentrales Motiv in Weltes Denken behandeln muß.³¹ Der Rückgriff auf

²⁹ Bernhard Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, S. 105.

³⁰ Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, S. 182.

³¹ Kommunikationstheoretische Methoden der Textanalyse sichten Motive (nicht Inhalte) nach ihrer Stabilität. Sie ist ablesbar an der Wiederverwendbarkeit eines Motivs und an seiner Ausschlußfähigkeit, d. h. an der Unterdrückung funktionaler Äquivalente.

Modalverben ist in der Philosophie nichts Ungewöhnliches, eignen sie sich doch, philosophische Modalkategorien (Notwendigkeit, Möglichkeit) oder die Sein-Sollens-Differenz abzubilden. Die Modalverben bieten die Möglichkeit, den Inhalt anderer Verben zu variieren und zwar weder über das Genus (aktiv oder passiv) noch über den Modus (Indikativ, Konjunktiv oder Imperativ). Sie geben an, kraft welchen Rechts und welchen Vermögens eine Handlung vollzogen oder erlitten wird. Das Spektrum reicht von fremdbestimmtem bis selbstbestimmtem Tun, von „Ich muß gehen“ über „Ich kann gehen“ bis zu „Ich will gehen“.³²

Die Lebensphilosophie – man denke an Nietzsche oder Bergson – beschreibt Sein als *Seinwollen*. Die Phänomenologie prägte Bezeichnungen wie „Seinmüssen“ für den Lastcharakter des Daseins, „Seinkönnen“ für seinen Entwurfcharakter, „Seinlassen“ für seine Unmittelbarkeit. Heidegger bestimmte in *Sein und Zeit* Existieren schlechthin als Sorge, weil es dem menschlichen Dasein „um das eigenste Seinkönnen selbst geht“.³³ Kurz danach beschreibt Heidegger Freiheit als Offenhalten des Seins, als „entbergendes Seinlassen des Seienden“.³⁴ Sartre und Lévinas sprechen – freilich in sehr verschiedener Weise – vom Seinmüssen in Bezug auf die Forderung, die der Andere auferlegt. Systematisch werden die Modalverben m. W. erstmals in Viktor von Weizsäckers Versuch einer „allgemeinen Krankheitslehre“ oder „medizinischen Anthropologie“³⁵ erläutert. Darin führt er alles leibliche Le-

³² Modalverben lassen sich relativ genau definieren als diejenigen Zeitwörter, die einen Infinitiv ohne „zu“ verlangen. Hierdurch unterscheiden sie sich sowohl von den Hilfsverben (*sein, haben, werden*) als auch modifizierenden Verben (*scheinen, glauben, pflegen, vermögen* [...] + *zu* Infinitiv). *Der Duden*, Bd. 4: *Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*, Mannheim 1998, S. 92-104 listet fünf Modalverben auf: *dürfen, können, mögen, müssen, sollen, wollen*, (mit Einschränkung) *nicht brauchen*. Dieselbe Funktion wird noch von anderen Verben erfüllt, die man in einer erweiterten Definition (+ Akkusativ + Infinitiv) zu den Modalverben zählen könnte: *lassen* (Er läßt mich leben) und *machen* (Er macht mich lachen). Vgl. Joachim Buscha, Gertraud Heinrich und Irene Zoch, *Modalverben*, Leipzig 1979. Stringenter als die deskriptive Grammatik des Dudens geht die Dependenzgrammatik vor, z.B. Helmut Schumacher (Hrsg.), *Verben in Feldern. Valenzwörterbuch zur Syntax und Semantik deutscher Verben*, Berlin 1996.

³³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 181. Siehe auch Jaspers' Definition von der existentiellen Freiheit als Seinkönnen.

³⁴ Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930), in: Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978, S. 175-199, hier S. 189. Wahrheit wird hier von satzhafter Richtigkeit und dem platten Alles-Kennen unterschieden als Sich-Einlassen des Daseins auf die Offenheit, Unverborgenheit des Seins.

³⁵ Viktor von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956, S. 23 und S. 62. Von Weizsäcker hat dieses Buch als Gegenentwurf zu mechanistischen und materialistischen Pathologien geschrieben.

ben auf Erleidenszustände zurück, seien es willkommene Leidenschaften wie Wollust und Glück, seien es „Widerwärtigkeiten“ wie Schmerz und Angst. Alle Passionen des Menschen werden in fünf grammatische Formen gegossen: Dürfen, Müssen, Wollen, Sollen und Können. Von Weizsäcker nennt diese das „pathische Pentagramm“³⁶ oder Axiome der Sprache. Das Dürfen sei darunter „der Ostermorgen des menschlichen Daseins“ und beschreibe eine Art gnadenhaften Schwebezustand, bei dem Selbst- und Fremdbestimmung optimal ausbalanciert seien. Man spreche vom Dürfen, wenn es vorher unter Zwang geschah.

Sprachlogisch eignen sich Modalverben insbesondere zur Beschreibung von Vorgängen, in denen die Selbstdefinition eines Subjekts enteignet wird. Obwohl die Modalverben grammatisch nur im Aktiv gebildet werden können, sind sie linguistisch passivisch. Entscheidend ist, daß das Verhältnis zwischen Satzsubjekt und der im Infinitiv ausgedrückten Handlung modalisiert wird („Ich *kann* gehen“), was bei anderen Verben mit Infinitiv („Ich verspreche zu kommen“) nicht der Fall ist.³⁷

Bei *dürfen*, *sollen* und *müssen* ist das grammatische Subjekt nicht identisch mit dem Subjekt der Erlaubnis oder des Befehls: Ich darf etwas sein, weil es ein anderer mir einräumt, der im Satz nicht genannt wird. Ich muß etwas sein, weil es mir jemand befiehlt, der mir eventuell unbekannt ist und von dem ich nur die Weisung erhalte. Das Subjekt des Modalverbs (was mich „dürfen“ oder „können“ läßt) bleibt anonym hinter der Satzaussage. Es gehört nicht zum Satz, sondern bildet eine „modale Instanz“,³⁸ von der aus der Sachverhalt (des Infinitivs) als notwendig, geboten, möglich erscheint. Das Modalverb hat daher einen weiten Skopus „und ist nicht mehr Bestandteil der

³⁶ Vgl. Viktor von Weizsäcker, *Pathosophie*, besonders das 12. Kapitel „Die pathischen Kategorien“. Weizsäcker stellt gewisse Nachbarschaftsverhältnisse zwischen den fünf Pathien fest, so daß sich ein Kreis ergibt, der mit dem Dürfen beginnt und über das Wollen, Können, Sollen und Müssen wieder zum Dürfen zurückführt. Vgl. ebd., S. 76-79.

³⁷ Philosophisch interessant ist die linguistische Unterscheidung in verschiedene Modalitätstypen, z.B. deontischer (geboten, erlaubt, indifferent, verboten), alethischer (notwendig, möglich, kontingent, unmöglich) und epistemischer Typ (verifiziert, unentschieden, falsifiziert). Modalverben drücken meist einen Wert in mehreren Typen aus und sind daher schwer voneinander abzugrenzen. Vgl. Gabriele M. Diewald, *Die Modalverben im Deutschen. Grammatikalisierung und Polykontextualität*, Tübingen 1999, S. 72-92. Einen instruktiven Forschungsüberblick bietet Carlo Milan, *Modalverben und Modalität*, Tübingen 2001, S. 20-100.

³⁸ Carlo Milan, *Modalverben und Modalität*, S. 91. Bei Gabriele M. Diewald, *Die Modalverben im Deutschen*, S. 76f. wird dies „modale Quelle“ genannt, die deontisch (Anweisungen, Direktiven), volitiv (Wünsche, Vorlieben) oder dispositionell (Eigenschaften, Fähigkeiten) modalisiert.

Sachverhaltsdarstellung“³⁹ (z. B. „Ich kann mich getäuscht haben“, „Ich darf wohl annehmen“). Es bezieht den gesamten Sachverhalt auf einen vorgeordneten (pro-positionalen) Umstand, der den Faktizitätswert des Aussage modalisiert. Das Vordergründige, Ausgesagte wird angesichts eines mitgesagten Hintergrundes unsicher, der Hintergrund dagegen erscheint als das eigentlich Sichere. Dieser Besonderheit hat sich Welte intensiv bedient.

6. Systemtheoretische Reformulierung: Vom binären Schema zur einen Kontingenzformel

Es liegt nahe, in Weltes Denkfigur zunächst Ambivalenzen aufzuzeigen, um sie sodann wieder zu bündeln, mit dem Wechsel von Philosophie in die Theologie gleichzusetzen. Dann wären die Texte über das Zweideutige Ausdruck einer *epoché*, einer Deutungsenthaltung vor dem Sichzeigen eines Phänomens. Hingegen wären die Texte über das eindeutige Dürfen einem Glaubensakt verpflichtet, in welchem der Denker die Option für die positive Variante wagt. Die Phasenaufteilung in vorsichtige Philosophie und mutige Theologie trifft bei Welte nicht zu, weil er die Reduktion auf das Eine nicht als Entscheidung eines Subjekts beschreibt, das vor der Fülle der Möglichkeiten kapituliert. Welte besteht darauf, daß die Evidenz des Seindürfens Folge eines unerwartbaren Widerfahrnisses ist und nicht ein Dezisionismus. Wir haben gesehen, daß Welte zwar verlangt, der Mensch dürfe sich nicht in der Vielzahl der Möglichkeiten zerstreuen und ablenken, sondern müsse alles auf eine Grundalternative zurückführen, daß man sich aber den letzten Schritt, die Entscheidung für eine der beiden Seiten, nur schenken lassen könne. Es gelte, die Zweideutigkeit auszuhalten, bis sich auf wunderbare Weise Eindeutigkeit einstellt.

Würde man diese gezielte Zurückhaltung subjektphilosophisch deuten, müßte man Welte geradezu das Kalkulieren mit einem Gottesurteil unterstellen. Wo sich ein Subjekt dem Nicht des Lichts lange genug exponiere, erscheine irgendwann das Licht des Nichts.⁴⁰ Stattdessen schlage ich vor, diese Grundfigur in Weltes Denken codetheoretisch zu deuten. Das bedeutet, von Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit von Subjekten umzustellen auf Kommunikationsmöglichkeiten. Die Frage lautet dann nicht: Wie können wir unsere Erfahrungen ausdrücken, wie die Phänomene beschreiben?, sondern sie lautet: Wie müssen Ausdrücke und Beschreibungen gebaut sein, damit sie genügend Aufmerksamkeit erregen? „Aufmerksamkeit“ meint im Folgenden mehr als individualpsychologische Wahrnehmung (durch Lautstärke oder

³⁹ Gabriele M. Diewald, *Die Modalverben im Deutschen*, S. 78.

⁴⁰ Vgl. Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts*, S. 54.

persönliche Ansprache), nämlich ein Angebot zum Mißverständnis. Aufmerksamkeit erhält eine Kommunikation nur dann, wenn sie zwei Bedingungen erfüllt: Erstens muß sie genügend Differenzen erzeugen, um Informationswert zu besitzen; zweitens muß sie verbergen, womit sie die Differenzen erzeugt hat, weil sonst der Informationsreiz wieder eingespart wird. Differenzierung geschieht in ausdifferenzierten Semantiken wie der Religion durch Codes; die Verunsichtbarung der Codes (mit denen differenziert wurde) durch Kontingenzformeln. Vor der Anwendung soll dieses Instrumentarium aus Luhmanns Medientheorie⁴¹ in aller Kürze vorgestellt werden.

Jedes wahrnehmende, denkende, kommunizierende System⁴² übersetzt die Irritationen, die auf es einströmen, in „relevant“ oder „irrelevant“ und trennt so Rauschen von Information. Als Information wird aber nur erkannt, was sich in einfache Erstunterscheidungen fügen läßt. Für Personen kann es das „Freund/Feind-Schema“ sein, für die Religion ist es das Schema „Transzendenz/Immanenz“. Nur was sich unter die binäre Anfangsalternative sortiert, wird intern weiterverarbeitet. Denkbar sind freilich auch Dreier-Schemata, aber sie erzeugen bereits viel Klärungsbedarf und Grauzonen. Zudem besitzen sie die Tendenz, sich in immer weitere Unterscheidungen zu verzweigen und unhandlich zu werden. Funktion dieser Codierung ist einerseits die Distanzierung von ähnlichen Semantiken, andererseits die Ausbildung einer eigenen Sprache, mit der alle externen Ereignisse mit internen (codierten) Werten redupliziert werden können. Die Welt wird für das System noch einmal verdoppelt und der direkte Realitätskontakt gekappt. Sozusagen im Blindflug testen Systeme laufend aus, ob ihre Codes noch zutreffen, d. h. intern noch praktikabel sind. Deshalb müssen die Unterscheidungen möglichst simpel bleiben, um Komplexität bearbeiten zu können und daher spitzen alle Systeme, die sich selber definieren können, Vieldeutiges und Komplexes auf eine klare Zweideutigkeit zu. Das muß nicht immer explizit geschehen und kann lange basal, implizit mitlaufen, aber wo jemand die Grundlagen der eigenen Semantik reflektiert, wird er letztlich auf den binären Schematismus stoßen, mit dem Differenzen erzeugt werden. Was er als zweideutige Erfahrung ge-

⁴¹ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1997, S. 190-230 und 359-393; Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990, S. 173-224; Niklas Luhmann, „Distinctions directrices“. Über Codierung von Semantiken und Systemen“, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4, Opladen 1987, S. 13-21; für die gezielte Anwendung auf Religion vgl. Johann Ev. Hafner, *Selbstdefinition des Christentums*, Freiburg 2003, S. 151-228.

⁴² Der technizistische System-Titel tritt in der Systemtheorie an die Stelle des klassischen Begriffs „Wesen“, weil er in analoger Weise alles komplex Seiende umfaßt: mechanische (Geräte), lebendige (Organismen), psychische (Menschen) und kommunikative (Organisationen und Gesellschaft) Systeme.

schildert hat, das war nichts anderes als die nicht mehr weiter auflösbare Bedeutungsweiche, mit der religiöse Erfahrungen erst gemacht, identifiziert, ausgeflaggt werden.

Die Leitdifferenzen bestehen aus einem konträren Gegensatzpaar (z.B. Sein/Nichts, möglich/unmöglich) und lassen kein Drittes zu. Das erlegt allen Unentschiedenheiten eine immense Begründungslast auf. Durch die scharfe Kontrarietät kann jedes vorfindliche Datum auf einen Gegenwert bezogen werden (z.B. „nicht Nichts“). So kommt Kommunikation ins Laufen, wo ansonsten nur Tautologien möglich wären. Jedoch käme sie auch bald wieder ins Stocken, wenn die Verteilung von Werten und Gegenwerten gleichmäßig erfolgte. Behauptungen und Gegenbehauptungen würden sich die Waage halten und aufheben. Daher enthalten die Codes von stabilen Systemen nicht einfach gegensinnige Werte, sondern haben eine Asymmetrie eingebaut. Die Leitdifferenz neigt sich nach einer der beiden Seiten. Religion geht es letztlich um Transzendenz, nicht um Immanenz; der Wissenschaft geht es letztlich um Wahrheit, nicht um Unwahrheit. Diese Asymmetrie wird erreicht durch Zuweisung eines geschlossenen und eines offenen Pols. Am offenen Polwert wird unterstellt, daß man ihn im Normalfall zu akzeptieren hat. Er ist der anschlussfähige Pol, den man bezweifeln, hinterfragen, verlängern kann. Der Abschlußpol dagegen fungiert nur als Kontrolle, als Negativfolie für die Anschlusskommunikationen. Über den Abschlußpol kann man kaum etwas sagen, es sei denn Negationen, Widersprüche, Verbote, d. h. nur im negativen Rekurs auf Aussagen über den offenen Pol. So reproduziert der Code das Grundproblem jedes Systems, die Bestimmbarkeit (offener Pol) des Unbestimmbaren (geschlossener Pol).⁴³

Bei Welte wird die Funktion des Codes von den Begriffspaaren „Sinn/Sinnlosigkeit“ bzw. „erfülltes/nichtiges Nichts“ übernommen. Alle philosophischen Entwürfe lassen sich darunter begreifen, insofern sie sich zum Sinn- oder Seins-Thema äußern. Auch das Spektrum religiöser Erscheinungsformen wird unter dieser Leitdifferenz gesichtet. Jeder Mensch, der an dieser Semantik teilnimmt, steht vor der Wahl, seine eigene Position auf die eine oder andere Seite zu buchen. Weltes Anthropologie läßt keine Grauzone

⁴³ Auf die Besonderheit des religiösen Codes, bei dem der negative Pol mit dem Wert „Transzendenz“ besetzt wird und der positive Pol mit „Immanenz“, kann hier nicht eingegangen werden. Zum Beispiel läßt sich über das geheimnisvolle Nichts bei Welte nichts mehr sagen (man kann es nur erfahren), über das nichtige Nichts aber sehr wohl (man kann es verneinen, kritisieren[...]). Der Präferenzwert (das geheimnisvolle Nichts) liegt in der Religion auf dem negativen, dem Abschlußpol. Religion hat das Unaussagbare, Unbestimmbare als Anlaß und Thema ihrer Kommunikation. Vgl. Niklas Luhmann, „Reden und Schweigen“, in: Niklas Luhmann und Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt am Main 1989, S. 7-20.

zu, in der man beidseitig agieren könnte oder sich straflos in Unentschiedenheit aufhalten könnte. Er stellt menschliche Existenz geradezu als ständiges Angegangensein von einer Grundalternative dar, der von Determination und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Angst und Hoffnung, Nichts und Licht. Nun haben wir gesehen, daß Welte diese Alternativen nicht als Wahlmöglichkeit beschreibt. Erstens bilden die genannten Begriffe Existenzialien des Menschseins (und nicht spontane Entwürfe), zweitens setzt Wahlfreiheit die Beobachterstellung einer dritten, indifferenten Position voraus, von der aus beide Alternativen äquidistant wären. Auch wenn über lange Passagen der Anschein entsteht, hier stünden zwei gleichwertige Alternativen einander gegenüber, so wird doch bald das Gefälle des Gegensatzpaares deutlich. Sinn *so* sein, das Nichts *so* erfüllt sein.

Je stärker aber die Alternative asymmetrisiert wird, desto deutlicher tritt ein Paradox in Erscheinung: Der gesamte Code wird von einer Seite gleichsam geschluckt. Der Präferenzpol übernimmt es, *beide* Pole der Leitdifferenz zu symbolisieren. „Transzendenz“ wird zum Symbol für Religion schlechthin, „Besitz“ zum Symbol für Ökonomie schlechthin, obwohl Immanenz der Ort ist, an dem sich das Transzendente offenbart bzw. obwohl mein Besitz nur dann etwas kostet, wenn andere auch etwas besitzen, das ich nicht habe. Es ist die laufende Versuchung aller Sinn-prozessierenden Systeme, das Gefälle zu stark zu machen und schließlich den offenen Pol mit dem Code gleichzusetzen. Dies bedeutete einen Rückfall in Einwertigkeit.⁴⁴

Daher benötigen codierte Systeme eine dritte Größe, welche den Code soweit resymmetrisiert, daß er in kontrollierter Asymmetrie gehalten werden kann. Luhmann nennt dies die Kontingenzformel. Für das Rechtssystem wäre das die Idee der Gerechtigkeit, für Wissenschaft die Unterstellung von Beweisbarkeit, für die Religion Gott. Kontingenzformeln sind kein dritter Wert, sondern ein Symbol für die Einheit der Differenz der Codewerte. Mit diesen Symbolen kann sich ein System nach außen darstellen und sich seiner selbst vergewissern („worum es eigentlich geht“). Sie belegen den Platz, der logisch eigentlich unmöglich ist: das „vor“ aller Unterscheidung. Sie stehen sowohl für das Medium, welches durch die Unterscheidung in zwei Bereiche geteilt wurde, als auch für die Operation der Teilung.⁴⁵ Insofern eignen sich diese Formeln, um die Kontingenz der Erstunterscheidung zu verbergen. Mit ihnen antwortet ein System auch auf Anfragen von außen (d. h. nach außen kopierte Selbstbeobachtung). Sobald man für Zweifler oder anläßlich von

Selbstzweifeln darzustellen versucht, weshalb man gerade diese Anfangsunterscheidung wählt und nicht eine andere, benötigt man ein „Motiv“, das die Kontingenz der Codewahl verbirgt.⁴⁶ Ein religiöser Mensch kann nicht begründen – ja er darf es systemisch gar nicht –, ob seine Unterscheidung „transzendent/immanent“ auf der transzendenten Seite liegt oder auf der immanenten, denn dafür müßte er die Unterscheidung wieder anwenden. Ebenso wenig kann ein außerreligiöses Motiv für Religion innerhalb der Religion gelten, sondern es muß selber dem Bereich des Religiösen angehören. Etwas Religiöses, das nicht wieder in der religiösen Unterscheidung vorkommt, ist freilich ein Paradox, das Kommunikationsstopps verursacht.⁴⁷ Man kann es nur noch mit einem Namen oder mit einem Symbol benennen (nicht „bezeichnen“, da dies einen weiteren Hintergrund benötigte). Der Wiedereintritt der Unterscheidung in sich selber (Ist Moral gut oder böse? Ist die Unterscheidung in Sinn und Sinnlosigkeit sinnvoll?) erzwingt die Einführung dieser dritten Größe, die in der Anfangsunterscheidung nicht schon gegeben war.

Im Denken Weltes erfüllen „Huld“, „göttlicher Gott“, „Licht des Nichts“ diese Formelfunktion. Weil diese Titel kein konträres Gegenüber, keine Ausschlußwerte mehr besitzen, sind sie keine Begriffe im eigentlichen Sinn, sondern zusammenfassende Symbole für den Außengebrauch (am Systemrand) und die Selbstvergewisserung nach innen (Abschlußbevidenzen). Sie stellen die Einheit der Differenz der beiden Werte *dar* (nicht *her*). Zugleich aber lösen sie die symmetrische Gegensätzlichkeit der beiden Werte auf, indem sie einen der beiden Werte bevorzugen. Systemtheoretisch gesprochen: Aller Ambivalenz aus positivem und negativem Sinn wird ein positiver Sinn zugeschrieben und diese Zuschreibung selber als positiv bestimmt. Die Metaphorik des „Dürfens“ taucht im Zusammenhang mit Weltes Kontingenzformeln deshalb auf, weil sie sich besonders gut eignet, den Wechsel von der Unterscheidung zum Wiedereintritt der Unterscheidung in sich selbst zu umschreiben. „Dürfen“ trennt das grammatische Subjekt vom propositionalen „Subjekt“ (siehe oben 5). Mit „Dürfens“ modalisierte Sätze verweisen auf eine ungenannte gewährende Instanz, die auf keine der beiden Alternativseiten festgelegt ist, die aber ebenso wenig eine indifferente Mittelposition einnimmt, sondern eine der Alternativen – hier: Erlaubnis und Verbot – bevor-

⁴⁶ Daher müßte der mißverständliche Begriff besser „Kontingenz-absorptionsformel“ heißen.

⁴⁷ Solche Stopps sind keine Fehler, sondern notwendige Elemente am Systemrand. Sie zeigen an, daß hier ein Abschlußgedanke vorliegt, den man als solchen akzeptieren und keinen weiteren Kommunikationen, d. h. Unterscheidungen mit Ausschlußpolen, aussetzen sollte. Entscheidend ist nur, daß Stopps nicht zu oft und zu früh auftreten.

⁴⁴ Fundamentalismen aller Art begehen diesen Fehler: Für das politische System besteht er darin, die Regierung für besser und repräsentativer zu halten als die Opposition.

⁴⁵ Auf Seiten der Religion entzündet sich an dieser Systemstelle das Problem der Einheit von Schöpfer(-motiv), Urstoff und Erschaffungstat.

zugt *hat*. Die Perfektform ist wichtig: Diese Instanz des Dürfens wird nicht als ein Supersubjekt kommuniziert, dem stets alle Optionen offen stünden, sondern als Hintergrund bereits einseitiger Festlegung, nämlich für die Seite des Abschlußpols, hier: für „Sinn“, für „Hoffnung“, für das „erfüllte Nichts“ (im Gegensatz zu den Abschlußpolen „Sinnlosigkeit“, „Angst“, „nichtiges Nichts“). Über den Abschlußpol kann man nichts mehr sagen; man kann nur mit-sagen, indem man anderes negiert.

7. Fazit

Der knappe Längsschnitt hat gezeigt, daß die unvermittelten Umschläge in Weltes Texten nicht einfach Wechsel ins private Erleben sind. Die Entscheidung für einen dritten, zusammenfassenden Pol, in dem die bisherigen Unterscheidungen einseitig zusammenfallen, ist weder ein transzendentes Manöver, nach dem ein Wert A die Bedingung der Möglichkeit für Werthaftigkeit überhaupt ist, noch das klassisch-metaphysische Axiom der Fremdinklusion, nach der alle Gegensatzwerte letztlich nur subkonträr sind und privative Modi eines „immer schon“ zugrunde liegenden Urwertes bilden. Die Reduktion der von Welte sorgfältig aufgebauten Grundalternativen auf *eine* Erfahrungsevidenz ergibt sich aus der Schwierigkeit, Leitdifferenzen gleichgewichtig in der Schweben zu halten und weiter zu kommunizieren. Phänomenologische Beschreibungen verlangen – wenn sie genügend weit getrieben werden – nach einer stabilisierenden Kontingenzformel des Beschreibens selber. Sie wird bei Welte in der Metaphorik der Modalverben wiedergegeben. Ohne diese kontrollierte Asymmetrisierung verlöre sich die Rede von religiöser Erfahrung und Gotteserfahrung in immer feiner ausbalancierte Unterscheidungen, ohne je eine Entscheidung anzubieten.