

2 Zu Bernhard Welte (* 1906 in Meßkirch, † 1983 in Freiburg i. Br.) religionsphilosophischer Deutung des menschlichen Daseins

Markus Enders

Im Jahre 1964 hat Bernhard Welte an der Universität Freiburg eine öffentliche Vorlesung über das Thema *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins* gehalten, deren inhaltliche Grundzüge im Folgenden erläutert werden sollen, weil sie eine Gesamtdeutung des menschlichen Daseins entfalten, die für ein angemessenes Verständnis der Ambivalenz des Menschseins gerade in unserer zeitgeschichtlichen Gegenwart höchst aktuell und relevant ist.

Diese Vorlesung Bernhard Weltes ist in insgesamt zehn einzelne Vorlesungseinheiten bzw. Doppelstunden unterteilt, die inhaltlich aufeinander aufbauen. Diese zehn Vorlesungseinheiten sind ihrerseits aufgeteilt in zwei große Teile; die ersten vier Vorlesungen gehören zum ersten Teil, der den Titel *Das Spielfeld des menschlichen Daseins* trägt, während die Vorlesungseinheiten 5 bis 10 dem zweiten Teil zugeordnet sind, der mit dem Titel *Die Grundgestalten des Daseinsspiels* versehen ist. Diese Texte finden sich in Band *1/3: Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit* der im Herder Verlag erschienenen *Gesammelten Schriften* Bernhard Weltes.¹ Folgen wir also dem gedanklichen Duktus dieser Vorlesung.

¹ Vgl. Bernhard Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins* (1967), in: Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften 1/3: Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*. Eingeführt und bearbeitet von Elke Kirsten, Freiburg/Basel/Wien 2006, S. 25–81.

1 Das Spielfeld des menschlichen Daseins

1.1 *Das Dasein als sich transzendierendes In-der-Welt-Sein und die Welt als sein Spielfeld*

Im ersten Teil geht es Welte gleichsam um eine Vermessung und Charakterisierung des Spielfelds des menschlichen Daseins. Erklärungsbedürftig sind zunächst beide von Welte gebrauchten Termini, der des Spielfelds und der des menschlichen Daseins, weshalb Welte in seiner ersten Vorlesung diese beiden Bezeichnungen auch eigens erläutert. Dabei versteht er das „Dasein“ im Anhalt an Martin Heideggers Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* als Grundbestimmung des menschlichen Seins, die zwei eigentümliche Charaktere besitzt:

Erstens sei das (menschliche) Dasein für sich selbst da, d. h. hell und klar bzw. bewusst, als etwas, das ihm selbst zum Vollzug anvertraut sei.²

Zweitens wisse sich das menschliche Dasein zugleich auch als da in seiner jeweiligen Welt, d. h. als In-der-Welt-Sein.³ Dabei denkt Welte diese zweite von Martin Heideggers Existentialanalytik übernommene Grundstruktur des faktisch-empirischen Menschseins allerdings selbständig weiter. Das zeigt sich bereits daran, dass er das In-der-Welt-Sein nicht primär, wie Heidegger,⁴ als gebrauchende Sorge und Besorgen von Zuhandenem, d. h. von Zeug, sondern als spezifisch menschliches Lebendig-Sein versteht, das sich darin äußere, dass Menschen etwas begehren, d. h. erstreben, wollen und vollbringen und dass sie sich von etwas anderem „bestimmt oder gerufen oder getragen oder erfüllt [wissen]; zum Beispiel vom Vertrauen ihrer Mitmenschen oder von ihrer Aufgabe und so fort“.⁵ In diesem lebendigen Sich-Beziehen und Sich-Bezogen-Wissen auf Anderes aber, welches das eigene Leben mitbestimmt, werde, so Welte, offenkundig, dass das lebendige

² Vgl. B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 27: „Wir denken das, was der Mensch ist, als Da-sein. Zum Da des menschlichen Daseins gehört die eigentümliche Helle, in der wir je für uns *da* sind und in der vieles für uns *da* ist. Die Silbe Da sagt zunächst diese Helle. Dazu gehört jedoch weiter, daß wir, je für uns hell und da *seind*, uns selbst zum Vollzuge anvertraut finden. Auch dieses sagt die Silbe Da im Dasein. Ich vollziehe mein Dasein, und so bin ich da.“

³ Vgl. ebd.: „Dasein als sich helles, sich vollziehendes ist aber des weiteren: In der-Welt-Sein. Das Da der Formel Dasein hat schließlich und vor allem auch diesen Sinn: Ich bin da in meiner Welt.“

⁴ Zu Heideggers existenzialanalytischer Bestimmung des In-der-Welt-Seins des Daseins vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, S. 52–88; zu Heideggers existenzialanalytischem Verständnis des In-der-Welt-Seins sowie der Weltlichkeit der Welt im Ganzen vgl. ausführlich Vf., *Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Bd. 598), Frankfurt a. M./Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Wien 1999.

⁵ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 28.

Sein des menschlichen Daseins ein Über-sich-hinaus-Sein sei, d. h. einen transzendierenden, sich selbst überschreitenden Charakter besitze.⁶ Dasjenige aber, woraufhin das lebendige Dasein jedes Menschen sich beständig überschreite, d. h. „der umfassende Horizont des Woraufhin und Womit aller möglichen Daseins-bezüge“⁷, nennt Welte in terminologischer Übereinstimmung mit Heidegger „die Welt,„ Als dieser umfassende Bezugshorizont des menschlichen Daseins aber bringe die Welt dem Dasein offene Möglichkeiten entgegen.“⁸ Damit aber eröffne die Welt dem menschlichen Dasein die Möglichkeiten seines (Daseins-)Spiels und sei insofern das Spielfeld des menschlichen Daseins:⁹

„Zum In-der-Welt-Sein gehört das immer wechselnde und immer sich erneuernde Angebot offener Möglichkeiten, das Spielfeld der Möglichkeiten, und dies so sehr, daß selbst dort, wo ein Mensch durch äußere Umstände völlig gebunden wäre, er immer noch in seinem inneren Sein und Leben und Sichverhalten sich vor offenen Möglichkeiten finden würde, sich so oder so zu den ihn bindenden Mächten zu verhalten“.¹⁰

1.2 Die Endlichkeit als Grundstruktur des Daseins

Dieses Spielfeld des In-der-Welt-Seins des Menschen birgt nach Welte eine unüberschbare Vielfalt an offenen Möglichkeiten, die gleichwohl bei genauerem geduldigen Zuschauen zwei Grundstrukturen erkennen lasse, welche diese schier unübersehbare Fülle an Daseinsgestalten ordne und verstehbar mache, nämlich Endlichkeit und Unendlichkeit.¹¹ Die erste dieser beiden Grundstrukturen des Daseins, seine Endlichkeit, erläutert Welte in seiner zweiten Vorlesungseinheit.

Auf das Phänomen des Endes und damit auf die Endlichkeit stoßen wir im Entfaltungsraum des menschlichen Daseins schier überall:

⁶ Vgl. B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 29: „Das menschliche Dasein zeigt an allen betrachteten Beispielen ein Über-sich-hinaus, ein Leben, das als ein in sich Helles und durch sich selbst Vollzogenes wie ein Lichtkreis sich ständig ins andere Sein ausbreitet, ein unaufhörliches und vielgestaltiges Sich-Beziehen und Sich-Bezogen-Wissen aufs Andere [...]“

⁷ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 30.

⁸ Vgl. ebd.: „Die Welt als der umfassende Bezugshorizont, auf den hin und von dem her das Dasein als In-der-Welt-Sein ist, hat dies Besondere, daß sie dem Dasein *offene Möglichkeiten* entgegenbringt und zuspielet.“

⁹ Vgl. B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 30 f.: „Sie [sc. die Welt] ist als die Welt des menschlichen Daseins die Welt seiner offenen Möglichkeiten. Dadurch eröffnet sie dem menschlichen Dasein die Möglichkeiten seines *Spiel*es. Sie ist sein Spielfeld.“

¹⁰ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 31.

¹¹ Vgl. B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 32.

„Wir stoßen auf Ende und Endlichkeit sowohl dann, wenn wir den Vollzug des Daseins als ein Bestimmen seiner Möglichkeiten und seiner Welt betrachten als auch dann, wenn wir auf das Bestimmwerden dieses Daseins von seinen welthaften Möglichkeiten blicken“.¹²

In Bezug auf das Erste, das Bestimmen seiner eigenen Möglichkeiten, erweist sich die Kraft des menschlichen Daseins allenthalben als begrenzt:

„Die Entfaltung des menschlichen Wissens als Wissenschaft und der menschlichen Macht als Technik oder als Politik ist nicht weniger begrenzt als die Entfaltung der Kräfte des Einzelnen“.¹³

Dabei beobachtet Welte in diesem Zusammenhang hellsichtig, dass die Macht der Endlichkeit im menschlichen Dasein sogar in dem Maße wachse, in dem der Mensch sein Wissen und seine Macht erweitert und vergrößert. Denn damit werde zugleich die Grenze seines Wissens und seiner Macht größer und weiter:

„Wie weit der Mensch seine Seinsmächtigkeit auch in die Welt hinein zu entfalten vermag: die geheimnisvolle Mächtigkeit der Endlichkeit bleibt immer der größere und zuletzt unüberspielbare Gegenspieler“.¹⁴

Dies gelte auch für die zweite Bewegungsrichtung des menschlichen In-der-Welt-Seins, dessen Bestimmwerden von seinen weltlichen Möglichkeiten. Denn auch darin begegne ihm unentrinnbar die allgegenwärtige Macht der Endlichkeit. Diese zeige sich grundlegend in der bestimmten Endlichkeit des jedem Menschen zugewiesenen Raumes sowie der ihm zugewiesenen Zeit. Denn jeder Mensch finde sich begrenzt auf den kulturellen Raum seiner Herkunft, den er zwar erweitern und transzendieren, den er aber nie ganz verlassen und überspringen könne; und er finde sich begrenzt auf den ihm jeweils zugewiesenen Zeitraum, dessen Horizont er zwar durch Bildung erweitern, dessen Begrenzung er aber ebenfalls nicht verlassen oder überspringen könne. Und so finde sich der Mensch „bestimmt von der Übermacht der Endlichkeit.“¹⁵

Diese radikale Endlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins wird nach Welte noch an zwei weiteren Phänomenen überaus deutlich: Erstens an der Begrenztheit und Bestimmtheit der eigenen Individualität, der Einmaligkeit der je eigenen Persönlichkeit, die Welte im Anschluss an Heidegger und Kierkegaard auch das Selbst des Daseins nennt und als den innersten und konzentriertesten Punkt seiner Endlichkeit identifiziert:

¹² B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 33.

¹³ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 34.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 35.

„[N]iemals werde ich ein anderer sein, vielmehr immer nur dieser eine sein können und zugleich sein müssen: ich selbst. [...] In diesem Punkte fällt die Endlichkeit mit dem Selbst des Daseins selber zusammen“.¹⁶

Schließlich wird von Welte die unentrinnbare und scheinbar alles verzehrende Macht des Todes als der totalste und umfassendste Horizont namhaft gemacht, „in dem sich dieselbe Macht der Endlichkeit entscheidend manifestiert“¹⁷. Dabei sei der Tod zugleich jener äußerste Horizont, der die Endlichkeit des Ganzen des menschlichen Daseins in einem einzigen Augenblick – dem des Ablebens eines Menschen – umfängt und zugleich verschlingt:

„Der Mensch muß sterben, und er muß ganz sterben. Nichts seines Wissens noch seiner Macht, nichts seiner Erinnerungen noch seiner Hoffnungen kann er draußen halten und retten, alles, was er ist und was er wurde, wird weggenommen und verschlungen vom Ende des Todes“.¹⁸

Damit aber scheint das menschliche Dasein in seinem innersten Identitätspunkt und in seinem äußersten, umfassendsten Horizont restlos von Endlichkeit bestimmt und durchdrungen. Doch würden wir, so fragt sich Welte am Ende dieser zweiten Vorlesungseinheit, überhaupt das Ende unseres Daseins als Ende wahrnehmen können, wenn wir es nicht zugleich auch überschritten? Müssen wir nicht, um die durchgehende Endlichkeit unseres Daseins erfahren zu können, diese auf einem Hintergrund und in einem Horizont sehen, „der weiter und größer ist als alles Ende und also am Ende gar unendlich?“¹⁹ Und werde nicht unser Schmerz der Endlichkeit und des Todes und unser Erschrecken über die (unentrinnbare) Bestimmtheit (unseres Selbst) nur verständlich,

„wenn nicht etwas in uns lebt, was dem Ende widerstrebt und widerstreitet, und demgemäß vielleicht wiederum unendlich ist? So stellt die Erfahrung der Endlichkeit selber die Frage nach der Unendlichkeit“.²⁰

1.3 Die Endlichkeit als die Faktizität und die Unendlichkeit als die Idealität des Daseins

In seiner dritten Vorlesungseinheit bestimmt Welte die beiden Grundstrukturen der menschlichen Daseins erfahrung, d. h. die Endlichkeit und die Unendlichkeit, näher und genauer. Zuerst bestimmt er die Grundstruktur der Endlichkeit als die Faktizität des menschlichen Daseins. Denn wir Menschen finden uns bestimmt

¹⁶ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 36.

¹⁷ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 37.

¹⁸ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 36.

¹⁹ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 37.

²⁰ Ebd.

von der Macht der Endlichkeit, ob wir es wollen oder nicht: „Ungefragt finde ich mich als dieser und nur dieser und habe solches als Faktum hinzunehmen. Ungefragt finde ich mich dem Tode überantwortet“.²¹ Und Welte resümiert: „Ich finde mich in der Endlichkeit als in einer elementaren Faktizität“ (ebd.).

Zu dieser Faktizität der endlichen Verfassung unseres Daseins gehört es nach Welte,

„daß sie sich jeweils im Stoße ereignet. Wir stoßen in der Entfaltung von Wissen und Macht auf die Grenze, wir stoßen auf das Sterbenmüssen, und dies zumeist mit Schrecken. Wir stoßen eines Tages darauf, daß wir für immer bestimmt (sollen wir sagen verurteilt?) sind, nur je diese zu sein“ (ebd.).

Mit dem Begriff „Stoß“ will Welte den abrupten Charakter der Erfahrungsqualität unserer Endlichkeit für uns selbst zum Ausdruck bringen, und zwar nach beiderlei Seiten hin. Denn nicht nur wir selbst stoßen auf die unserem Dasein gesetzten Grenzen und damit auf die Macht der Endlichkeit, sondern diese selbst eröffne sich unserem Dasein wie im Stoße, d. h. abrupt und gleichsam schmerzhaft und verletzend. Diese Grunderfahrung unseres Daseins aber setze voraus, dass in ihm schon ein Element oder richtiger eine Macht lebt und webt, „die von sich selbst her keine Grenze kennt“ (S. 39), denn sonst „könnte es keinen Stoß und Anstoß an der Grenze geben. Dann könnte es folgerichtig auch nicht den Schmerz und den Schrecken des Endes geben“ (ebd.). Gerade weil es diese lebendige Ausrichtung unseres Daseins auf Unendlichkeit gibt, „tritt das Ende nicht einfach in ruhigem Gang in den Bereich des Daseins, es tritt im Stoße auf“ (ebd.).

Die Unendlichkeit als die zweite Grundstruktur des menschlichen Daseins sucht Welte im Folgenden näher zu bestimmen. Deren Seinsweise unterscheidet sich elementar von der Faktizität als der Seinsweise der Endlichkeit. Denn sie, die Unendlichkeit, sei das von uns eigentlich und in Wahrheit, wenn auch meist nur verborgen und insgeheim, Gewollte und Erstrebte, weil wir im Grunde unseres Herzens wollten, dass für uns und für alle alles unendlich gut und sinnvoll werde. Die Unendlichkeit sei daher das Ideelle, das „sich in der Weise des Sollens von vorneherein auf alles Faktische, auf alles Wirkliche oder Mögliche“ (S. 41) beziehe:

„Alles dies sollte gut und sinnvoll sein. Das Ideelle, das wir als das Gesollte auch das Ideale nennen, setzt alle Bewegungen des Daseins in Gang und lenkt sie. Darum geht es in allen Bewegungen darum, dass es so werde, wie es sein sollte, das heißt: daß es gut und sinnvoll werde“ (ebd.).

²¹ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 38; einfache Seitenangaben und Rückverweise beziehen sich im Folgenden auf den in Anm. 1 bibliographisch vollständig genannten Text.

Was uns also An-Stoß nehmen lasse an der Faktizität unserer Endlichkeit, sei die Idealität unserer Unendlichkeit, der alles faktische Ende schlechthin widerspreche. Auf Grund dieser Idealität sei die menschliche Wissenschaft von dem beunruhigenden Stachel getrieben, „alles wissen zu wollen“ (S. 41 f.), d. h. von der „Idee einer unendlichen All-Wissenheit“ (S. 42). Auf Grund derselben Idealität – genauer müsste man hier allerdings von einem menschlichen Grundstreben nach Unendlichkeit sprechen – lebe auch im Machtstreben des Menschen der Antrieb, jede Grenze aufzuheben, um unendliche und allumfassende Macht zu erhalten. Entsprechendes gelte für das menschliche Streben nach Überwindung von Zeiten und Räumen mittels der Technik, d. h. nach größtmöglicher Allgegenwart. Und Entsprechendes gelte für die unausgesetzten Bemühungen der medizinischen Kunst, den Tod um ein paar Jahre oder gar Jahrzehnte hinauszuschieben – was heute, wie wir wissen, sogar ein eigener Sektor der Medizin geworden ist, das sog. Anti-Aging. Die Macht dieser ideellen Un-Endlichkeit versuche also den Gang des menschlichen Daseins über jede Grenze hinaus zu treiben und stoße daher unweigerlich mit der Macht der faktischen Endlichkeit des Menschen zusammen:

„Dieser Kampf der ideellen Unendlichkeit des Daseins gegen die faktische Endlichkeit desselben Daseins scheint das zu sein, was den Gang allen menschlichen Lebens antreibt und durchstimmt und wie ein Feuer unterhält“ (S. 43).

Das menschliche Dasein ist also nach Welte das Spiel- und Kampffeld von Endlichkeit und Unendlichkeit.

1.4 Die Idee eines unendlichen (göttlichen) Lebens im Dasein

Die den ersten Teil dieser Vorlesungsreihe abschließende vierte Vorlesungseinheit ist mit dem Titel *Vom Bilde Gottes im Dasein* versehen. Doch es wäre ein Missverständnis, würde man annehmen, dass Welte hier bereits eine genuin christliche Deutung des menschlichen Daseins vornehmen würde. Vielmehr fragt er getreu seiner phänomenologischen, den Selbsterweis des Phänomens, d. h. sein Sich-Zeigen, aufdeckenden Methode nach der positiven Bedeutung der Idee der Unendlichkeit, die ja zunächst als Nicht-Endlichkeit negativ bestimmt ist. Positiv besitze diese Idee zunächst eine extensive Bedeutung, d. h. sie meine so etwas wie ein totales Umfassen. Denn

„wer als Wissender keine Grenze des Wissens will, wem es in diesem Sinne um Unbegrenztheit (Un-Endlichkeit) des Wissens geht, dem geht es der Idee nach darum, alles zu wissen und also wissend eine vollständige Umfassung alles Seienden zu gewinnen. Wer als Mächtiger keine Grenze der Macht, kein Ende der Macht will, der will positiv:

alles in seiner Machtumfassen. Die Idee der Un-Endlichkeit ist positiv die Idee des totalen Umfassens" (S. 44).

Alles zu umfassen aber bedeute, alles Endliche zu umfassen, was es gibt und geben kann. Darin zeige sich die extensive positive Bedeutung der Idee der Un-Endlichkeit. Diese besitze aber darüber hinaus noch eine intensive positive Bedeutungsdimension. Was ist darunter zu verstehen? Die intensive positive Bedeutung der Idee der Un-Endlichkeit besteht nach Welte in der intensiven qualitativen Un-Endlichkeit des Guten und des Wahren. Diese These sucht er zunächst an der Idee des Guten zu plausibilisieren. Die Idee des (sittlich) Guten, zu der die der Gerechtigkeit gehört, sei eine unendliche Idee, und zwar primär eine intensiv-unendliche Idee: „Denn das im wesentlichen Sinne für den Menschen Gute ist als solches schlechthin sinnvoll, in jeder möglichen Hinsicht“ (S. 45). Das (sittlich) Gute sei in seiner wesentlichen Sinnmitte absolut und daher in der Macht seines Anspruchs von allem anderen unabhängig, mithin absolut gültig. Dass „in diesem absoluten Wesen des Guten eine intensive Unendlichkeit“ (ebd.) liege, zeige sich nicht zuletzt daran, „dass das Gute in seiner Idee durch nichts aufwägbar ist“ (ebd.). Die Idee des Guten sei daher von so unbedingter und darin unendlicher Majestät, dass „Menschen selbst ihr Leben drangaben und zu opfern bereit waren [...], nur um das Gute und die Gerechtigkeit nicht zu verletzen“ (S. 46).

Entsprechendes gelte von der intensiven Unendlichkeit der Idee der Wahrheit, die in ihrem Kern ebenfalls ein Absolutum sei,

„unabhängig von allem, in lautloser Majestät aus sich selber heraus waltend, [...] in sich selbst schlechthin sinnvoll und so für alle und für alles Geltung beanspruchend. [...] Sofern es also dem Menschen wesentlich um die Wahrheit geht, geht es ihm, und sei es noch so unscheinbar, um ein im intensiven Sinne Unendliches weil Absolutes“ (ebd.).

Diese beiden Gestalten einer intensiven Unendlichkeit, die des unbedingten Guten und die des unbedingten Wahren bzw. der Wahrheit, fügt Welte nun mit den genannten Zügen einer extensiven Unendlichkeit des menschlichen Daseins zu der einen ideellen Gestalt sinnvollen Daseins zusammen, um die es dem Menschen eigentlich und vom Wesen her gehe. Diese beschreibt er daher als

„das Bild eines allumfassend Wissenden und allumfassend Mächtigen, eines allwissenden und eines allmächtigen Lebens, ewig und unbedingt mit sich eins in der Intensivität der in sich selber stehenden und in sich selbst sinnvollen unbedingten Wahrheit und unbedingten Gutheit. Wir kommen auf das Bild unbegrenzten, allumfassenden, in sich unbedingten Lebens. Wir kommen, sofern wir die gedanklichen Linien, die sich ergeben haben, als *ein* Leben anschauen, auf die Idee *göttlichen* Lebens“ (S. 47).

Von daher resümiert Welte:

„Die Idee göttlichen Lebens ist *die* Idee des menschlichen Lebens, sie ist das, was das Worum-willen und damit den ganzen Gang des menschlichen Daseins bewegt und in Atem hält. Von daher bemüht sich der Mensch so unablässig darum, inmitten der unaufhörlichen Endlichkeit seiner faktischen Verfassung alle Grenzen zu überschreiten einer göttlichen Unendlichkeit entgegen. Gott gleich sein zu wollen ist darum eine Formel, unter der man alles menschliche Wollen begreifen kann.“ (ebd.)

Der Wortlaut dieser bedeutungsmächtigen Formel Bernhard Weltes für alles menschliche Wollen scheint mir allerdings in einem wichtigen Punkt korrekturbedürftig zu sein. Denn Gott gleich sein zu wollen ist in Wahrheit die Formel für den bereits von der Sünde korrumpierten und pervertierten Willen des Menschen, dessen natürlicher, noch nicht von der Sünde korrumpierter Wesenswille vielmehr nicht selbst Gott, wohl aber in einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott sein will. Mit anderen Worten: Der natürliche Wesenswille des Menschen will deshalb alle Grenzen überschreiten, weil er zu und auf Gott hin strebt, um an seiner göttlichen Natur Anteil zu gewinnen. Das bedeutet aber nicht, dass er selbst identisch mit Gott und insofern selbst göttlich sein wolle.

Als diese Synthese von Un-Endlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit, als welche der Mensch von Sören Kierkegaard in dessen existenzphilosophischer Schrift *Die Krankheit zum Tode* charakterisiert wird, auf die Bernhard Welte hier ausdrücklich Bezug nimmt,²² bestehe daher die Lebensaufgabe des Menschen darin, „die Faktizität seines Daseins mit dem Ideal in Übereinstimmung zu bringen“ (S. 48), d. h. „im Endlichen, das der Mensch faktisch hat und ist, das göttlich-unendliche Leben zu suchen, zu finden und auszudrücken“ (ebd.).

Aus dieser paradoxalen Verfassung und Aufgabe des Menschen ergebe sich die grundsätzlich instabile Verfassung des menschlichen Daseins. Denn

„das, was der Mensch zu realisieren vermag, kann seinen Ansprüchen niemals genügen, und das, dem er immer nachdenkt und das seinen Ansprüchen genügen könnte, wird nie für ihn ganz realisierbar“ (ebd.).

Als diese Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit ist der Mensch, um mit Pascal zu sprechen, ein lebendiges Paradoxon.

²² Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. u. mit Glossar, Bibliogr. sowie e. Essay „Zum Verständnis des Werks“, hrsg. von Liselotte Richter (*Werke*, Bd. 4), Hamburg² 1995, S. 13: „Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.“ Vgl. hierzu B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 48, Anm. 6.

2 Die Grundgestalten des Daseinsspiels

2.1 *Die Schweben der Kindheit und die Krisis*

Der zweite, größere Teil der ganzen Vorlesung ist, so Welte wörtlich, den „Grundgestalten des Daseinsspiels“ (S. 49) gewidmet. Dabei geht es in der ersten diesem zweiten Teil zugehörigen, der insgesamt fünften Vorlesung um „[d]ie Schweben der Kindheit und die Krisis“ (ebd.). Wie kommt es zu diesem Thema?

Nachdem Bernhard Welte gezeigt hat, dass das menschliche Dasein das Spiel- und Kampffeld von Endlichkeit und Unendlichkeit ist bzw. dass diese beiden in unterschiedlicher Weise, nämlich in reeller (Endlichkeit) und in ideeller (Un-Endlichkeit) Weise, die bestimmenden Grundstrukturen bzw. Kraftlinien sind, die das Spiel des menschlichen Daseins überall bestimmen, müsse nur noch der Spieler selbst eingeführt werden, d. h. der Mensch. In diesem Spielfeld seines Daseins finde sich der Mensch als an sich selbst überlassen, d. h. „wie losgelassen aus der Hand der Mächte, die ihn in das In-der-Welt-Sein und sein Spiel schickten, und so tritt er denn an“ (S. 49). Gleichzeitig wisse er sich in der Gestaltung seines Daseinsspiels verantwortlich gegenüber dem unbestechlichen Urteil der Wahrheit, die von ihm fordere, dass er in diesem Spiel den wahren Sinn seines Daseins erfülle.²³ Sein Daseinsspiel sei also kein gleichgültiges, sondern ein gefährliches und engagiertes, dessen Ergebnis einem Urteil und mehr noch einem Gericht unterstehe.

Die zeitlich erste Gestalt dieses Daseinsspiels aber sei „die Gestalt der *Kind-schaft* und ihrer *Schweben*“ (S. 51). Diese Anfangsgestalt der irdischen Wanderschaft des Menschen wird von Welte mit einem fast unwiderstehlichen Sprachzauber beschrieben:

„In der Schweben der Kindschaft ist der Streit zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit noch wie suspendiert und ihr Gegensatz noch schwebend ineinander aufgehoben. Noch ist die Schärfe der Endlichkeit nicht als solche gegeben und entfaltet, noch nicht die Begrenzung der Kräfte und der Möglichkeiten, noch nicht der Tod in seiner Kraft zu spüren. Es stehen noch die Türen aller Möglichkeiten ins Grenzenlose offen, nichts hindert den kindlichen Geist, träumend durch sie alle hindurchzugehen, aber diese noch träumende Unendlichkeit des Geistes ist noch fern vom heftigen Eifer des Unbedingten und von der hangen Sorge ums Ewigseinkönnen, und so scheinen Endlichkeit und Unendlichkeit wie in traumhafter Leichtigkeit ineinander“ (S. 51).

²³ Vgl. B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 50: „Das Spiel steht im einzelnen und im ganzen wie unter einem Anruf, wie unter einem Gericht, sich kundtuend im Gewissen. [...] Der Mensch findet sich also in seinem Spielfeld zwar an sich selber überlassen, aber zugleich als verantwortlich gegenüber der unbestechlichen Macht, die wir jetzt die Wahrheit nennen.“

Deshalb nennt Welte die Kindschaft auch den „paradiesischen Stand des Menschentums“ (vgl. S. 52), in dem der Kampf der Endlichkeit mit der Unendlichkeit noch in seliger Schwebeluhe. Mit dem früheren Freiburger Philosophen und Husserl-Schüler Eugen Fink bezeichnet Welte das Spiel als „die Oase des Glücks“, dem das Kind noch wie selbstvergessen hingeeben sei und das die Verheißung einer reinen Möglichkeit in sich berge, die über alles irdisch Mögliche hinausweise (vgl. ebd.).

Dem menschlichen Dasein aber sei es nicht gestattet, im – von Welte durchaus idealtypisch gezeichneten – Paradies der schwebenden Kindschaft zu bleiben, „in welchem Endlichkeit und Unendlichkeit sich noch träumend in den Armen liegen“ (S. 53). Denn das der Kindschaft entwachsende Dasein zerreiße unweigerlich den Schleier der Harmonie von Endlichkeit und Unendlichkeit und trete mit gesetzmäßiger Notwendigkeit aus der Unschuld seines irdischen Paradieses heraus, um (ich) selbst sein und (als ich) selbst wirken zu können. Und es empfinde dabei doch sogleich, dass es (noch) nicht so ist, wie es selbst sein sollte und damit die scharfe Differenz zwischen seiner endlichen Faktizität und seiner unendlichen Idealität. Und durch diesen Sündenfall des Trotzes komme es zur Krisis, zur Scheidung und Unterscheidung der Elemente der Welt, d. h. von Wirklichkeit und Traum, von Realität und Idealität, und ihrer Entgegensetzung, ja ihrem Kampf miteinander im Dasein und für das Dasein. Diese neue, jetzt aber bleibende Streit- und Kampfsituation des Daseinsspiels ist gleichsam der Preis seiner Freiheit, den das Dasein bezahlen muss. Aber in ihm rege sich jetzt die Idee Gottes, die in seinem Gewissen leise zu ihm spreche.²⁴

2.2 *Das wirkende Welt-dasein und die Grundalternative*

In seiner sechsten Vorlesung entfaltet Welte eine Grundalternative, die sich dem wirkenden Welt-dasein des Menschen stellt, das handelnd, wirkend und wollend in seine Welt eingreift, das also zu einem weltgestaltenden Wesen geworden ist und sich dadurch gleichsam selbst immer wieder, d. h. mit jedem neuen Willens- und Wirkungsakt, verendlicht. Bei dieser Grundalternative handelt es sich um die beiden alternativen Formen des Umgangs mit der vom Dasein erfahrenen Spannung und Differenz zwischen seinem eigenen, reellen Wollen (und Wirken) und seinem ideellen Wollen, das mit dem objektiven Sollen des Guten und Wahren zusam-

²⁴ Vgl. B. Welte, *In Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 54: „Denn nun steht das Dasein frei als es selber da, sich selbst erhebend und aufstellend. Die Idee des Gottes in ihm hat sich geregt. Fern hinter ihm liegt die dunkle Quelle seiner Herkunft, die unendlich mütterliche Macht, die es auf den Weg schickte. Weit voraus winkt die unendlich ferne Gottheit, über die das Dasein belehrt wird, und die zugleich leise zu ihm spricht im Gewissen. Was wird das Dasein tun? Welche Möglichkeiten wird es ergreifen in dem entbrannten Streite der Unendlichkeit in ihm mit der Endlichkeit gegen ihn und aus ihm?“

menfällt. Denn entweder kann das Dasein diese Differenz Erfahrung zum Anlass nehmen, sich darum ernsthaft und beständig zu bemühen, sein eigenes, reelles Wollen und Wirken dem von ihm Gesollten anzugleichen bzw. unterzuordnen und damit dasjenige zu tun, was es jeweils tun soll. Oder es wird diese freiwillige Abhängigkeit vom und Unterordnung unter das Sollen als eine Fremdbestimmung abzuwälzen und loszuwerden und sein eigenes Wollen und Wirken zum Maßstab und zur Norm des Gesollten zu erheben versuchen, wofür Welte die Formel prägt: „*was ich wirke, ist das Gesollte*“ (S. 58). Wenn sich das Dasein so verhalte, dann werde es das in ihm lebende ideelle und unendliche Element seinem endlichen Willen und Wirken gleichsam einverleiben und untertan machen wollen, um seine Selbstverfügung und sein Selbstseinwollen zur ungeteilten Herrschaft zu führen. Das Dasein sei dann, so Welte, gedrängt und getrieben,

„wie nach der Devise zu handeln: ich will hier im Wirklichen und Endlichen wirklich sein; aber dieses was ich hier tue und was ich demnächst erreiche, muß unendlich sein an Sinn, Tragweite und Bedeutung: ich will endlich unendlich sein“ (S. 59).

Dieser titanisch gewordene Wille führe etwa dazu, die eigene Aufgabe oder Leistung als unendlich wichtig zu nehmen und zu deklarieren; oder auch, in tyrannischer Verstiegtheit, die eigene Macht zu verabsolutieren und ihr alles andere, jede fremde Macht, jedes fremde Recht, jeden anderen Menschen und die Wahrheit selbst opfern zu wollen. Leider ist die Menschheitsgeschichte bis hin zu unserer Gegenwart voll von Beispielen einer solchen Machtbesessenheit von Tyrannen und Diktatoren, die sich aber auch im Kleinen und dem Ansatz nach alltäglich unter uns abspielt. „Jetzt ist“ (S. 60), so Welte wörtlich, „tätiges wirkliches Endlichsein-wollen zum endlichen Unendlichsein-wollen umgeschlagen“ (ebd.).

2.3 *Das endliche Unendlichsein-Wollen und der Trug*

Den Selbstsicherungsmechanismen dieses endlichen Unendlichsein-Wollens geht Welte in seiner siebten Vorlesung nach. Da das Dasein auch nach seinem Ergreifen dieser perversen Seite der genannten Grundalternative, d. h. bei dieser maßlosen Steigerung seiner Selbstverfügung und Selbstbestimmung, „sich immer noch von der Idee der Unendlichkeit bestimmt findet“ (S. 60 f.), müsse es sein eigenes Wirken und Wollen mit dem unendlich Gesollten identifizieren, d. h. verabsolutieren, und zwar unabhängig davon, worauf sich sein Wollen und Wirken jeweils richtet. So komme es vor, dass Menschen, sei es die Wissenschaft, sei es die Technik, sei es die Schönheit oder die Kultur oder seien es auch nur bestimmte materielle Güter als unendlich bedeutsam hochstilisieren und ihnen wie einem Gott alles andere opfern. Einer solchen Lüge, d. h. einer bloß gewollten Unendlichkeit, aber begegne die wahre Unendlichkeit mit dem Stachel der End-

lichkeit. Denn sie lasse demjenigen Dasein, das von seiner angemessenen Unendlichkeit besessen ist, dessen wahre Endlichkeit schmerzlich spüren. Gegen diesen Stachel der Endlichkeit aber entwickle das von seiner angemessenen Unendlichkeit besessene Dasein den Trug, dessen Ausweichbewegungen sowohl von negativer wie von positiver Art seien. Der negative Trug bestehe darin, „den Stachel der Endlichkeit und des Endes durch Totschweigen zum Verschwinden zu bringen“ (S. 62). Solche ausgesprochenen oder auch unausgesprochen bleibenden negativen Tabuisierungen in Bezug auf Sterben und Tod, auf Schuld und Gewissen etc. gebe es im individuellen wie im öffentlichen Dasein des Menschen. Diesen negativen Tabuisierungen entsprechen positive Tabuisierungen, die darin bestehen, dass bestimmte gewollte „Bereiche und Möglichkeiten absoluter Selbstentfaltung für unantastbare Werte“ (S. 63) erklärt werden wie etwa das Vaterland oder die Rasse oder die rationale Wissenschaft oder die abstrakte Malerei. In diesem Zusammenhang weist Welte sehr hellsichtig auf eine gerade in unserer Zeit weit verbreitete Form menschlichen Unendlich-sein-Wollens hin, und zwar durch die Instrumentalisierung eines religiösen Gottesglaubens. Indem sich nämlich das unendliche Selbst-sein-Wollen die Maske der Verehrung eines lebendigen und unendlichen Gottes aufsetzt, erscheint es prima facie als untadelig, weil als gehorsam und als selbstlos. In Wahrheit jedoch will es sich nur mit Hilfe eines religiösen Gottesglaubens über alle Gegner erheben und über alles andere triumphieren. Es missbraucht und manipuliert den wahren Gott für sein Ziel, selbst unendlich siegreich und unendlich herrlich, also selbst Gott sein zu wollen.²³ Das ist, wie ich mir zu ergänzen erlaube, die größte Blasphemie, zu der Menschen überhaupt fähig sind. Nach Beispielen dafür in unserer Gegenwart müssen wir nicht lange suchen.

2.4 *Das Scheitern des endlichen Unendlich-sein-Wollens*

Letztlich aber ist das endliche Unendlich-sein-Wollen des Daseins doch zum Scheitern verurteilt, wie Welte in seiner achten Vorlesungseinheit ausführt. Letztlich können alle Tabuisierungen negativer und positiver Art, könne auch die widerwärtige Selbstmaskierung des pervers gewordenen Daseinswillens mit dem ab-

²³ Vgl. B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 64 f.: „In der Gestalt der Religion wird also das absolute Selbstseinwollen gut geschützt sein vor dem Eindruck, etwas Frevelhaftiges und Nichtiges zu tun. Gleichwohl kann ganz gut das sich absolut setzende endliche Selbstseinwollen in der Gestalt der Verehrung des lebenden und unendlichen Gottes am Werke sein. So geschieht es, wo das menschliche Dasein in seiner Endlichkeit unendlich es selbst sein will mit Hilfe des unendlichen Gottes. Dann will es sich selber durchsetzen, für sich selber den Sieg erstreiten, für sich selber recht behalten, sich selber über alle Gegner erheben, und dies alles mit Gottes Hilfe. Mit Hilfe des durch menschliche Mittel zu sichernden, ja gar zu manipulierenden Gottes. Jetzt wird Gott eingesetzt für die endlichen Ziele des unendlich siegreich, ja unendlich herrlich sein wollenden Daseins.“

soluten und universalen Wahrheitsanspruch eines religiösen Gottesglaubens doch eines nicht verhindern: Dass die eherne Notwendigkeit der Endlichkeit auch das unendlich sein wollende Dasein einholt und überholt und es damit der Stunde seines Gerichts unweigerlich näherbringt. Dieses Scheitern des endlichen Unendlich-sein-Wollens teilt Welte in zwei Phasen ein:

Die erste Phase sei durch die Angst des sich verrannt habenden Daseins bestimmt, die Welte auch als ein Echo des Daseins auf sein inneres, abgründiges Wissen um die Unvermeidlichkeit seines Scheiterns deutet. Denn in dieser Angst drohe „die Macht der Endlichkeit, das Ende selber“ (S. 67).

In der zweiten Phase des Scheiterns werde das Scheitern selbst offenkundig und unabweisbar. Jetzt trete die Macht der Endlichkeit ins Offene ihrer Herrschaft, und zwar in mehreren möglichen Gestalten. Zwei darunter besonders ausgezeichnete seien die Schuld und der Tod. Eines Tages hole die Schuld das Dasein – etwa das des Mörders oder gar des Massenmörders und des Tyrannen – unerbittlich und unweigerlich ein. Seine Flucht vor seiner Schuld ist am Ende, er wird gefasst und gestellt; er wird dem Strafrechtsverfahren einer weltlichen Gerichtsbarkeit unterzogen und von den dafür zuständigen Gerichtsinstanzen schuldig gesprochen, und zwar vielleicht erst in zweiter Instanz nach einer abgewiesenen Revision des Beschuldigten, dann aber rechtskräftig und ohne weitere Einspruchsmöglichkeit des Delinquenten. Die gleichsam offizielle Feststellung seiner Schuld setzt seinem unendlichen Selbst-sein-Wollen ein definitives und desavouierendes Ende. So scheitere das Dasein in seiner Schuld. Es scheitere aber auch, so Welte, gegenüber seiner Schuld:

„Denn gegen die Nichtigkeit des Daseins, die in seinem Schuldigsein an den Tag kam, ist schlechterdings nichts mehr zu machen, wenn sie erst einmal eingetreten ist. [...] So muß auch alles, was vom Dasein her gegen das eigene Schuldigsein angeht, scheitern“ (S. 69).

Und dennoch melde sich in dieser doppelten Negativität der Schuldigkeit des Daseins

„wie von ferne eine Positivität. Die Schuld, an der das Dasein scheitert, zeigt diesem etwas Unbedingtes und Unendliches an Bedeutsamkeit. Das Dasein erfährt so etwas wie eine Unbedingtheit des Urteils, unter dem es steht und vor dem keine Einwände verschlagen. [...] Indem die Schuld das Dasein auf eigentümliche Weise an sein Ende und zum Scheitern bringt, zeigt es ihm die zu diesem gehörige Unendlichkeit als eine beurteilende und richtende. [...] In dieser Erfahrung der übermächtigen und wiederum Herr gewordenen Unendlichkeit liegt die Würde und die Größe der Schuld [...]“ (ebd.).

Das andere große Zeichen, mit dem die Macht der Endlichkeit das Dasein zum Scheitern bringe, aber sei der Tod. „Ist nicht“, so fragt Welte rhetorisch,

„der Tod wie ein Hohn gegenüber all dem, als was der Mensch sich selbst und seine Welt unablässig als groß und dauernd aufstellen will? Das menschliche Etwas-sein-wollen scheidet in den Tod hinein. Der Mensch will ihn darum nie. Aber er muß ihn erleiden“ (S. 70).

Und doch besitze der Tod auch – wie die Schuld – eine Positivität. Denn er belehre den Menschen darüber,

„daß er in der Hand einer Übermacht ist, vor der alle endliche Mächtigkeit versagt, einer unendlichen Übermacht. Sie mag aufs erste wie ein vernichtendes Nichts ausschen. Aber könnte das ein nichtiges Nichts sein, was doch den Menschen so unendlich betrifft, unendlich erbeben macht und darin angeht?“ (ebd.).

In seinem Schrecken besitze der Tod daher auch seine Würde für den Menschen: „[E]r enthüllt dem Menschen, dass er in der Übermacht der Un-endlichkeit steht“ (ebd.). So seien Schuld und Tod zwar „die entscheidenden Verdichtungen dessen, was den Menschen zum Scheitern seines unendlich anspruchsvollen menschlichen Selbstseinwollens bringt“ (ebd.). Zugleich seien sie aber auch „die großen Zeichen der wahren unendlichen Macht, die mit dem Ende, das sie allem Menschlichen setzt, den Menschen überwältigt“ (ebd.).

2.5 Die Endalternative und die Verzweiflung

Wohin aber kann das Scheitern der Hybris des selbst unendlich sein wollenden Daseins dieses am Ende seines Daseinsspiels letztlich führen? In eine Endalternative, von der Welte in seiner neunten Vorlesungseinheit die Seite der Verzweiflung und in seiner zehnten und letzten Vorlesungseinheit die Seite des Glaubens eindringlich beschreibt.

Wenn nun das Dasein erfahren musste, dass sein Wille, selbst unendlich wichtig zu sein, in beiden Richtungen scheiterte, nämlich innerlich an der eigenen Schuld und äußerlich an der Unentrinnbarkeit des eigenen Todes, und wenn das Dasein in diesem zweifachen Scheitern seine eigene Endlichkeit und Nichtigkeit abgrundtief erfährt, dann steht es vor einer letzten Alternative, in der alles – der gesamte Selbsteinsatz des Daseins – auf dem Spiele steht: Um welche Alternative, bei der sich das Dasein nur für eine der beiden Seiten entscheiden kann, handelt es sich dabei genau? Um die Alternative einer äußersten Negativität und einer äußersten Positivität, von der Welte in dieser neunten Vorlesung die Seite der Negativität beschreibt, und zwar als Verzweiflung.

Denn das Dasein „kann aus der übermächtigen Erfahrung seiner Nichtigkeit die Konsequenz ziehen, dies sein Dasein als ein nichtiges wegzuerwerfen, soweit es an ihm liegt“ (S. 72). Gemeint ist damit nicht primär der Suizid, der freilich leicht das Ergebnis einer Verzweiflung sein kann, sondern eine innere Selbstaufgabe,

weil man das eigene Dasein für sinnlos geworden hält. Dabei stellt Welte hell-sichtlich heraus, dass in der Verzweiflung ein unendlicher Schmerz bzw. ein unendliches Leiden liegt: „Der Schmerz ist unendlich, weil er das unendliche Entbehren des unendlich Gesollten ist“ (S. 73). Mit dem unendlich Gesollten meint Welte die Unendlichkeit an Sinn, Glück und Bedeutung, die auch bei dem verzweifelten Dasein sein sollte und doch nicht bei ihm ist. Darüber hinaus diagnostiziert Welte in der Negativität des Entschlusses zur Verzweiflung eine Prämisse und eine Konsequenz; und zwar die Prämisse, dass das Dasein sich nicht lohne, wenn es nicht einen unendlichen und totalen Sinn habe; aus dieser wahren Prämisse ziehe der Verzweifelte aber den falschen Schluss, dass sein Dasein diesen unendlichen Sinn nur selbst, d. h. nur aus eigener Kraft und eigenem Vermögen, und zwar nur im weltlichen Hier und Jetzt, ergreifen und vollbringen könne:

„Dieses aber gerade, jetzt die unendliche Sinngestalt zu erstellen, ist ja gescheitert. Und so zieht er [sc. der Verzweifelte] den Schluß: also ist alles gescheitert, also hat alles keinen Sinn, also gebe ich auf“ (S. 74).

Diese metaphysische Ungeduld und dieses metaphysische Misstrauen, dass es den unendlichen Sinn nur im weltlichen Hier und Jetzt geben könne, haben die Verzweiflung über das menschliche Dasein gebracht. Und doch gebe es auch in dieser Stunde des Scheiterns des menschlichen Daseins in dessen eigenem Grunde noch die leise Stimme einer verborgenen Wahrheit, die spreche: „Du bist, also darfst du sein, also hat dein Dasein Sinn“ (S. 75). Dieser Stimme aber widerstreite „der negative Entschluß des Verzweifelten: ich gebe es auf“ (ebd.). Ihm liege der illusionäre Gedanke zugrunde: „[E]s hat alles keinen Sinn mehr“ (ebd.), welcher Ausdruck der Ungeduld und des Misstrauens sei. Diese Verzweiflung sei eine real mögliche Endstellung im Endspiel des Daseins auf seinem Spielfeld zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Sie sei aber keineswegs so unausweichlich für wie sie sich selbst halte. Denn es gebe noch eine zweite mögliche Endstellung, eine andere Entscheidungsmöglichkeit der genannten Endalternative unseres Daseinsspiels, die Welte den Glauben im metaphysischen und nicht bereits im positiv christlichen Sinne dieses Wortes nennt.²⁶ Ihn entfaltet er in der zehnten und letzten Vorlesungseinheit.

2.6 Die Endalternative und der metaphysische Glaube

Der Glaube in diesem allgemein menschlichen und philosophischen Sinne des Wortes sage Ja zu genau dem, zu dem die Verzweiflung Nein sage, nämlich „zum Dasein im ganzen, zu seiner Endlichkeit wie zu seiner Unendlichkeit“ (S. 76). Der

²⁶ Vgl. B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (wie Anm. 1), S. 76, Anm. 14.

Glaube nehme die eigene Endlichkeit in allen ihren Richtungen und Dimensionen an, und zwar nicht nur die Begrenztheit meiner Kraft und Macht, sondern auch „die Brüchigkeit meiner Realisierungen“ (S. 77), die je eigene Schuld, das eigene Scheitern und Versagen auch in sittlich-moralischer Hinsicht, und schließlich das eigene Sterbenmüssen bzw. den eigenen Tod. Der Glaubende nehme diese Formen der eigenen Endlichkeit „als [s]ein Anteil, als das [ihm] Zukommende und Zukömmliche“ (ebd.) an sich: „So endet die *Bejahung* des Glaubens im Ja, und so ist sie erst *volle* Bejahung“ (ebd.). Dieses ungeteilte Ja zur eigenen Endlichkeit nennt Welte auch den Einsatz des Glaubenden, der seine ganze eigene Endlichkeit, sein Scheitern, seinen Tod voll und ganz einsetzt im Spiel seines Daseins. Der Glaube bejahe aber nicht nur die Endlichkeit voll und ganz, sondern auch die Unendlichkeit, indem er bejahe,

„was den unendlichen Sinn, die unendliche Bedeutung, die unendliche Erfüllung meines Daseins gewähren kann, und ich setze darauf meine Endlichkeit, meine Sterblichkeit, meine Vergänglichkeit ein“ (S. 78).

Der metaphysische Glaube sei sich zwar mit der Verzweiflung darin einig, dass sich der unendliche Sinn im fassbaren und verfügbaren Bereich der Welt nicht finde; er unterscheide sich aber scharf und abgründig von der Verzweiflung dadurch, dass er ein unendlich Waltendes bejahe, das „jenseits aller *Machbarkeit, Verfügbarkeit und Erstellbarkeit* durch den Menschen“ (ebd.) allem Dasein diesen unendlichen Sinn und dieses unendliche Glück als ein Geschenk seiner Güte verwahre und verheiße. In diesem Glauben gehe der Glaubende „über alles endliche Hier und Jetzt und über alle Ungeduld der Endlichkeit hinaus“ (ebd.).

Im Ja des Glaubens seien daher Endlichkeit und Unendlichkeit eingeschlossen:

„die Endlichkeit als die wahre Faktizität meines Daseins in der Welt, die Unendlichkeit als die über meinem Dasein in der Welt aus eigenem Ursprung waltende unendliche Macht, die meinem endlichen Dasein den zu ihm gehörenden unendlichen Sinn verwahrt und gewährleistet“ (S. 79).

Dabei befreie der metaphysische Glaube das Dasein von allen falschen Tabuisierungen, so dass das Dasein allem ohne Angst ins Gesicht schauen darf,

„denn es hat ja seine Endlichkeit und damit alles dies angenommen und zugleich geborgen in die Hände der lautlosen unendlichen Übermacht. In jenen Händen kann immer noch Sinn und Heil auch dem endlich heillos Scheinenden verwahrt und gewährt sein“ (ebd.).

Das Dasein nimmt jetzt auch nicht mehr irgendeine endliche Sache unendlich wichtig, nichts Endliches, weder Macht noch Ruhm noch irgendeine weltliche Liebe ist jetzt mehr so entsetzlich wichtig:

„Denn das Unendliche und unendlich Wichtige wird ja nun in keiner dieser endlichen Gestalten mehr gesucht und gesehen. [...] So dürfen die tabuisierten Gebilde ihre Maske ablegen, die sie so lange wie Dämonen erscheinen ließ, [...]. Mit dem Glauben weichen die Dämonen und mit ihnen die hektischen Steigerungen der Angst, mit denen sie das Dasein zu peitschen pflegen“ (S. 79 f.).

Das Dasein ist durch den metaphysischen Glauben frei geworden „von der Bedrängung der Angst und frei für die wengleich endliche und ihrer Endlichkeit immer wieder scheiternde Welt.“ (S. 80) Diese Freiheit des metaphysisch glaubenden Daseins sei die Konsequenz und auch die Probe des wahren Glaubens.

Es gibt nach Welte allerdings noch einen ursprünglicheren, gleichsam mit dem Dasein selbst gegebenen Glauben, „vor aller eigenen Stellungnahme des Daseins dazu“ (ebd.). Dieser ursprüngliche Glaube, der mit dem Dasein des Menschen gegeben sei und den die Heiterkeit des kindlichen Daseins bezeuge, spreche gleichsam aus dem Innersten des Daseins: „Du bist, also darfst Du sein, also hat dein Dasein Sinn“ (S. 75, vgl. auch S. 80). Denn das Sein im Sinne des menschlichen Daseins setze immer schon und von seinem ersten Anfange an Sinn voraus; ohne diese Voraussetzung könne es nicht leben (vgl. S. 75).

2.7 Die Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens für das menschliche Dasein

Ganz am Ende seiner zehnten und letzten Vorlesung deutet Bernhard Welte zumindest an, dass auch der metaphysische bzw. philosophische Glaube für den Menschen auf seiner Suche nach Sinn, Glück und Heil nicht ausreicht. Denn im philosophischen Glauben bleibe der unendliche Abstand zwischen der unendlichen Macht und ihrer distanzierenden Majestät und dem menschlichen Dasein, das sich ihr anzuvertrauen sucht, dafür aber doch die Erfahrung einer liebenden Nähe und Gegenwart brauche. Und zudem frage sich das Dasein in seiner Schuldigkeit, wie es seiner Versöhntheit mit der unendlichen Macht gewiss sein könne, wenn diese unnahbar bleibt. Und so erweise sich der christliche Glaube mit seinem Mensch und Freund der Menschen gewordenen Gott doch als ein Segen für den Glauben des menschlichen Daseins. Und so dürfe der Mensch

„froh sein, wenn er, in Jesus Christus einen von Gott gesandten Freund erkennend, im *christlichen* Sinne gläubig werden darf. Das heißt, wenn er seinen Glauben stützen darf auf Jesus als den Christus, als den Gesandten der ewigen Macht, als den Offenbarer ihrer befreienden und versöhnenden Huld, als den Träger ihrer Zusage, als den Freund, der den Menschen zum Glauben bereitet und im Glauben trägt und befreit“ (S. 81).

Und daher beschließt Bernhard Welte seinen ganzen Vorlesungszyklus zur Deutung des menschlichen Daseins im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit

mit einer Verhältnisbestimmung zwischen dem metaphysischen und dem christlichen Glauben, die in dem christlichen Glauben die Erfüllung und Vollendung des metaphysischen bzw. philosophischen Glaubens sieht:

„Wenn die Philosophie die Wege und Gestalten des menschlichen Daseins bedenkt, die sich aus dem geheimnisvollen Spiel von Endlichkeit und Unendlichkeit ergeben, dann hat sie zuletzt allen Anlass, über ihre eigene Grenze hinauszublicken auf einen Boten und Freund, dessen Botschaft mehr ist als Philosophie und dessen Freundschaft einer anderen Ordnung angehört“ (S. 81).