

DIE VERNUNFT ALS ORGAN FÜR DAS HEILIGE. BERNHARD WELTES RELIGIONSPHILOSOPHIE UND DIE FRAGE NACH DEM WESEN DES HEILIGEN

KRISZTIÁN VINCZE¹

Abstract: Bernhard Welte, a Catholic priest and German philosopher of religion, has a specific concept of the holy. His concept defies theories which are emphasizing feelings or the irrationality in the experiences of the holy (Schleiermacher – Rudolf Otto – Max Scheler). He identifies the human intellect (Vernunft) as the organ of the holy. This study is meant to unfold the whole horizon of the question of the holy in the philosophy of religion by Welte.

Keywords: philosophy of religion, the holy, instrumental reason, Max Scheler, Rudolf Otto, Friedrich Schleiermacher, ontology, phenomenology of the holy, Verstand und Vernunft.

Eine der wichtigsten Eigentümlichkeiten der Religionsphilosophie von Bernhard Welte ist, dass er die menschliche „Vernunft an sich“ als „Organ für das Heilige“ bezeichnet.² Eine der eigenen Bestimmung gemäße Religionsphilosophie hat auch die Aufgabe, die existentiellen Wurzeln der Religion freizulegen. Ein religiöser Mensch kann auch an seinem sittlichen Ernst, an seiner bewiesenen Verbindlichkeit, an seiner Haltung der Hoheit gegenüber, erkannt werden. Alle diese Merkmale fallen aber schließlich mit dem erkannten und anerkannten *Heiligen* zusammen. Spricht man über irgendwelche Religionsphilosophie, werden jeweils auch die Fragen mitgemeint: *Was ist das Heilige?, Wie kann es erfahren werden?, Was erfährt man eigentlich, wenn man das Heilige erfährt?* Wenn diese Fragen von Welte Antworten finden, opponieren sich jene Tendenzen, die sich grundsätzlich auf Gefühle, Anschauungen oder Irrationalität beziehen. Damit kompensiert Welte eine Richtlinie, die vor allem seit der Aufklärung, obwohl

¹ Dr. Krisztián Vincze, Catholic University Pázmány Péter, Faculty of Theology, Chair for Christian Philosophy, Budapest 1053, Veres Pálné u. 24., vincze.krisztian@htk.ppke.hu.

² B. WELTE, Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie (1950), in B. WELTE, Gesammelte Schriften IV/3., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 193-211, 208. (Abgekürzt als ZLF.)

in unterschiedlichen Perioden mit verschiedenen Betonungen, ständig präsent war. Die Vernunft kann zum Organ des Heiligen auserwählt werden, indem einerseits sie selbst gegenüber der vor allem seit der Aufklärung emporgetauchten Vorstellungen neudefiniert und rehabilitiert wird, und andererseits muss man sich auch dem Begriff des Heiligen aus der Perspektive der Ontologie nähern.

1. Weltes Kritik der instrumentalen Vernunft

Die Zeit der Aufklärung hat eindeutig ein bestimmtes Handicap mit sich gebracht, das die europäische Geistgeschichte nachteilig beeinflusste. Die von Welte angedeuteten Probleme mit der Aufklärung, die sich schon seit dem 16. Jahrhundert entfalteten, sind die Reduktion der Vernunft und jene Bestrebung, die die Religion als Gegner der Vernunft darstellt. Als Folge der Reduktion der Vernunft und dem angeblichen Konflikt zwischen Vernunft und Glauben mussten die Argumente für die Religion eher im Bereich der Gefühle und Anschauungen unterkommen.

Über die Aufklärung gibt Welte eine kurze Analyse in seinem Werk *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*.³ Im ersten Kapitel des Werkes bezieht sich der Autor auf eine Bruchkante in der Geschichte des Verstehens des Glaubens, die mit Luther, mit seinem *sola fides* anfängt. Im Bereich der Philosophie ist Descartes in diesem Zusammenhang als erster zu erwähnen, weil er einen ganz scharfen Kontrast zwischen der objektiven Realität (*realitas obiectiva*) und dem denkenden Subiectum (*res cogitans*) ausarbeitete. Die *res cogitans* bei Descartes musste auch die Rolle auf sich nehmen, seine eigene Gewissheit zu garantieren und die Vernunft fing an, sich gradweise zu der kritischen und autonomen Vernunft umzuwandeln. Die seit Aristoteles im Vordergrund stehende Substanz kommt daraus folgend in eine seltsame Beziehung mit dem erkennenden Subjekt. „Das Denken wird so für sich selber eine *res cogitans*, es wird ein auf sich bestehendes denkendes Ding“. Diese *res cogitans* „setzt sich auf dem Weg der sich versichernden Gewissheit die *realitas obiectiva* gegenüber.“⁴ Indessen ist die alte *Usia* zur objektiven Realität geworden und so begann die Differenz zwi-

³ B. WELTE, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982. (Abgekürzt als WG.)

⁴ Einer der bekanntesten Aufsätze von Welte ist aller Wahrscheinlichkeit nach jener, indem der Autor zwei mögliche Wege des Denkens aufzeigt. B. Welte, Über die zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, in

schen Subjekt und Objekt, zwischen Subjektivität und Objektivität zu wachsen, bis die Selbstverständlichkeit ihres Verhältnisses ganz verloren ging.

Bei Immanuel Kant sind diese Tendenzen noch stärker an die Oberfläche gekommen und zwar durch die erkenntnistheoretische kopernikanische Wende. Laut Kant hat sich nämlich die Anschauung nicht „nach der Beschaffenheit der Gegenstände zu richten“, sondern der Gegenstand „nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“.⁵ Die nachkantianische Philosophie meint, dass das Ding für die menschliche bzw. für die wissenschaftliche Erkenntnis nur als Erscheinung, nicht aber als Ding an sich, zugänglich sei. Konsequenterweise erhielt der Mensch als Erkenntnis-Subjekt in der Folgezeit eine immer stärkere Vorrangstellung gegenüber seinem Erkenntnisgegenstand. Dies führt auch dazu, dass Erkenntnis und Anerkenntnis dessen, was etwas aus sich ist, was sich selbst mir zeigt und mich anspricht einfach entfallen.⁶ Das Ding an sich war für Im-

B. Welte, Zur Frage nach Gott, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, 2008, 99-117, 102-103. (Abgekürzt als WPHD.)

Die kleine Schrift über die zwei Weisen des philosophischen Denkens konfrontiert das substantia-zentrierte Denken mit dem relatio-zentrierten Denken. Welte gibt eine kurze Zusammenfassung des philosophischen Begriffes substantia (Usia), der vor allem „die Seiendheit des Seienden“ ausdrückte. Bei Aristoteles war die Usia, die erste Kategorie, d. h. dass alle anderen Seinsweisen und Aussageweisen (alle anderen Kategorien) auf sie bezogen waren – inzwischen war die Usia selbst auf nichts Weiteres bezogen. „Sie ist auf sich selbst bezogen“, und sie wurde in der Sprache durch den horismos (Definition) gefasst. Die klare Definition machte möglich, dass eine Usia „das primäre Subjekt aller Prädikate und damit das, was man später das Objekt genannt hat“, wurde. WPHD, 99-100.

Diese Heraushebung ist maßgeblich für die ganze Entwicklung des europäischen Denkens geworden, sie bildete eine Metaphysik, aus der sich alle „in begrifflichen Aussagen und Definitionen sich bewegende Wissenschaften“ entfalten konnten. Obwohl Aristoteles selbst noch die Beziehungen zwischen dem Wahrnehmenden und Wahrgenommenen, zwischen dem Denken und Gedachten, sah, wurden diese Beziehungen in der Wirkungsgeschichte gradweise vergessen.

Welte weist auf das Werk ARISTOTELES, *Peri Psyches*, 425 b, 431 b. Sie sind Beziehungen, die „jenseits oder diesseits der Kategorientafel liegen. WPHD, 101.

⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVII, XVIII.

⁶ H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens*, Freiburger theologische Studien, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989, 9.

manuel Kant noch vorstellbar, aber nicht mehr erkennbar. Das Erkennen des Menschen vollzieht sich bei ihm – als erster Schritt – durch die Empfindung, in der sich die Substanz als Gegenstand möglicher Erfahrung gibt. Darauffolgend arbeitet im Prozess des Erkennens der Verstand, der als „Vermögen der Regeln“ Begriffe bildet. Die objektive Gültigkeit der Begriffe und der Regeln sind in den „apriorischen und transzendentalen Formen des Erkenntnisvermögens“ begründet.⁷ So ist, nach Welte, die geforderte Objektivität „die Objektivität einer neu begriffenen Subjektivität“ geworden,⁸ die auch jenes Fazit mitbrachte, demnach Gott eine transzendente Illusion sei. Aus dem kantischen System resultierten also ungewöhnliche Neuigkeiten, die später noch intensiver wurden. Die Philosophie selber tendierte danach, zu einer Art objektiven Wissenschaft zu werden. In ihrem Bereich wurde die kritische und logische Objektivität zu einer exklusiven Methode, der zufolge das „was einmal Substanz genannt wurde, zum objektiven und auch objektivierbaren Bestand geworden“ ist.⁹

Welte bedauert diese immer stärker gewordenen Einstellungen, weil durch sie „der lebendige Lebenszusammenhang zwischen Erkennenden und Erkanntem schwindet“.¹⁰ Zugleich bekam das begriffliche Denken eine ganz neue Bedeutung und die Erkenntnis reduzierte sich nur auf das, was eindeutig und sicher – eben der in der Naturwissenschaft verstandenen Vernunft entsprechend – erkennbar und aussagbar ist.¹¹ Die Kluft, die zwischen dem Denken und dem Sein entstand, ist immer größer geworden, weil sich das menschliche Denken immer mehr nur auf das eindeutig Wahrnehmbare und eindeutig Ergreifbare verkürzte. Diese Kluft ist andersgesagt die Differenz, die zwischen dem Menschen und

⁷ Nicht wie früher in dem Ding an sich!

⁸ WPHD, 104.

⁹ WPHD, 106.

¹⁰ „Es gibt da keine isolierte autonome Subjektivität, aber auch keine dieser bloß gegenüberstehende und von ihr vor- und sichergestellte Objektivität. Es gibt nur lebendige Lebenszusammenhänge, die sich universal entfalten, sich gegenseitig durchdringen und zu einem sinnvollen Ganzen verbinden“. B. WELTE, *Zeit und Geheimnis*, Freiburg im Breisgau, 1975, 70. (Abgekürzt als ZG.)

¹¹ Schon Hegel tadelte die kantische Philosophie, weil sie die Zuständigkeit der denkenden Vernunft verkürzte, indem die Vernunft als solche auf die moderne, in der Naturwissenschaft verstandene Vernunft reduziert wurde. Diese reduzierte Vernunft deklarierte jegliche Erscheinung Gottes unmöglich; für sie ist Gott kein möglicher Gegenstand mehr. R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, 2007, 26-27.

seiner Wirklichkeit besteht. Ihre Entfernung nahm gradweise zu, unterdessen gewann immer mehr Raum und Bedeutung jene künstliche, sekundäre Zwischenwelt, die als das Reich der instrumentalen Vernunft aufkam. Welte erwähnt im Allgemeinen die instrumentale Vernunft in Bezug auf die Philosophie von Max Horkheimer. Er hält die instrumentale Vernunft ferner für jene Vernunft, die sich auf dem Bereich des Verifizierbaren und des Falsifizierbaren bewegt. Sie erfindet Instrumente anscheinend für alles, perfektioniert diese Instrumente kontinuierlich und mündet schließlich in einem „hochentwickelten rationalen Instrumentarium“.¹² Die einzig überhaupt Relevanz besitzenden Fragen der instrumentalen Vernunft sind: *Was ist ersetzbar?* und *Wie ist es ersetzbar?*

Karl Lehmann meint, durch diese Vernunft sei der Mensch der Meister des analytischen Denkens geworden. Der Mensch sei fähig, durch sie alles – egal was es sei – auseinanderzunehmen, zu sezieren, zu zerlegen und zu zergliedern. Diese Denkweise stellt das Seiende als Objekt vor den Menschen, der es durchschaut, erobert und beherrscht. Bei diesen Objekten bezweckt man, zu einer völligen Transparenz zu gelangen, und eine lückenlose Diagnose aufzustellen. Das Problem der instrumentalen Vernunft ist, dass sie mit der ganzen Wirklichkeit auf diese Weise umgehen will, das aber eine große Gefahr mitbringt: Stellt sich nämlich der Mensch auf diesen Stil des Umgangs ein, beschränkt er die Wirklichkeit auf einen bestimmten Typ, wird aber infolge dessen viel ärmer.¹³

Die Kritik von Bernhard Welte bezüglich der Vernunft entfaltet sich im Geist der Heideggerischen Metaphysikkritik weiter, die die abendländische Metaphysik als ein verstelltes Denken bewertet, in dem das Seiende zum Gegenstand gemacht wird.¹⁴ Zum Gegenstand gehören einerseits „der Was-Bestand des Gegenstehenden (essentia, possibilitas)“ und andererseits „das Stehen des Entgegenstehenden (existentia)“. So ist der Gegenstand „die Einheit der Ständigkeit des Bestandes“.¹⁵ In dieser Denkweise wird das Seiende nun verstanden als das, was stehenbleibt, was als mit sich Identisches in der Zeit dauert. Das Seiende ist demnach das Stän-

¹² H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott*, 12-13.

¹³ K. LEHMANN, *Wer ist Gott?* Vortrag zur Eröffnung der Ringvorlesung zur Gottesfrage in der Katholischen Akademie am 1. April 2008. in Dresden-Meißen, Haus der Kathedrale. <https://kardinal-lehmann.bistummainz.de/texte/texte-2008/dresden>

¹⁴ B. WELTE, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in B. WELTE (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, (Questiones disputatae 51), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970, 101. (Abgekürzt als: FGC)

¹⁵ Welte benutzt hier die Terminologie von Heidegger. FGC, 112.

dige. Als das Ständige wird es aus seiner Beziehung zur Zeit herausgerissen. „Das Seiende oder der Gegenstand bezeichnet nun das, was in der Zeit steht, jedoch so, daß die Zeit gleichgültig an ihm abfließt.“¹⁶ Von hier aus betrachtet der denkende Mensch das Seiende als begriffene Usia, als ein in seinem Wesen Festgestelltes und Fixiertes. Alles, was fest-gestellt, was fixiert wird, wird dem Zugriff des menschlichen Denkens unterworfen. So ist die von Heidegger als vor-stellendes Denken genannte Denkweise fähig geworden, über die Seienden verfügen zu können, und eine technische und instrumentale Welt auszubauen.

„Die so angedeutete epochal bestimmte und ermöglichte Orientierung alles Denkens am Seienden als dem beständigen Gegenstand, Usia, und am vorstellenden feststellenden und sicherstellenden Begreifens dieses Gegenstandes wird von Heidegger Metaphysik genannt.“¹⁷

Eine solche Metaphysik führt doch notwendigerweise zu einer technischen und hochinstrumentalisierten Welt.

Die von der auf die instrumentale Vernunft reduzierte Vernunft verursachte Verarmung des Menschen hat zwei Aspekte: Der Mensch ist der Gefahr der Verwechslung des instrumentellen Gebrauchs mit einem sinnvollen Gebrauchs ausgesetzt. Oft hat er zu spät erkannt, dass seine rationale und technisch konstruierte Welt ihn entpersonalisierte, zur Eindimensionalität nivellierte und ihn als Sache in ein Verwaltungsuniversum einspannte.¹⁸ Zugleich ist er unfähig geworden, „für die planende Vernunft endgültige“, „das Ganze umfassenden Entscheidungen“¹⁹ zu bringen.

1.1. Die instrumentale Vernunft und der Ausfall Gottes

Der zweite Aspekt der im Medium der instrumentalen Vernunft eingetroffenen Verarmung des Menschen ist, dass er die Spuren Gottes nicht mehr finden konnte. Die künstliche Welt, die alles als beherrschbar und gebrauchbar vorfindet, sonderte die Religion von sich ab, sie machte aus der Religion ein Sonderbereich, damit sie „nachdrücklich weltlich und in ihrer Weltlichkeit autonom“

¹⁶ FGC, 112.

¹⁷ FGC, 113.

¹⁸ ZG, 67.

¹⁹ H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott*, 12.

bleiben könne. Die instrumentale Vernunft schließt von Wesen her den Zugang zum Geheimnis Gottes aus.

In Immanuel Kant erblickt Welte selbstverständlich auch jenen Denker, der den größten Schlag gegen die Argumente um Gottes Existenz gab. *Die Kritik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant verdrängte die Theologie, Metaphysik und Glauben – eben im Namen der kritischen Vernunft – auf schroffe Weise aus dem Raum der Wissenschaftlichkeit. Er meinte, der Verstand des Menschen mit seiner Struktur der Kategorien und die Vernunft mit den regulativen Ideen seien nur zum Arrangement der Sinneserfahrung geeignet. Demnach bevollmächtigt uns unsere Vernunft nicht, *Gott* für mehr als eine regulative Idee zu halten. Nur die praktische Vernunft, und die Erfahrungen des menschlichen Gewissens verpflichten uns, ein Wesen zu mutmaßen, das in sich das Sein und das Gute vereinigt, und das garantiert, dass der Lauf der Welt das menschliche Leben nicht ad absurdum lenkt.²⁰ Jedes menschliche Denken an *Gott*, jede mögliche Gotterkenntnisse, sind durch Kant aus der Kompetenz der Vernunft ausgefallen.

Der von Kant vertretene Rationalismus und mit seinen menschlichen Denkkompetenzen rangen sich dann in Weltes Sicht weiter durch den Positivismus von August Comte bis zum kritischen Rationalismus von Ernst Topitsch und Hans Albert. Diese Denkweisen seien typische Manifestationen des modernen Bewusstseins und sie verraten, dass das moderne Bewusstsein sich wesentlich vom Glauben abwendet. Die Koerzitivkraft dieser Verfahren zwang nämlich den Glauben, sich auf ein „kulturelles Vakuum“ zurückzuziehen.²¹ Der Glaube musste sich gradweise aus dem allgemeinen Bewusstsein entfernen. Geistesgeschichtlich betrachtend meint Welte, dass die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts vielleicht „die letzte, große öffentliche Glaubenserscheinung im Gesamtbewusstsein des Abendlandes“ war. Nach dieser Zeitperiode gelangte die Menschheit aber zu einem positivistischen Wissenschafts- und Fortschrittsglauben, der einen auffälligen Bruch in der abendländischen Geschichte herbeiführte.²² Das 20.

²⁰ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...“ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXI.

²¹ WG, Kap. I, §2. Erscheint später das System von Hegel, bestrebt es eben, den Glauben zum Wissen zu formen, in welchem Wissen sich der Geist als das alles Umfassende, alle Gegensätze in sich dialektisch einbauende aufsteigt.

²² B. WELTE, Die Glaubenssituation der Gegenwart, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 197-223, 212. (Abgekürzt als GSG.)

Jahrhundert beschrieb er oft als Ausfall des Heiligen. Damit wir den erwähnten Bruch besser verstehen, erinnert Welte an das antike Bewusstsein, in dem sich das Heilige an allen Gegenständen und in allen Gegenstandsbereichen zeigte.²³ Egal ob Heiden oder Christen, für alle war das Heilige etwas sich in den Dingen der Welt Enthüllendes. Der heutige Mensch findet aber eine Welt vor sich, die eher nüchtern, sachlich und kühl ist, er erkennt nicht, zumindest kaum aus eigener Erfahrungen, dass sich Heiliges als Heiliges manifestieren würde. Dies alles kann als Folgerung der Tätigkeiten der zur Ausschließlichkeit strebenden instrumentalen Vernunft betrachtet werden.

1.2. Die Frage der religiösen Erfahrungen außer der Kompetenz der Vernunft

Dass die Frage der religiösen Erfahrung im theologischen und religionsphilosophischen Denken der 19. und 20. Jahrhunderten zu einem der wichtigsten Probleme wurde, ist kein Zufall! Viele Autoren widmeten sich solchen Untersuchungen, mit unterschiedlichen methodischen Mitteln und in unterschiedlichen theoretischen Rahmen.²⁴ Die erfahrungs- und erlebnismäßige Begründung der Religion begann mit Friedrich Schleiermacher, auch wenn seine Initiativen nicht ohne Vorgeschichte sind. Schleiermacher wollte die Religion einerseits gegenüber reduktionistischen Betrachtungsweisen schützen, und andererseits eine theologische Alternative zum protestantischen Rationalismus aufweisen. Die reduktive Betrachtungsweisen der Religion meinten, diese sei mit Metaphysik oder mit Moral gleichzusetzen, ihre Ideen seien metaphysische und moralische Gedanken, die mit sonstigen Überlagerungsschichten erscheinen. Die Reduktionen versuchten, die irrationalen Überlagerungsschichten zu entfernen um eine Vernunft-Religion zu konstruieren. Demgegenüber bestrebte Schleiermachers

²³ B. WELTE, Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 230-271. (Abgekürzt als HWH.)

²⁴ P. LOSONCZI, *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában. Kritikus megjegyzések Richard Swinburne elmélete kapcsán* (Die Problematik der religiösen Erfahrung in der analytischen Philosophie. Kritische Bemerkungen Richard Swinburnes Theorie gegenüber), in *Kellék* (15-16), 2000, 155-174.

<http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/15-16/009Losonczi.pdf>

Apologie die Religion als ein Bereich des menschlichen Lebens darzustellen, die über „eigene Erkenntnisweise und autonome Logik“ verfügt.²⁵

Welte kritisiert die Religionsphilosophie von Max Scheler und von Rudolf Otto bissig. Er hält die Werke „Vom ewigen im Menschen“ und „Das Heilige“ von „mancherlei ungeklärten psychologistischen und irrationalistischen Elementen durchgedrungen“.²⁶ Die negative Kritik betrifft sie, weil sie das Heilige „für das kirchliche Bewusstsein“ nicht entsprechend beschrieben. Ein anderer Kritikgrund ist, dass in diesen Werken das Heilige als „eine neben anderen Kategorien stehende Kategorie“ oder als „eine mit anderen parallel gehende Grundweise des Bewusstseins“ erscheint.²⁷ Ein weiteres Problem ist, dass sich das Heilige als im Bewusstsein wesenden Aktmöglichkeit oder Aktnotwendigkeit an sich jenen Realitätsgehalt und Ernstcharakter nicht zeigt, die aber eben für die Gewalt des existentiellen Fragens typisch sind. Summierend sagt Welte, dass diese Annäherungen zum Heiligen in einer „irrational-psychologistischen Dämmerung“ stehenbleiben.²⁸ Als Vorgänger von Rudolf Otto und Max Scheler erwähnt Welte Friedrich Schleiermacher. Durch ihn erhielt „der religiöse Irrationalismus“ „einen neuen Auftrieb“; nach seiner Religionsphilosophie konnte man „führend und erlebend“ glauben.²⁹ Eine solche Art des Glaubens hatte auch die Aufgabe, sich der siegreichen Wissenschaft entgegenzustemmen. Welte vermutet, die Bestrebungen von Schleiermacher, Rudolf Otto und Max Scheler stehen mit der verstellten Vernunft, mit der immer grösser gewordenen Macht der instrumentalen Vernunft in Zusammenhang. Wie wir in dem vorherigen Unterkapitel sahen, verlor die Vernunft ihre Zuständigkeit in der Frage nach Gott, demnach mussten sich neue Wege des Gottsuchens entfalten, die eher gefühlszentriert waren. Diese neuen Wege lehnt Welte aber eindeutig ab. Mit diesen Autoren beschäftigte er sich gar nicht so gründlich, wie mit den großen Provokateuren. Demnach erscheint seine scharfe Kritik ohne Spuren von ausführlicheren Analysen. Die Frage, ob diese Kritiken in dieser Form sachgemäß und gerecht seien, möchte hier nicht beantwortet werden. Vielmehr sind sie an diesem Punkt wichtig, weil Welte eben ihnen gegenüber entgegenstehend die mögliche Erfahrung des Heiligen und die mögliche Begegnung des Menschen mit dem göttlichen Geheimnis

²⁵ P. LOSONCZI, *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában*, 157.

²⁶ ZLF, 199.

²⁷ ZLF, 202.

²⁸ ZLF, 208.

²⁹ ZLF, 196.

zurück in die Trasse der Vernunft umleiten möchte. Gefühlszentrierte Begründungen des Glaubens findet also Welte unbefriedigend, an ihrer Stelle versucht er die Vernunft als Herzstück des Heiligen offenzulegen. Wie er es genau verrichtet, sehen wir, nachdem wir Rudolf Otto und Max Scheler kurz wachrufen.

1.3. Schleiermacher – Rudolf Otto – Max Scheler

Rudolf Otto widmete seine Aufmerksamkeit in seinem ersten Werk dem Religionsverständnis von Schleiermacher.³⁰ Er hebt heraus, dass sich Schleiermacher gegen die Folgerungen der kantischen Philosophie und der reduktiven Betrachtungsweisen wehrte. Die Religion hat er mit dem „Belauschen des Universums“ gleichgesetzt, von der Religion kann sich der Mensch „ergreifen und erfüllen lassen“.³¹ Das Belauschen des Universums ist wichtig, weil in ihm alles fähig ist, das religiöse Erleben im Menschen zu wecken. Egal, was den Menschen umfängt, irgendetwas kann gegebenenfalls als bestimmte „Darstellung des Unendlichen“ aufscheinen,³² dabei verbleibt es aber immer in seinem Beschränktsein. Hervorgehoben wird noch, dass die Religion ihrem Wesen nach Anschauung³³ und Gefühl³⁴ ist. Sie sind nämlich jene Medien, in denen das Angeschauete aktiv auf den Anschauenden einwirkt und ihn reizt. Rudolf Otto hat gegenüber Schleiermacher natürlich auch Kritik geübt, aber seine Religionsphilosophie bleibt mit der des evangelischen Pastors verwandt, indem beide vor allem „das nicht Rationale“ als das für die religiöse Erfahrung Maßgebende angeben.³⁵

³⁰ R. OTTO, *Friedrich Schleiermacher, Über die Religion*, Göttingen, 1899.

³¹ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Theologischer Verlag Zürich, 2012, 50.

³² F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 56.

³³ Anschauung „ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion“, sie ist deren „Angel“. F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 55.

³⁴ „Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls.“ (F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, Leitsatz, § 8.)

³⁵ Auf erstaunliche Weise stellt der evangelische Theologe, Thomas Jeising, fest, dass die Konzeption von Schleiermacher eine große Schwierigkeit in sich birgt. In ihr werden nämlich „der Mensch und seine Bewusstseinszustände zum Gegenstand und Maßstab der Theologie.“ Damit kann man Schleiermacher zu jenen Denkern rechnen, für die der Glaube eher als „ein Bewusstsein und kein Vertrauen zum wahren Gott“ ist. Ferner „treffen sich seine Ansichten in vielerlei Hinsicht auch mit postmoderner Gefühlsreligion.“

Rudolf Otto zeigt seine Sonderheit in seinem Werk *Das Heilige*,³⁶ indem er sich nicht mit den Begriffen von Religion und Gott auseinandersetzt, sondern in erster Linie die unterschiedlichen Formen der religiösen Erfahrungen analysiert. Dies geschieht aber so, dass seine Betrachtung sich eben auf die für die Rationalität unzugängliche Seite der Religion konzentrierte. Er hat mit Absicht die rationalen und spekulativen Elemente aus seinen Untersuchungen ausgeschaltet. Da er für die glaubenden Menschen – auch in Übereinstimmung mit Luthers Meinung – den „lebendigen Gott“ offenzulegen versuchte, arbeitete er die wesentlichen Züge jener Erfahrung heraus, in denen der Mensch im Medium eines irrationalen Gefühls auf das *tremendum* trifft.³⁷ Das Heilige ist nach der Definition von Rudolf Otto das Numinose, in dem das Tremendum, das Fascinans, das Majestas als Komponente obwalten. Das Numinose ist das ganz andere, nichts Weltliches und nichts Menschliches ähneln ihm. Rudolf Otto zieht auch andere Religionen und deren Schriften (wie z. B. die Upanishaden) in Betracht, und folgert dann, die vollkommene Form der Religion sei der Mystizismus, d. h. das dem Rationalen entgegengesetzte Irrationale.³⁸ Daraus ergibt sich, dass das Heilige selbst als jene Qualität aufscheint, die sich dem begrifflichen Verständnis, der Möglichkeit der rationalen Annäherung entzieht und als solche unbegreiflich bleibt. Das Heilige, das Numinose, ist in allen Religionen jenes Prinzip, das die

T. JEISING, *Das theologische System Schleiermachers als Hilfe zum Verständnis moderner Religiosität*.

<https://bibelbund.de/2015/06/das-theologische-system-f-d-schleiermachers/>

³⁶ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1991, Verlag C. H. Beck.

Bei dem Titel dieses Werkes ist zu betonen, dass Rudolf Otto das Heilige nicht aus jenem Aspekt prüfte, der in der ihm vorhergehenden Zeitperiode das Heilige immer in Bezug auf Moral und Ethik betrachtete. Ferner war das Heilige jenes Prädikat, durch das das vollkommene Gute zum Ausdruck gebracht wurde. Diese Tendenz ist typisch dem Autor nach bis zum Anfang des 20. Jahrhundert, und sie aussetzen zu können, benutzt Otto Rudolf eher den Ausdruck *Numinose*. Dieser Begriff wird eigentlich in seinem Werk *Das Heilige* entfaltet. Vgl.: ANDRÁS I, *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról* (Horizontalisierung – Über den heutigen Kult des Heiligen), in *Korunk* (27), 2016, 89-95.

³⁷ Vgl.: M. ELIADE, *A szent és a profán* (Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen), Budapest, 1999. (Vorwort.)

³⁸ J. RIES, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*. Jaca Book, Milano, 2009, 20-21.

Religion zur Religion macht. Ferner ist das Numinose das, was den Menschen in ein eigentümliches Bewusstsein, in das numinose Bewusstsein bringt, das die gut bekannten vier Elemente in sich trägt.³⁹

Das Unternehmen in der Beschreibung des Numinosen von Rudolf Otto geht auch auf den Ursprung und auf die Natur der menschlichen Empfänglichkeit des Numinosen ein. Im Menschen gibt es nämlich einen bestimmten Sinn für das Numinose, der in seiner Freilegung zur kantischen Philosophie anzunähern ist.⁴⁰ Durch diese Empfänglichkeit ist der Mensch fähig, das Numinose zu erfahren, „indem für ihn Fakten der objektiven Welt aufgewertet“ werden, und sie „mit symbolischen Bedeutungen durchgedrungen werden“.⁴¹

Losonczi meint, Otto bestrebe das Numinose ohne jegliche rationale und ethische Aspekte aufzuzeigen, indem er auf „den numinosen Zustand des Bewusstseins“ hinweise. Dieser eigentümliche Zustand kann nicht ergriffen werden, vielmehr wird er angeregt und aufgeweckt.⁴² Otto findet also auf ein nicht-

³⁹ Erstens ruft das Numinose im Menschen das Kreaturgefühl hervor, in dem der Mensch seine radikale Abhängigkeit nachvollzieht. (Dieses Element ernährt sich eindeutig aus dem Religionsverständnis von Schleiermacher: „Das gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewusst sind, das heißt, dass wir uns abhängig fühlen von Gott“.) (F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Leitsatz, § 9)

Das zweite Element ist das tremendum, jenes intensives Gefühl, das zu einem mystischen Ungetüm, zum sebastos der Griechen ähnlich ist. Dieses Gefühl hat unterschiedliche Stufen. Das dritte Element ist das mysterium, welcher Begriff darauf hinweist, dass das numinose Objekt sich immer als Geheimnis beweist. Schließlich analysiert der Autor den subjektiven, glückhaften Wert des Numinosen, der das fascinans ist. Das fascinans bewirkt in den Religionen jene Erfahrungen, die Gnade, nirvana (der Buddhisten), Gnosis oder bei den Christen das visione beatificata vergegenwärtigen. J. RIES, *Alla ricerca di Dio*, 21-22.

⁴⁰ Diese Empfänglichkeit für das Numinose ist ein menschliches Apriori, eine ursprüngliche Disposition der menschlichen Vernunft. Vgl.: J. RIES, *Alla ricerca di Dio*, 23.

⁴¹ Vgl.: SZENTISTVÁNYI R., Julien Ries (szerk.): *A szent antropológiaja. A homo religiosus eredete és problémája* (Die Anthropologie des Heiligen. Ursprung und Problem des homo religiosus), in *Buksz* (Kritikai írások a társadalomtudományok köréből / Kritische Schriften aus dem Bereich der Gesellschaftswissenschaften), (16) 2004/3, 263-265. <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00035/pdf/09szemle05.pdf>

⁴² P. LOSONCZI, *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában*, 160.

rationales Element der Vernunft auf, das eine formale Fähigkeit des Menschen ist. Aktualisiert wird es, indem zum Subjekt geeignete Erfahrungen gelangen.

Was Max Scheler⁴³ anbelangt, erblicken wir in ihm einen Denker, der sich unter dem Einfluss von Edmund Husserl am Anfang seines Philosophierens den Begriffen *Anschauung* und *Wahrnehmung* zuwandte. Die Phänomenologie ist für ihn zum Hilfsmittel geworden, um eine Werttheorie (Phänomenologie der Werte⁴⁴) und eine Philosophie auszuarbeiten, die – der katholischen Tradition entsprechend – den Rückweg zur Objektivität sicherte. Der katholische Philosoph und Theologe Erich Przywara⁴⁵ nährte gegenüber dem jungen Scheler große Hoffnungen, weil er ihn als potentiellen Gegner der kantischen Philosophie ansah. Während Kant einen Zwiespalt zwischen dem Denken und der Sinneswahrnehmung postulierte, sah Przywara in Schelers Werttheorie jenen Ansatz, der

⁴³ Scheler, Sohn eines protestantischen Vaters und einer jüdischen Mutter, konvertierte im Alter von vierzehn Jahren zum Katholizismus. Das ganze Leben hindurch schwankte er aber „zwischen einer Annäherung zum katholischen Glauben und einer Abkehr vom Katholizismus, dessen strenge Dogmatik er jedoch zu keiner Zeit zu übernehmen schien“. P. LÜBCKE, *Max Scheler: Wert und Person*, in A. HÜGLI – P. LÜBCKE (Hrsg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert, Band 1, Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg, 2002, 119-131, 119.

Seine Werke sind in drei unterschiedliche Perioden einzuordnen: In der ersten bemühte er sich um die Befriedung von Vernunft und Sensibilität, Leben und Denken, zugleich beschäftigte er sich vor allem mit Ethik. Zwei Werke sind wichtig aus dieser Periode: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und den ethischen Prinzipien* (1899), *Die transzendente und die psychologische Methode* (1900). Seine zweite Periode – die ca. 20 Jahren umfasst – ist im Allgemeinen als seine phänomenologische Periode zu erwähnen. In der dritten, letzten Periode seines Lebens versuchte er, die Probleme der Religion, der Anthropologie und der Wissenssoziologie anzugehen. Sein bekanntestes religionsphilosophisches Werk ist: *Vom Ewigen im Menschen* (1921), in dem man schon seine Entfernung von Katholizismus eindeutig wahrnehmen kann. Vgl.: T. ULLMAN, *Fenomenológia*, in (szerk.) Cs. OLAY– T. ULLMANN, *Kontinentális filozófia a XX. században*, L'Harmattan, Budapest, 2011, 15-70, 46.

⁴⁴ W. HENCKMANN, *Max Scheler, Phänomenologie der Werte*, in M. FLEISCHER (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Primus Verlag, Darmstadt, 1995, 94-116, 96.

⁴⁵ Nicolai Hartmann, Edith Landmann und Hedwig Conrad-Martius sind in dieser Bestrebung samt mit dem Namen von Scheler erwähnt. E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt* (1923), in *Schriften II, Religionsphilosophische Schriften* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962), 123-242, 128.

fähig sei, nicht nur diesen Kontrast, sondern auch den Dualismus zwischen Sein und Wert zu überwinden.⁴⁶ (Przywara war später gezwungen, seine an Scheler gebundene Hoffnungen aufzugeben. Ab 1921 entfernte sich nämlich Scheler immer eindeutiger von dem katholischen Theismus.)

Schelers Werttheorie begreift den Menschen als ein Wesen, in welchem dem Fühlen gegenüber den Denkakten ein Vorrang zukommt. Scheler hebt nicht nur eine bestimmte Erkenntnisleistung des Fühlens heraus, sondern betont auch seine Vorrangigkeit. Die erste menschliche Haltung der Welt gegenüber findet sich in seinen Gefühlen, dem (logischen) kognitiven Denken kommt hingegen nur eine sekundäre Funktion zu. Das logische Denken ist nur als ein nach den Gefühlen auftretender Akt zu betrachten. „Der Mensch ist, ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *ens volens*, ein *ens amans*.“⁴⁷ Die ersten Reaktionen des Menschen der Welt gegenüber sind Liebe oder Hass und erst nach diesen Gefühlen kann im Menschen über Wille, Bestreben, Begierde und Gedanke gesprochen werden.

Dem Apriori des Fühlens entsprechend kristallisiert sich in Schelers Philosophie der Primat der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit heraus. Bevor die Welt für den Menschen in ihren Gegenständen gegeben ist, fühlt sie der Mensch unmittelbar als eine Werteinheit. Schelers Theorie erfordert also einen Primat der Werte gegenüber der Seienden, wobei dieser Primat die Ableitbarkeit der Werte aus der Ontologie eindeutig ausschließt! Im griechischen Denken und im Christentum meint Scheler den Fehler zu entdecken, der das *summum bonum* mit dem größten, mit dem vollkommensten Seienden identifiziere. Der „in Sein umgestürzte Wert“ führt aber dazu, dass dem Wert eben seine apriori Natur beraubt wird und sich zum bloßen Maß der metaphysischen Vollkommenheit verkehrt. Scheler vermutet, dass eben aufgrund dieses Fehlers die Gefühlsakte im Spiegel der metaphysischen, rationalen Kenntnisse gezwungenerweise dunkel, trüb und verwirrend erscheinen mussten.⁴⁸

Die Dinge sind in ihrem innersten Wesen für Scheler Werte, demnach ist das Sein der Metaphysik abgeleitet und damit inauthentisch. Przywara konnte Sche-

⁴⁶ E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt* (1923), 162.

⁴⁷ MAX SCHELER, *Gesammelte Werke*, 10, Bern, 1957, 356.

⁴⁸ M. Z. VALE, *Love in the Horizon of Being: Erich Przywara's Engagement with Max Scheler* in B. MEZEI – M. Z. VALE (ed. by), *Philosophies of Christianity: New Approaches to Perennial Problems*, (Forthcoming: 2019).
http://www.academia.edu/36807090/Love_in_the_Horizon_of_Being_Erich_Przywaras_Engagement_with_Max_Scheler

lers Primat von Liebe und Wert nicht annehmen. Stattdessen erörtert er die Differenzierung zwischen Schöpfer und Geschöpf auf dem Horizont des analogen Seins. Im Jahre 1925 stellte er fest, Scheler gestalte, eben wie Husserl, eine bestimmte Form von transzendentalen Idealismus aus. Seine Wert-Welt ist keine objektive Welt der Wirklichkeit, vielmehr ist sie die Objektivierung von Fühlen und Wollen eines transzendentalen Subjekts. Der Kritik Przywaras gegenüber Scheler können wir nicht im Detail folgen.⁴⁹ Für uns ist an diesem Punkt wichtig, dass im Hintergrund seiner Konzeption der Primat der Werte gegenüber dem Sein und der Primat der Gefühle gegenüber dem Denken gefestigt wurden. In den späteren Unterkapiteln wird es für uns klarer sein, dass auch Welte – ähnlich zum Przywara – „das Interesse am Sein“ und die im Akt des Denkens sich gebenden Erfahrungen voranzubringen versuchte, durch die er die Möglichkeit der authentischen Begründung der Religion erwartete.

Ohne die delikatsten Unterschiede zwischen diesen drei Autoren (Schleiermacher, Rudolf Otto und Scheler) sehen und zeigen zu wollen, reiht Welte sie in die gleiche Gruppe ein, weil sie die Religion durch das Primat der Gefühle begründen. Mit den Gefühlen ist aber das Problem, dass der Inhalt oft vollkommen zufällig ist. Hegel meinte, die Gefühle vermögen allerlei Inhalte in sich bringen – „nicht bloß Reales, Seiendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes [...] alles

⁴⁹ Die spannende Kritik Przywaras gegenüber Scheler leitet Vale auf prägnante Weise weiter: Im Namen des Primats der Werte reißt Scheler Religion, Personalität und das Ergreifen Gottes aus dem Horizont des Seins, und versetzt sie in die Welt der Werte, in der die Liebe das metaphysische Zentrum sei. Die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf aus dem Horizont des Seins herauszulösen, und sie auf einen Vor- oder Nicht-ontologischen Bereich zu transportieren, ist aber keine harmlose Initiative! Es ist eigentlich die Verwerfung des Vermittlung-Seins der Geschöpfe, und Versuch einer Konzeption, die das Sein als univok versteht. Summierend merkt Przywara, Schelers System braucht die Korrektur des christlich-aristotelianer Thomismus, die den übertriebenen Platonismus, dem nach die Geschöpfe nur die Ideen Gottes ohne eigenes Anderssein und ohne eigene Intelligibilität sind, zurückschlägt. Die Gleichartigkeit zwischen Gott und Geschöpf ist zugleich Ungleichartigkeit. Diese Ungleichartigkeit ist in Thomas' Gesetz der *causae secundae* philosophisch ausgedrückt. Die Geschöpfe, trotz der innersten Abhängigkeit von Gott, mit eigener Existenz und mit eigenem Wesen ausgestattet sind. M. Z. VALE, *Love in the Horizon of Being*.

Wirkliche und Nichtwirkliche ist in unserem Gefühl.⁵⁰ Seine Vorlesungen über die Religion zeigen auch, dass das Gefühl nicht über die Wahrheit des Gefühlten entscheiden kann. Gott für ein Produkt des Gefühls zu nehmen, kann auch zum „Atheismus“ führen.⁵¹ „Gott ist, ist an und für sich, selbstständig, ist frei. Dies sein Sein finden wir nicht im Gefühl.“⁵²

Welters Ablehnung der gefühlzentrierten Religionsbegründungen kann auf Aspekte der Hegelschen Philosophie zurückgehen. Dies bedeutet nicht, dass die Gefühle keine wichtige Rolle innerhalb der Religion, innerhalb des Lebens des Gläubigen, innerhalb der Erfahrungen eines Gottsuchenden, spielen würden. Hegel setzt aber das Gefühl auf eine zweite Stelle, indem er meint, „was menschlich, was vernünftig ist, widerklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüt, Herz, in unserer Subjektivität überhaupt.“⁵³ Für ihn hat die Vernunft Priorität im Zugang zu Gott. Erst in einem zweiten Moment können die Gefühle bestimmte Inhalte, bestimmte Erfahrungen der Vernunft, widerspiegeln.⁵⁴

Gefühlzentrierte Religionsbegründung ist zudem höchst problematisch gegenüber jener atheistischen Denker, die das Wesen der Religion auf „seelischen Bedürfnissen“, auf Emotionen zurückführen,⁵⁵ oder die Rolle der Religion eben mit der Befriedigung von emotionellen Ansprüchen⁵⁶ gleichzusetzen versuchen.

Welters Kritik gegenüber solchen Autoren besagt vor allem, dass sie, obwohl sie einen kategorialen Unterscheid zwischen Heiligem und Profanem feststellen und obwohl sie für das menschliche Bewusstsein dem Heiligen gegenüber eine

⁵⁰ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, G. Lasson (Hg.), Leipzig, 1925, 100.

⁵¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 156.

⁵² G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 103.

⁵³ G. W. F. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, F. Nicolin (Hg.), Hamburg, ³1959, 46.

⁵⁴ Wenn in diesem Kapitel Ausdrücke wie *Erfahrung der Vernunft*, *Erfahrung des Denkens*, stehen, beziehen sie sich – entsprechend ihrem Ursprung aus der Phänomenologie – auf das Ereignis, in dem „sich für das Bewusstsein etwas Neues gibt“, das zugleich auch „das Auftauchen eines früher kaum erahnten Sinnes ermöglicht“. Vgl.: L. TENGELYI, *Tapasztalat és kifejezés* (Erfahrung und Ausdruck), Atlantisz, Budapest, 2007, 345, 346.

⁵⁵ Siehe z. B. die Kritik von John Leslie Mackie. J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

⁵⁶ R. RORTY, Antiklerikalismus und Atheismus, in R. RORTY – G. VATTIMO (Hrsg.), *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main, 2006., 33-48, 43.

besondere Annäherungsweise vorschreiben, das Heilige dennoch als eine unter den anderen stehende Kategorie bestimmen. Ist das Heilige nur eine der Kategorien, kann man die Momente der menschlichen Freiheit, der ethischen Ernsthaftigkeit und jene Unbedingtheit nicht an sie knüpfen, die aber in der Religion, im Medium des Heiligen, vorausgesetzt sind. Welte wird demnach das Heilige eher im Bereich des Transkategorialen suchen. Indem er das Heilige der menschlichen Vernunft zuordnet, horcht er nicht den unterschiedlichen Modifikationen und Kategorien des menschlichen Geistes, sondern jenem Grund (des Geistes), aus dem sich die unterschiedlichen Modifikationen, die unterschiedlichen Kategorien, entspringen.⁵⁷ Untersuchen wir jetzt die menschliche Vernunft und jene Erfahrung, in der das Heilige für Welte aufscheint.

2. In Richtung der Rehabilitierung der Vernunft

Indem Bernhard Welte in der Glaubensbegründung und in der Erfahrbarkeit des Heiligen die Rolle der Vernunft betont, beschützt er die Religion gegenüber jener Ansätzen, die ihr Wesen in dem Irrationalen oder/und im Medium der Gefühle zu entdecken meinen. Vernunft und Verstand bedeuten umgangssprachlich ungefähr das gleiche: Sie sind die menschlichen Fähigkeiten zu denken, zu urteilen, einzusehen und zu verstehen. Grundlegend grenzen sie sich von den uns Wahrnehmungen und Vorstellungsbilder liefernden Sinnen ab. Zugleich ist es aber wichtig abzuklären, dass die menschliche Sinneserkenntnis eine unentbehrliche Basis für das Denken ist. Es gibt kein Denken ohne Rückgriff auf das Empirische!

2.1. *Unterschied zwischen Verstand und Vernunft*

Will man aber „Vernunft und Verstand auseinander halten“, bietet sich die folgende Unterscheidung an: „Der Verstand analysiert, gliedert auf, bildet Begriffe und zieht Schlüsse und schreitet vom Einzelnen ‚diskursiv‘ (/durchlaufend) von einer Erkenntnis zur anderen fort. Die Vernunft dagegen geht ‚aufs Ganze‘,

⁵⁷ S. Loos, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle*, in G. BAUSENHART – M. BÖHNKE – D. LORENZ (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie in Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2013, 15-73.

auf allgemeine Zusammenhänge und bringt 'synthetisch' (= zusammen-setzend) das Erkannte in gemeinsame Bezüge, um zu vergleichen, abzuwägen und zu werten. Als Zusammenschau will sie erkenntnisleitende Ideen und Prinzipien einsehen.⁵⁸ Auch in der Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, die ihre Relevanz vor allem im Bereich der Religionsphilosophie hat, sind die Einsichten von Hegel beachtlich. Religionsphilosophie zu betreiben, sich zum Absoluten zu erheben, ist für den Menschen nur kraft der Vernunft möglich. Der Verstand ist – im Spiegel der Hegelschen Philosophie – das Prinzip der Entgegensetzung, demnach kann er nur in dem Erkennen des Endlichen walten. Das Endliche ist beschränkt und durch anderes Endliches bestimmt. Die beschränkten Seiende stehen zueinander im Gegensatz, welchen der Verstand erkennt und bewusst macht. Wenn Hegel aber über das Absolute spricht, meint er damit auch eine Identität, in der die Gegensätze aufgehoben sind. So ist der Verstand unfähig, das Absolute als die Identität zu ergreifen. Auch wo der Verstand versucht, sich auf die Identität zu richten, versteht er sie nur wieder als ein Begrenztes, nämlich als durch das Endliche Begrenztes. Falls man das Absolute so zu setzen versucht, dass man das Endliche dem Unendlichen gegenüber stellt, kommt man nicht zum (wahren) Absoluten.⁵⁹ Der Verstand spottet eigentlich sich selbst laut Hegel, wenn er beharrlich danach strebt, sich zum Absoluten zu erweitern.

Dem Verstand gegenüber steht die Vernunft, die das Absolute erreichen kann. Diese setzt aber voraus, dass sie „aus dem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt“. Sie muss also alle Trennungen, auf die der Verstand sich versteift, beseitigen, etwa die 'Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur [...],

⁵⁸ A. KELLER, *Grundfragen christlichen Glaubens. Alte Lehren neu betrachtet*, Gesamtskriptum 2010, 64-65.

<http://host-82-135-31-182.customer.m-online.net/Grundfragen.pdf>

⁵⁹ Das Werk der Reflexion ist die Entzweiung in Unendliches und Endliches. Das dem Endlichen gegenüberstellte Unendliche ist aber nicht das wahrhafte Absolute. „Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden: damit ist aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden, denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt.“ Beschränktheit aber heißt soviel wie Endlichkeit. So wird das Absolute, dem Endlichen gegenübergestellt, selber zu einem Endlichen. G. W. F. HEGEL, *Aufsätze aus dem kritischen Journal für Philosophie*, Jubiläumsausgabe, Band I.

W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Band I. und II., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, 325.

von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität. 'Solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft.'⁶⁰

Hegel schreibt dementsprechend den Bestrebungen des Verstandes nur Versagen zu, indem er die Wirklichkeit (das Ganze der Wirklichkeit, d. h. das Absolute) erkennen will. Der Absage der Vernunft an den Verstand kommt entgegen, dass dieser aus sich selber heraus in seinem Bemühen um eine Erkenntnis der Wirklichkeit scheitert. Geht der Verstand nämlich bis zu dem höchsten Gegensatz, den er erreichen kann, dem des Endlichen und des Unendlichen, so gerät er mit sich selber unvermeidbar in Widerspruch. Das Endliche lässt nichts Unendliches zu, das Unendliche lässt indessen nichts Endliches zu.⁶¹ Demnach kann man dem Verstand jenes Schicksal zuschreiben, das in seiner höchsten Entwicklung das Scheitern selbst ist.

In seinem Werk *Religionsphilosophie* reflektiert Welte den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft, wenn er Kants Kritik gegenüber der Gottesbeweise überlegt. Die Vernunft bewegt sich auf jenem Bereich, wo auch nach dem Unbedingten, nach der Totalität der Seienden gefragt werden kann, wo die Bedingungen zu jedem gegebenen Bedingten gesucht werden können.⁶² Sie ist also jenes „Organ“, das sich nicht mit einzelnen Seienden beschäftigt, sondern eben ihr Ganzes und ihre Voraussetzungen erforscht. Demnach ist die Vernunft

„das Vermögen der Ideen d. h. des Ausgriffs und des fragenden Entwurfs abschließender Antworten auf alle Fragen, des Entwurfs der alles bergenden Gründe zu allem gegebenen Be-gründeten und Be-dingten in der Welt der objektiven Gegenstände.“⁶³

⁶⁰ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 325.

⁶¹ „Fixiert der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so daß beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen, so zerstört er sich, denn die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß, insofern eines derselben gesetzt, das andere aufgehoben ist.“ G. W. F. HEGEL, *Aufsätze aus dem kritischen Journal für Philosophie*, 51.

W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 326.

⁶² Die Rolle des Verstandes besteht vor allem in der Konstitution der Gegenstände. In den Sinnen melden sich die Gegenstände durch eine Mannigfaltigkeit, die durch die Vernunft zu einer Einheit synthetisiert werden, dann werden sie von ihr in einem Begriff erfasst. B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Gesammelte Schriften, III/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 238-239. (Abgekürzt als RPH.)

⁶³ RPH, 243.

Stellt Welte die Zuständigkeit und die Funktion der Vernunft noch nachdrücklicher dar, bezieht er sich auf die Idee *Gottes* der Vernunft. Darin erreicht die Vernunft das Äußerste ihres Ausstreckens. Die Idee Gottes ist nämlich die höchste Idee, die auch die anderen Ideen umfasst und die die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält. Durch diese Idee, die zugleich die Idee des notwendigen Seienden ist, kann man „die Totalität aller Bedingungen als ruhend denken“.⁶⁴

2.2. Das Äußerste der Vernunft

Bernhard Welte widmete solch delikatene Begriffen wie das *Nichts*, der *Nihilismus* und der zu den vorherigen sich eng knüpfenden *Grenze* große Aufmerksamkeit. Die Erfahrungen des Denkens gegenüber diesen sind wichtig, weil sie eigentlich das Äußerste der Vernunft sind und als solche besitzen sie jenen Geheimnischarakter, der in Weltes Bewertung auf das Heilige und auf das Göttliche hindeuten vermag. Die abendländische Philosophie hielt die Frage der Natur immer für eine große Herausforderung, der Erfahrbarkeit und der Wissbarkeit des Unendlichen. Erforscht Welte das Nichts oder die Grenze, stimmt er in jene philosophische Bemühung ein, die nach dem *Unendlichen* fragt. Warum er weniger die Benennung *Unendliche* benutzt und warum öfter die Benennungen *Nichts* und *Grenze*? Ich vermute, auch dadurch möchte er dem Zeitgeist entsprechend denken, da diese Begriffe – die auf negative Weise auf das Unendliche anspielen – in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (auch als Wirkung der Philosophie von Nietzsche) sehr verbreitet waren und oft wiederhallten. Sie zu benutzen trägt für Welte dazu bei, sich unmittelbar an die Gedankenwelt von Nietzsche, Heidegger und Jaspers anzuknüpfen. Das Unendliche, das Nichts, die Grenze geben sich nicht unmittelbar aus dem menschlichen Denken. Die menschlichen Erfahrungen sind alle endlichen Erfahrungen. Ein konkretes Ding zu erfahren, ein konkretes Gefühl zu haben, eine konkrete mathematische Gleichung zu überlegen, alle solche Akte geben uns endliche Gehalte. Die Frage ist demnach, wie und warum wir überhaupt den Begriff des Unendlichen besitzen? Es ist wahr, dass es auch schon gefragt wurde, ob ein solcher Begriff vielleicht nur Illusion und

⁶⁴ RPH, 244.

Irre sei;⁶⁵ oder kann noch sein, dass er bloß die Konkretion von metaphysischen Sehnsüchten sei. Es ist kein Zufall, dass die ganze abendländische Philosophie von den Fragen über das Infinitum begleitet wurde. Das Infinitum ist im Spiegel Descartes, Spinoza, Leibniz zum alleinigen Merkmal von Gott geworden. Edmund Husserl stellte eine unzertrennbare Zusammengehörigkeit von Endlichem und Unendlichem fest. Er gehört mit dieser Akzentuierung zu jenen Denkern, denen nach es kein Endliches ohne das Unendliche geben könnte. Bernhard Welte vertritt eben diese Meinung, er nähert sich aber dem Unendlichen durch die Grenze und durch das Nichts an.

2.3. Die Vernunft und die Grenze

Wenn Welte die menschliche Vernunft „als Organ des Heiligen“ zu charakterisieren pflegt, erwächst seine Behauptung aus jenen Denkversuchen und Experimenten, in denen er die Grenze und das Nichts als von der Vernunft Angebroffenes darstellt. Die Grenze und das Nichts stimmen darin überein, dass sie am Rande des Begreifbaren stehen und als solche fähig sind, die äußerste Ausdehnung der Vernunft erahnen zu lassen. Gleichzeitig deuten sie auf das hin, was für das menschliche Denken nicht mehr objektivierbar, nicht mehr verfügbar ist; wobei sie die Natur der Vernunft unleugbar bestimmen.

Den Begriff *Grenze* studiert Welte in einem Aufsatz, indem er sie unter anderem auch als göttliches Geheimnis bezeichnet.⁶⁶ Grenze gibt es nicht nur zwischen Wissenschaft und Wissenschaft, sondern es gibt auch die Grenze der Wissenschaft selbst. Im ersten Fall markieren die zwischen den Wissenschaften stehenden Grenzen eigentlich die regionale Ordnung der Seienden. Die Seienden sind deutlich und verstehbar, weil sie durch die Grenze ihres Wesens ein stehendes und sammelndes Gepräge haben. Die Grenze ist so Abgrenzung (determinare), sie ist das Bestimmen des Seienden in seinem Wesen. Durch die sich in den Definitionen ausdrückenden Abgrenzungen sind die Seienden voneinander getrennt und separiert. Trifft man auf eine Grenze, merkt „man das Aufhören,

⁶⁵ Hier denkt man vor allem wieder an Immanuel Kant, der transzendente Illusionen aufzufinden meinte. In seiner Philosophie ist das Unendliche als Quelle von antinomischen Gegensätzen identifiziert. L. TENGELYI, *Tapasztalat és kifejezés*, 106-116.

⁶⁶ B. WELTE, Die Grenze als göttliches Geheimnis (1953), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 11-23. (Abgekürzt als GGG.)

das Nicht-mehr-Sein des bisherigen Bereiches“.⁶⁷ Statt eines Dinges ein anderes Ding zu denken, ist demnach nur in Kraft einer Grenze möglich.⁶⁸ Die Abgrenzung der Seienden impliziert, dass sie als diese oder jene konkrete Seiende voneinander unterschiedlich sind. So führt die *determinatio* zu der *distinctio*, die die Unterschiedlichkeit der Seienden gewährleistet. Auf umwerfende Weise ist die Grenze aber auch ein Verbindendes der Seienden zugleich!⁶⁹ Alle voneinander getrennten Seiende in ihren Unterschieden fallen nämlich nie in eine leere Isolation, sondern sie bleiben füreinander benachbart und aufeinander bezogen. So bilden sie trotz ihrer Unterschiede ein *continuum*. Die Grenze trennt also die Seienden, aber „ihr Trennendes ist zugleich auch einend“. Dies ist eine paradoxe Eigenschaft der Grenze.

Die zweite paradoxe Eigenschaft der Grenze ist, dass sie im ersten Blick ein wahrhaftiges Nichts zu sein scheint, doch kann sie nicht nichts sein, denn sie grenzt ja doch die Bereiche der Seienden; sie ist simultan *determinatio*, *distinctio* und *continuum*. Welte nennt die Grenze wegen ihrer gleichzeitigen Negativität und Positivität Rätsel, zu welchem Verständnis man eine andere Denkweise braucht. Diese Denkweise stellt fest, dass die Grenze eigentlich das ganze Sein durchwaltet.

„Grenze ist so das Einssein von allem in der Scheidung von allem. Die Grenze, das als Grenze waltende Wesen, ist alles Durchwaltend und Überwaltend. Sie ist so selber un-begrenzt. Sie hat alles Seiende und alles Mögliche immer schon eingeholt und überholt.“⁷⁰

Die Grenze – aufgrund ihrer eigentümlichen Eigenschaften – muss zu den Urbegriffen und Urworten (z. B. diese, nichts, und) gerechnet werden, die von Natur her „nicht mehr auf weitere Begriffe reduzierbar sind“.⁷¹ Urbegriffe sind

⁶⁷ GGG, 14.

⁶⁸ Die Grenze ist für Welte geeignet, auch die Dynamik des menschlichen Denkens zu erklären. Eine entdeckte Grenze ist nämlich auch das Signal von etwas Nicht-Gewussten, das für die bestimmte Wissenschaft immer bedrängend, zugleich aber Antrieb für den Fortschritt ist. Was noch nicht gewusst ist, reizt und inspiriert das menschliche Denken, nicht nur in seinen streng verstandenen wissenschaftlichen Tätigkeiten sondern auch in seinem alltäglichen Gebrauch.

⁶⁹ GGG, 17.

⁷⁰ GGG, 17.

⁷¹ GGG, 18.

jene Begriffe, denen gegenüber alle menschliche Fragen und Suchen „in den Abgrund des Unergründlichen“, „in den nie begriffenen Anfang vor allem Anfang“, fallen. Dieser Abgrund ist aber zugleich der Ursprung, aus dem sich das erhebt, was ist, aus dem sich alles „als Gestalt und Gebild“ erhebt. An diesem Punkt gelangen wir mit Welte zusammen an jene Grenze, die die Grenze der Wissenschaft als solche, bzw. die Grenze des überhaupt Wissbaren, ist. Diese Grenze streckt sich in diesem Fall aus, wo die Seienden in ihrem continuum von ihrem Ursprung getrennt gesehen sind.

Die Bibel möchte das auf unbegreifliche Weise erfolgende Erheben der begreiflichen Seienden aus diesem Abgrund durch die Schöpfungserzählung angehen. Die Schöpfung in der Bibel ist demnach jene ursprüngliche Grenze – die die Weise des göttlichen Anfangs der wissbaren Welt ist.⁷² Aus dieser ursprünglichen Grenze entspringt die Welt, „und sie entspringt so, dass gleich eine ursprüngliche Grenze entsprungen ist als die alles umwölbende und alles durchstrahlende Klarheit und Scheidung und Verknüpfung.“⁷³

2.4. Die Grenze und das Wort „ist“

Die Grenze als alles Durchwaltende, als Scheidung, Klarheit und Verknüpfung trägt nach Weltes Meinung jene Eigenschaften, die auch dem Wort „ist“ zugeschrieben werden können. Befindet man sich nämlich unter sich unmittelbar bezeugenden Dingen und Objekten in der Welt, kommen sie alle überein, dass sich das Wort „ist“, auf alle bezieht. Wie die Grenze alles durchwaltet, so durchzieht auch das Wort „ist“ alles.

„Das, was das Wort 'ist' sagt, ist ein alles durchziehender Grundzug unseres Daseins. [...] Alles meiner Welt und alles, was ich selber bin, und alle Bezüge in diesem Raume von ich und Welt: Alles dies tritt als seiend her-

⁷² Dass man irgendwie die ursprüngliche Grenze versteht und fähig ist sie wahrzunehmen, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass der Mensch selbst in sich die Fähigkeit eines Schöpfertums, einer Produktivität, in sich trägt. „Das menschliche Schöpfertum künstlerischer Art ist ein lebendiger Spiegel und Abglanz des ersten vor- und übermenschlichen Schöpfertums. Von diesem Spiegel als dem zwar nicht begreiflichen, aber verständlichen und uns Menschen näheren aus kann darum auch jene erste Unbegreiflichkeit und damit das Unbegreifliche der Grenze vielleicht verstanden werden.“ GGG. 20.

⁷³ GGG, 19.

vor, d. h. es zeigt sich in seinem Sein. Dies ist das Äußerste, Umfassendste und Grundlegendste, was in der Unmittelbarkeit unseres Daseins in der Welt für uns an den Tag kommen kann.“⁷⁴

Das Sein und der ihm gegenüber stehende Mensch als Seinsverstehender, kommen im Denken von Welte oft vor. In diesem Zusammenhang ist wieder dieses Moment im Vordergrund, weil der Mensch sich nicht nur nach einzelnen Zügen von Seienden fragt. Wenn man nach einzelnen Zügen von Seienden, oder nach einzelnen Seienden fragt, bleibt immer eine Unruhe zurück, die das Seiende und die Welt in ihrer Fragwürdigkeit übriglässt. Die Antwort auf ein fragwürdiges Seiendes (*Warum ist es so und nicht anders?*) führt nämlich jedes Mal zu weiteren Fragen. Gelangen wir zu einer bestimmten Antwort, sind wir damit einerseits zufrieden, zugleich aber tauchen in uns neue Fragen auf. Das gilt auch für die Wissenschaften. Je mehr sich die Front der Wissenschaft gegen das nicht Gewusste, das wir wissen möchten und sollten, vorschiebt, desto mehr und desto größere und schwerer wiegende Fragen werden möglich. Unsere Fragen den Seienden gegenüber können sich an diesem Punkt derart verwandeln, dass sie sich nicht mehr auf die einzelnen Momente am Seienden fragen, sondern auf das Sein des Seienden selbst. Schließlich kann der Mensch nach dem Sein aller Seienden fragen. Die Frage *Warum ist überhaupt etwas?* erforscht nicht die einzelnen Seienden, oder ihre einzelne Züge, sondern das Ganze der Seienden. Die Frage des Seins der Seienden ist die Frage des Seins aller Seienden. Fragt man demnach *Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?*, gelangt man mit seinem Denken „in einen Raum, in dem er keinerlei Anhalt mehr finden kann. Das menschliche Denken kann sich nur an etwas halten, das auf konkrete Weise ist. Die menschlichen Kenntnisse beziehen sich auf begrenzte Seienden, indem sie definiert, abgegrenzt, bestimmt sind. „Wo aber alles ‘ist’ und damit auch alle Bestimmung entfällt, da entfällt für das Denken aller Halt.“⁷⁵

Wie wir vorher sahen, sind die Bestimmungen in jedem Fall eine Grenze. Überall, wo etwas bestimmt wird, wird eine Grenze gesetzt. Die Frage aber, *Warum ist überhaupt etwas?*, gelangt eben ins Endlose und Unbegrenzte. Dieses Un-

⁷⁴ B. WELTE, *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus* (1966), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 24-38. (Abgekürzt bei den folgenden Zitationen als GMA.)

⁷⁵ GMA, 31.

endliche, in das das menschliche Denken in seiner äußersten Frage fällt, bringt das Denken zum Stillstehen. Hier erscheint also jener Abgrund, der in dem Fall der Erforschung der Grenze als die Grenze des überhaupt Wissbaren auftritt. Denkbar ist nämlich nur das, was in Urteilen gefasst, in Bestimmungen definiert werden kann. In den Fällen der Fragen aber, *Warum ist überhaupt etwas?*, *Warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts?* findet sich das Denken vor etwas, was gerade nicht gedacht und nicht ausgesprochen werden kann. „In diesem Sinne ist das Denken an das ihm Fernste und Entlegenste gekommen.“⁷⁶

Ich meine, in diesen Gedankengängen erreiche Welte jenen Bereich, in dem der Verstand immer mehr seine Kompetenz aufgeben und seinen Platz der Vernunft überlassen muss. Indem etwas gedacht werden möchte, das aber nicht mehr konkret abgegrenzt, nicht mehr konkret bestimmt ist, kann es für den Verstand nicht als Verstandenes vorkommen. Da die unabgegrenzten und unbestimmten erdachten Gehalte keine den anderen Seienden gegenüberstellbare Gegensätze an sich tragen, entfällt notwendigerweise das Schaffen des Verstandes. Die Vernunft ist jenes Organ, das sich auf jenen Bereich ausdehnt, der für den Verstand nicht mehr behandelbar ist. Die menschliche Vernunft erscheint hier als jene Komponente des Denkens, die ein Maß in sich trägt, durch das sie das Unfassliche wahrnehmen kann. Das Fernste und Entlegenste, zu dem das Denken gelangte,

„scheint andererseits zugleich auch sein Innerstes und Anfängliches und in diesem Sinne sein Nächstes zu sein. Fand das Denken nicht in sich selber das Maß und den Antrieb, welche es bewegten, an keinem Seienden Genüge zu finden und erfülltes Maß? Hätte das Denken sich überhaupt je auf den Weg des Denkens, d. h. des Fragens, gemacht und hätte es dann diese Fragen immer wieder und immer wieder von neuem gestellt, wenn nicht dieses Unfaßliche, das über allem Seienden liegt, immer schon es gerufen hätte und wenn das Denken nicht immer schon insgeheim damit vertraut gewesen wäre und also gewußt hätte, wonach zu fragen sei?“⁷⁷

Zusammenfassend behauptet Welte danach, dass sich an dieser Grenze „ein erster Umriß des Umrißlosen“ ergibt. Vielleicht können alle Endlichen, alle Seienden, ihre Erklärung und ihren Sinn hieraus empfangen.

⁷⁶ GMA, 31.

⁷⁷ GMA, 31-32.

2.5 Die Vernunft und das Nichts

Welte reflektierte oft über das Nichts, und seine diesbezüglichen Gedankengänge sind zu den wichtigsten Teilen seiner Religionsphilosophie zu zählen. Bevor wir sie überblicken, verweisen wir kurz wieder auf Hegel, der die Erscheinung des Nichts treffend in der Scheiterung des Verstandes ausmacht. Die Leitung zur Totalität ist der Wirksamkeit der Vernunft zu danken.⁷⁸ Die konkreten Seienden, die immer genau bestimmt sind, sind als Gegenstände des Verstandes zu betrachten. Aber „das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand und endet im Nichts.“⁷⁹ In dieser Erfahrung vernichtet sich der Verstand, und überlässt den Raum der Vernunft. Indem also dem menschlichen Denken das Nichts erscheint, bewirkt die Vernunft die Selbstaufhebung des Verstandes;⁸⁰ das Denken ist in seiner Erfahrung gefordert, sich auf die Vernunft zu verlassen. Hegels Einsichten über dem sich mit dem Nichts konfrontierenden menschlichen Denken können uns zu einem besseren Verständnis von Weltes Erkenntnis über die Erfahrungen des Nichts helfen.

Welte fängt an, das Nichts sehr vorsichtig zu umkreisen, um seine verschiedenen Bedeutungen klarer zu sehen und voneinander trennen zu können. Aristoteles stellte fest, dass das (griechische) *on*, das Seiende, mehrere Bedeutungen hat. Dies gilt auch für das Nichts, weil auch dieses Wort auf vielfältige Weise gesagt werden kann. Erstens ist das Nichts jenes Wort, durch das man die Verneinung von etwas ausdrückt. Das Nichts ist in diesem Fall der Widerspruch zu etwas. Wenn etwas faktisch existierte, und dann zu sein aufhörte, lässt es das Nichts hinter sich.⁸¹ Zweitens sind für den Menschen der leere Raum und die leere Zeit nichts. Ein leerer Raum entwirft ein mögliches etwas, das er in sich aufnehmen kann. Daher bekommt das Nichts einen dimensional Charakter. Man kennt also das Nichts als das Nichts des leeren Raumes und auch des Zwischenraumes. Über das räumliche Nichts hinaus, kennt man auch die leeren Zeiträume, z. B.

⁷⁸ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 329.

⁷⁹ G. W. F. HEGEL, *Aufsätze aus dem kritischen Journal für Philosophie*, 51.

⁸⁰ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 329.

⁸¹ B. WELTE, Über die verschiedene Bedeutungen des Nichts (1975), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 75-83, 75. (Abgekürzt als VBN.)

die leere Ausdehnung der dauernden Stille. Das Nichts zeigt an sich also auf paradoxe Weise eine bestimmte Messbarkeit, sei es räumlich oder zeitlich verstanden. Die Messbarkeit des Nichts erlaubt es in diesen Fällen ferner auch, dass man etwas fortsetzen oder ergänzen könnte. Drittens benutzt man dieses Wort, wenn man etwas mit einem negativen Urteil kennzeichnet. Aufgrund seines Seinsverständnisses strebt der Mensch immer nach etwas Gutem, nach etwas Qualifiziertem und wenn etwas diesen Ansprüchen nicht entspricht, dann kann man sagen: „das war aber gar nichts“! In der vierten Bedeutungsschicht des Nichts markiert Welte den Nihilismus und versteht darunter, dass das qualitative Nichts verallgemeinert wird. Nihilismus vertritt derjenige, der alles in der Welt und alles in seinem Leben für nichtig und so für nichts hält.⁸²

Es ist wichtig zu sehen, dass das Nichts für Welte als die allgemeinste Form, als eine sich auf alle Menschen ausbreitende Gestalt, in dem Aufhören des Daseins, in dem menschlichen Tod, west. Dass wir da sind, dass wir inmitten anderer Menschen und unserer Gesellschaft existieren, dass uns Seienden umfängen, sind die ersten selbstverständlichen Wahrheiten für unser Denken. Unser Dasein ist „die erste fundamentale Tatsache“. Zu den offensichtlichsten menschlichen Erkenntnissen gehört auch, dass der Mensch nicht immer da sein wird, dass der Mensch sterben muss. Das „künftige Nicht-Dasein erscheint jeweils als eine Negation des Daseins“. Diese Negation berührt alle Menschen, niemand und nichts, was menschlich ist, entrinnt dem Nicht-Dasein.⁸³

Nach diesen Bedeutungsvarianten des Nichts wirft Welte die Idee auf, dass das Nichts sich vielleicht als Phänomen ergeben kann. Einem solchen Versuch gegenüber ist man zunächst zweifelnd. Wie könnte sich das Nichts zeigen? Auf diese Frage gibt Welte jene zum Weiterdenken inspirierende Antwort, der nach es „im sinnlichen Bereich positive Erfahrungen des sich zeigenden Negativen des Nichts gibt.“ Man kann z. B. das Schweigen hören, man kann auch das Dunkel sehen. Nur ein Hörender kann feststellen, dass es aktuell keinen Laut gibt und nur ein Sehender kann feststellen, dass nichts zu sehen ist. Obwohl in diesen

⁸² Laut Welte hat die Verallgemeinerung des Nichts auch eine andere Form. Sie verzichtet nicht auf die Realität, weil sie nichtig und nichts ist, sondern sie lässt die Seienden in ihrer Fraglichkeit. „Ob alles nichts und nichtig ist, ist fraglich. Ob alles nicht nichts und nicht nichtig ist, ist auch fraglich. Diese Rede läßt das Nichts offen.“ VBN, 79.

⁸³ B. WELTE, Versuch zur Frage nach Gott (1972/1975), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 50-64, 58. (Abgekürzt als VFG.)

Fällen der Inhalt der Feststellungen negativ ist, ist dieses Nichts ein Phänomen geworden.⁸⁴ Man muss natürlich auf jene möglichen Irrtümer aufmerksam sein, die beabsichtigen, das Nichts wie ein Ding oder ein Gegenstand zu vergegenwärtigen. Das Nichts kann auf keinen Fall als Substanz oder als Hypostase gesetzt werden, auch wenn gegebenenfalls „unsere Sprache uns dazu zu verführen scheint“.⁸⁵ Zugleich klärt Welte ab, das Nichts könne „keineswegs ein bloßes formales Nichts oder eine bloß formale Negation“ sein. Es kommt auf irgendeine Art zur Gegebenheit, demnach ist es „ein Positivum und in diesem Sinne etwas Positives gerade in seiner Negativität“.⁸⁶

Von hier aus betrachtet steht der Mensch auf einem Scheideweg gegenüber dem Nichts. Das Nichts als Phänomen trägt in sich nämlich eine Zweideutigkeit. Entweder geht es in diesem Fall um „leere Nichtigkeit“, um „einfaches Nichts“.⁸⁷ Oder geht es um ein gefülltes Nichts.⁸⁸ Wie ein dunkler Raum sowohl ganz leer als auch von Gegenständen vollgepackt werden kann, so behält das Phänomen gewordene Nichts seine Zweideutigkeit.

2.6. Die Zweideutigkeit des Nichts und das Sinnpostulat

Das Nichts, das an sich eine Zweideutigkeit zeigt, besitzt nach Welte jene Relevanz, die aus religionsphilosophischem Blickwinkel Konsequenzen hat. Die eine oder die andere Deutung des Nichts ist nämlich für den Menschen jene Frage, derer Beantwortung ihn entweder in die Richtung der Vermutung von Gottes Existenz oder in die Richtung der Behauptung des totalen Nihilismus schiebt. Die Beantwortung dieser Frage kann nicht durch den Verstand getätigt werden. Da das Nichts die Dimension der Endlosigkeit besitzt,⁸⁹ da es kein Ende hat, kann man seine Deutung durch rationale Überlegungen nicht angeben.

⁸⁴ VBN, 80.

⁸⁵ VFG, 58.

⁸⁶ VFG, 53.

⁸⁷ Das Schweigen kann leeres Schweigen sein, indem jemand wirklich nichts zu sagen hat.

⁸⁸ Das Schweigen kann auch ein gefülltes Schweigen sein, indem sich eine Fülle, vielleicht gar Überfülle zu sagender Empfindungen und Gedanken birgt und verbirgt.

⁸⁹ „Was ins Nichtdasein gesunken ist, kehrt niemals wieder. Das Niemals geht niemals zu Ende. Dies ist der Ausdruck der Endlosigkeit des Nichts. Es ist der schweigende Abgrund, in den der Mensch und alles Menschliche immer tiefer fällt und doch nicht weiterfällt.“ B. WELTE, Ein Experiment zur Frage nach Gott (1972), in B. WELTE, *Zur Frage*

Wenn Bernard Welte die mögliche Deutung dem Phänomen des Nichts gegenüber erdenkt, bezieht er sich oft auf den voraussetzbaren Sinn oder umgekehrt auf die voraussetzbare Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens. Wenn das Nichts von einem als leeres Nichts gedeutet wird, vertritt man eigentlich den totalen Nihilismus und damit die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens. Schreibt aber der Mensch seiner Existenz irgendwelchen Sinn zu, anerkennt er dadurch, dass für ihn das Nichts – sei es als Phänomen rätselhaft, unterweilen erschreckend und drückend – auf etwas Positives verweist. Der Zweifeln von Sinn und Sinnlosigkeit wurde in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine Schlüsselrolle zugeschrieben, worin maßgebend Albert Camus mitwirkte. In dem radikal vertretenen Nihilismus erblickt Welte einen Widerspruch, aufgrund dessen er ihn als wirklich vertretbaren ablehnt. „Das Nichts, als nichtiges Nichts verstanden und ernstlich ins Auge gefaßt, stellt allen Sinn gründlich in Frage. Vor dieser Konsequenz ist, glaube ich, nicht auszuweichen.“⁹⁰ Lebt man sein Leben, kann man genug immanente und kurzfristige Sinnträger finden. Falls man aber den Nihilismus, das leere Nichts annimmt, taucht die Frage auf, sind diese immanenten und kurzfristigen Sinnträger wirklich und im Ernst relevant? Wenn alles einmal nichts sein wird, kann man dann noch den Unterschied zwischen Gut und Böse ernsthaft aufrechterhalten? Wenn alles von dem endlosen Nichts endgültig verschlungen wird, kann ein echter Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Wahrheit und Lüge, Freiheit und Knechtschaft, aufrechterhalten werden?

Welte meint, dass das Sinnpostulat von menschlichem Dasein unablässig sei. Egal, was der Mensch vorhat, jede seiner Handlungen impliziert die Fragen – *Was hat dies für einen Sinn?*, *Wozu ist dies gut?*. Ob reflektiert oder unreflektiert, im Vollzug des Daseins, ist Sinn immer vorausgesetzt. Wenn jemand sich dazu entschließt, in einer Situation zu behaupten, *es habe keinen Sinn*, setzt er noch immer voraus, es sei sinnvoll, dies zu behaupten!

„Aus dem Sinnpostulat und zumal aus dessen solidarischem allgemeinmenschlichen Horizont entspringen offenbar alle Entwürfe, alle Hoffnungen, alle Forderungen der Menschen. Dieses Postulat treibt alle menschlichen, soziale, gesellschaftlichen und kulturellen Bemühungen an;

nach Gott, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 39-49, 41. (Abgekürzt als EFG)

⁹⁰ EFG, 47.

sie kommen je und je in Gang, indem sie als sinnvolle erscheinen und als solche ergriffen werden.“⁹¹

Welte meint, das alles menschliche Leben bestimmende Sinnpostulat durch die ethischen Entscheidungen aufdecken zu können. Ein gelebtes ethisches Postulat kommt dem eingesehenen Postulat zuvor! Weil die Menschen in den unterschiedlichen Formen des mitmenschlichen Leben konkrete Liebe, konkretes Engagement für Gerechtigkeit und Freiheit von anderen Menschen bezeugen, kann der vorausgesetzte Sinn als Tatsache festgestellt werden. Da kein Mensch Ungerechtigkeit und einen unglücklichen, unschuldig leidenden Mitmenschen gleichgültig ansieht, dürfen wir schließen, dass alle einen – vielleicht unreflektierten – Sinn voraussetzen. Alle kennen jene elementaren Erfahrungen dessen, was man das „Gewissen des Menschen“ nennt. Auch wenn die innere Stimme des Menschen nicht in zwingender Form erklingt, bezeugt sie einen eindeutigen Unterschied zwischen Gut und Böse.⁹² Weil man den Unterschied von Gut und Böse, gerecht und ungerecht in sich trägt und dem entsprechend handelt, kann man das eigene Leben und das der anderen nicht gleichgültig betrachten.

Daraus ergibt sich für Welte, dass das Nichts nicht als leeres, als totales Nichts gedeutet werden könne:

„wenn das Nichts in seiner Unendlichkeit und in seiner unentrinnbaren Macht kein leeres Nichts ist, vielmehr Verbergung oder verborgene Anwesenheit der unendlichen und unbedingten und allem Sinn gebenden und verwahrenden Macht. Verborgene Anwesenheit: lautlos, gestaltlos, dunkel, schreckend vielleicht, aber doch Anwesenheit. Man darf aus einsichtigen, wenn schon nicht zwingenden Gründen annehmen, die Ungeheuerlichkeit und die Unbedingtheit des Nichts seien die Zeichen und die Spuren einer ungeheuren und unbedingten, aber entzogenen und verborgenen Wirklichkeit, die allen Sinn wahrt, die den Unterschied aufrechterhält, auch wenn ihn Menschen umzustürzen suchen: zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Gut und Böse, und die den unschuldig Leidenden den Sinn ihres leidenden Daseins aufbewahrt auf eine unausdenkliche Weise.“⁹³

⁹¹ VFG, 59.

⁹² EFG, 48.

⁹³ EFG, 48.

Diese auf den sich immer vorausgesetzten grundlegenden Sinn des Lebens beziehenden Gedanken sind nicht originell bei Welte. Er selbst besagt, er schöpfe viel aus der Philosophie von Maurice Blondel,⁹⁴ der einer jener Denker ist, die sich mit dem (oft unreflektierten) Sinnpostulat auseinandergesetzt haben. Welte bringt aber das Sinnpostulat in Zusammenhang mit der möglichen Deutung des sich als Phänomen ergebenden und alle Menschen berührenden Nichts. Wie das Nichts als Phänomen zurecht gedeutet werden kann, *entscheidet jenes Sinnpostulat*, das alle Menschen – auch wenn einige es leugnen – charakterisiert. Das Nichts, das alle Menschen vor allem in dem künftigen Tod und in den sinnlos scheinenden Lebensmomenten berührt, darf nach Welte nicht als leeres Nichts gedeutet werden, denn die menschlichen Handlungen lassen im Allgemeinen einen Sinn erahnen.

3. Die Umriss des Heiligen

Die oben gesehenen Gedanken von Bernhard Welte wollen den Zusammenhang zwischen den Begriffen Grenze, Sein und Nichts aufdecken, indem sie in ihrem Rätselhaft-Sein, in ihrer Unbegreiflichkeit und in ihrer Unbestimmbarkeit eine enge Verwandtschaft aufzeigen. Grenze, Sein und Nichts führen nämlich die menschliche Vernunft zu einer Wand, hinter der man kein konkret Ergreifbares antrifft. Wo sich jegliche sachliche Konkretion auflöst, mündet das menschliche Denken in das Endlose, in das Unendliche. Ferner ist aber das unbestimmbare Unendliche jenes Maß, das mit dem Innersten der menschlichen Vernunft zusammenfällt, das das sachliche Denken überhaupt ermöglicht. Von hier aus kann man nachvollziehen, warum und wie Welte die Vernunft zum Organ des Heiligen markieren möchte.

Das Heilige drückt sich vor jeglichem Bestimmungsversuch, der es zugleich schwächen würde. Das Heilige kann laut Jean-Luc Marion nicht definiert und festgelegt werden, es schmiegt sich zur Sphäre des Deus absconditus.⁹⁵ Zugleich vermittelt das Heilige den nicht-definierbaren Seinsgrund des Seienden, indem

⁹⁴ Ein Beispiel dafür ist das Vorwort, in dem Werk: B. WELTE, Heilsverständnis – Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (1966), in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 15-193.

⁹⁵ J.-L. MARION, *A látható kereszteződése* (La croisée du visible), Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013, 149.

er dem Unsichtbaren zum Sichtbaren hilft. Das Heilige ist demnach jenes Schaffen, das das Unsichtbare zum Sichtbaren macht.⁹⁶ Mit diesen Einsichten von Marion stehen jene Gedanken im Einklang, mit denen Welte den Umgang der Frage nach dem Heiligen unternimmt. Über das Heilige nachzudenken, bedeutet für ihn, „einem Verborgenen nachzudenken“.⁹⁷ Ferner ist das Heilige einerseits der „Grund der Welt“, andererseits ist es auch „etwas geistig zu Sehendes in der Welt.“⁹⁸

3.1. Das Phänomen des Heiligen

Indem Welte in seinen Reflexionen die menschliche Vernunft an die Grenze zwischen Bestimmbarem und Unbestimmbarem, zwischen Endlichen und Unendlichen, führt, erblickt er jenen Raum, indem er anfangen kann, das Heilige zu verstehen.⁹⁹ In den Erfahrungen von Grenze, Nichts und Sein ist die menschliche Vernunft seiner Meinung nach „in ihrem reinen Grund gedacht und vollzogen“¹⁰⁰ und eben darin ist sie fähig zum Organ des Heiligen zu werden. Die Vernunft ist jenes Maß des Verstehens, das als – der augustinischen Erkenntnis entsprechend – interior intimo meo, als Unbestimmbares und Unendliches in uns west. Dieses Maß ist eigentlich der Ursprung aller „ausdrücklich gewordenen Gestalten unseres Weltbewusstseins“, Ursprung all unser sich konkret artikulierender Bewusstseinsäußerungen, aus ihm entspringen alle Fragen nach den konkret Seienden. Das Maß selbst ist aber Geheimnis, es ist das Undenkbare selbst! An diesem

⁹⁶ J.-L. MARION, *A látható keresztezödése*, 24-25, 37.

⁹⁷ B. WELTE, Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1, Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 230-271, 240. (Abgekürzt als: HWH.)

⁹⁸ HWH, 250.

⁹⁹ Thomas Rentsch benutzt den Ausdruck: „an der Grenze der philosophischen Vernunftkenntnis beginnt das Verstehen der Rede von Gott“. Vor allem ernähren sich seine diesbezüglichen Gedanken aus dem von Karl Jaspers betonten Verhältnis von Vernunft und Transzendenz. T. RENTSCH, *Transzendenz und Vernunft: Wie lässt sich ihr Verhältnis heute bestimmen?*, in A. HÜGLI – C. CHIESA (Hrsg.), *Glaube und Wissen. Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers*, *Studia Philosophica*, Vol. 67/2008, Schwabe AG, Basel, 2008, 53-68, 53.

¹⁰⁰ ZLF, 208.

Punkt behauptet Welte: „Hier erwächst uns die Phänomenalität dessen, was das Wort heilig je auszudrücken versucht hat.“¹⁰¹

Steht man diesem Geheimnis gegenüber, erfährt man jene Einsamkeit, in der man vorerst „nackt und schutzlos nach allen Seiten ausgesetzt“ ist und in der man vor allem vor der Namenlosigkeit des Unbegrenzten Angst hat.¹⁰² Welte eröffnet aber jene Möglichkeit, die in der Selbsthingabe diesem Nichts besteht.

„In der Ausweglosigkeit dieser Situation geschieht dann, und nur dann, wenn ich mich wirklich in sie einlasse, die Verwandlung, und sie ist dann im Grunde schon geschehen. Das namenlose Dunkel, in dem sich nichts zeigt, das mich in die äußerste Not bringt, das mir wie eine Wand erscheint, an die ich vergebens renne, wie ein Abgrund, in den ich haltlos falle, was ist es mit ihm? Übertragt es nicht an Bedeutsamkeit und macht schlechthin alles, was ich an Gegenständen oder Ideen was immer je nennen könnte? Kommt nicht von ihm her mir das ganz ungeheuere Gewicht meines Selbstseins zu? Wäre es leer, wie könnte es mich unendlich betreffen? Wäre es nichtig, wie könnte es sein, dass in ihm für immer verwahrt ist, was jede Handlung, jeden Gedanken und damit das Sein im Ganzen und überhaupt sinnlos oder sinnvoll macht? Das Nichts enthüllt sich im Grunde seiner Namenlosigkeit als die Erscheinung des Unendlichen, alles Seins und alles Sinnes grenzenlos Mächtigen, alles Verwahrenden, als die Erscheinung des Seins Selbst, dessen Abgründigkeit jedes Wort niederschlägt, des Grundes aller Gründe, der im unendlichen Schweigen meine Innerlichkeit berührt: der ungeheuere Schatten Gottes kommt zum Vorschein, liegend auf den Seelen der Menschen.“¹⁰³

Weldes Vorschlag ist demnach jene Reaktion, der nach sich der Mensch jenem Geheimnis hingibt, das er zugleich als das Innerste seines Wesens erkennt. Sei dieses Geheimnis aufgrund seiner Konturlosigkeit unbehaglich oder sei es wegen seiner Verwandtschaft mit dem Nichts geradeaus angsteinflößend, kann sich der Mensch ihm hingeben. Hier kristallisiert sich ein mögliches menschliches Benehmen, das auch bei Marion dargestellt wird. Wie ein Maler dazu aufgefordert ist, sich dem Unsichtbaren hinzugeben, um zur Kenntnis zu kommen, dass er

¹⁰¹ HWH, 246-247.

¹⁰² B. WELTE, Die Glaubenssituation der Gegenwart, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006., 197-223, 214. (Abgekürzt als GSG.)

¹⁰³ GSG, 215-216.

von dem Unsichtbaren gesehen ist, so kann sich der Mensch auch dem Nichts (Unendliche, Unbestimmbare, Undefinierbare, Endlose) hingeben. Die menschliche Hingabe kann zu jener Erfahrung führen, in der „die unendliche Macht und alles durchdringende Gegenwart, wiewohl wesenhaft unaussprechlich, doch den uralten, heiligen Namen des Seins selbst erhalten darf, in dem alles Seiende je und je gründet.“¹⁰⁴ Das Sein selbst wird hier mit dem Adjektiv *heilig* beschrieben und dadurch weist Welte auf einen möglichen Zusammenhang zwischen dem für alle Menschen an der Grenze der Vernunftserkenntnisse ergebenden Nichts und jener „Gottesgeburt“ aus dem Nichts hin, die von Mystikern wie Gregor von Nazianz, Pseudo-Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz bezeugt wurde. Er meint, diese Mystiker erfuhren „das heilige Antlitz des Seins“.

„Ist in ihr kein Gegenstand und keine Idee mehr sichtbar, die das Ja im Ganzen hergäbe, so ist ihr doch das Dunkel und der Abgrund und damit die Unendlichkeit und die schweigende, Sein und Sinn verwahrende Macht als das Letzte und nicht mehr Auszulöschende: Das bleibt, wenn alles versinkt. Der ungeheueren Schatten, der auf diesem Geschlechte liegt, birgt das heilige Antlitz des Seins selbst und enthüllt es in dieser Bergung denen, die den Mut der wesenhaften Weisheit haben.“¹⁰⁵

Die Erfahrung der Mystiker beginnt immer mit dem Hineinsehen in sich selbst. Ihre Gottessuche braucht keine Konzentration auf die Welt und auf den Mitmenschen, sondern vor allem auf sich selbst. Zuerst sah Meister Eckhart ein, dass der Christ die von Gott gemachten Begriffen und Behauptungen stets überschreiten muss, weil keine von ihnen das Wesen des wahren Gottes abdecken. Da Gott „alle Geschöpfe und alle Gedanken übertrifft“, schlägt Eckhart vor, die innere Einsamkeit zu beschauen. Der Mensch muss also seinen gottsuchenden Blick auf sich selbst richten. „Gott ist Dir näher als Du selbst“ – stellt er fest, und durch dieses Prinzip führt er den Menschen zu der inneren Leere und zu dem innerlich erfahrbaren Nichts, die „Voraussetzungen des Erlebens des Göttlichen“ sind.¹⁰⁶ Eckhart nannte das innere Nichts auch jenes „Unwissen“, „in dem man nichts weiß, und in dem sich Gott zeigt und offenbart“.¹⁰⁷ Die anderen Mystiker

¹⁰⁴ GSG, 217.

¹⁰⁵ GSG, 220.

¹⁰⁶ W. NIGG, *A misztika három csillaga. Eckhart – Suso – Tauler domonkos misztikusok* (Das mystische Dreigestirn), Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999, 26, 32, 88.

¹⁰⁷ W. NIGG, *A misztika három csillaga*, 85.

stimmen mit Eckhart darin überein, dass sie in ihrem Inneren etwas Dunkles,¹⁰⁸ Ungreifbares, Unbestimmbares bemerken, mit dem sie ringen, und sie umschreiben es schließlich als Göttliches, als Heiliges, als Gott. Das Ringen weist in diesen Fällen darauf hin, dass diese Mystiker nach vielen leidensvollen Experimenten schließlich den Preis der Selbsthingabe bezahlen. Ihre Selbsthingabe führt sie aber zu jener Entdeckung, die klar macht, dass, was sie als Dunkel und Nichts erfuhren, das „Eigentliche und Höchste und Umfassende“ ist.¹⁰⁹

3.2. Die Vernunft dem Heiligen gegenüber

Indem Bernhard Welte Gott mit und durch die Vernunft antreffen möchte, reiht er sich in jene Tradition ein, die dem christlichen Menschenbild entsprechend dem Begriff *capax Dei* aus dem Aspekt des Intellekts versteht. Thomas von Aquin wird an diesem Punkt wieder relevant für Welte, weil der große Heilige der Vernunft eine herausragende Rolle zuschrieb.¹¹⁰ Ist die Vernunft fähig, sich endlos auszudehnen, ist sie fähig, sich auf jegliche Serien ohne Ende zu richten, ist sie fähig, jegliche gegebene Größe noch weiter zu vergrößern, zeigt sie an sich ein Vermögen dem Unendlichen gegenüber. Bildet und benutzt sie Begriffe, bezieht sie sich durch das allgemeine Wesen der Begriffe auf unzählbar möglichen Individuellen. Solche Befähigungen der Vernunft führten den Aquinaten zur Vo-

¹⁰⁸ K. RUH, *A nyugati misztika története I., A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, (Geschichte der abendländischen Mystik. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts), Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006.

Das Kapitel über Pseudo-Dionysius Areopagita gibt einerseits einen kurzen Überblick über die Begriffe von positive, negative und mystische Theologie. Andererseits zeigt es auf, wie das Dunkel (*gnophosz*) (ein oftmaliges Motiv bei Areopagita) zum Ausgangspunkt der Gotteserfahrung wird.

¹⁰⁹ GSG, 221.

¹¹⁰ A. BEGHINI, *Contemplazione e conoscenza mistica. La dottrina di Tommaso d'Aquino nella Summa contra Gentiles*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 2015. Siehe das Kapitel: 2.3.

raussetzung einer unendlichen Realität,¹¹¹ die er später mit Gott identifizierte.¹¹² Eine solche Realität würde den Bestrebungen der Vernunft entsprechen, indem sie an sich die unendliche Würdigkeit trägt und indem sie sich als unendliche Substanz der Vernunft zeigen würde.¹¹³

Welte versteht hier unter Vernunft, was im Spiegel der thomistischen Ontologie verstanden wurde. Die Vernunft an sich ist das Organ des Heiligen, sie ist fähig zum Heiligen zu gelangen, wenn sie „in ihrem reinen Grund gedacht und vollzogen wird“.¹¹⁴ Wenn das Heilige zur Kompetenz der Vernunft geordert ist, ist es weder irrational, wie die modernistischen und andere Religionstheorien¹¹⁵ dachten, „noch ist sie rational, im gleichen Sinne wie die kategorial begrenzten Denkprozesse der Sachwissenschaften“.¹¹⁶

Die Vernunft als Organ des Heiligen in ihrer möglichen Tendenz, die erfahrenen Grenze, Sein und Nichts zum Heiligen, zu Gott zu binden, entspricht auch jenem Kriterium, das es verbietet, Gott mit Götzen zu tauschen. Das mosaische Gesetz untersagt jeglichen Versuch, Bilder von Gott zu verfertigen. Die menschliche Vernunft gehorcht diesem Gesetz, wenn sie an ihrer Grenze zum Stillstand

¹¹¹ „La potenza intellettuale è in qualche modo infinita poiché può intendere progressivamente un’infinita serie di numeri, figure e proporzioni; inoltre, conosce l’universale che nel proprio ambito è virtualmente infinito.“ THOMAS VON AQUIN, *S.c.G.* II, c 49, n. 5.

„Il nostro intelletto nell’intendere si estende all’infinito: ne è un segno il fatto che, data una qualsiasi estensione finita, il nostro intelletto è in grado di pensare una più grande. Ora, questa apertura della nostra intelligenza all’infinito sarebbe vana se non esistesse una realtà intellegibile infinita.“ THOMAS VON AQUIN, *S.c.G.* I, c 43, n. 7.

¹¹² Ich denke hier auf die Schlussfolgerungen von Thomas von Aquin, wenn er die fünf argumentierenden Wege zu Gottes Existenz verfasst. Am Ende der spekulativen Gedanken der Argumente als Subjekt für die genaue Erklärung gibt er Gott an: *quod omnes dicunt Deum*. (oder als *et hoc dicimus Deum*). THOMAS VON AQUIN, *S. Th.* I, q. 2. a. 3.

¹¹³ „Il desiderio di conoscere, risulta in certo modo insaziabile [...] e l’intelletto che è in potenza i suoi intelligibili, i quali sono infiniti, tende ad essere totalmente attuato secondo tutti gli intellegibili che ha in potenza, ma niente di finito può quietare il desiderio dell’intelletto che col desiderio naturale tende a conoscere una sostanza di dignità infinita, cioè Dio.“ E. DE DOMINICIS, *Il fine ultimo dell’uomo in Tommaso d’Aquino*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, XL-XLI, Macerata, 2011, 107-160, 136.

¹¹⁴ ZLF, 208.

¹¹⁵ Unter anderen auch Rudolf Otto!

¹¹⁶ ZLF, 208.

kommt, wo sie kein Bestimmtes, kein Konkretes zu denken und zu sagen vermag.¹¹⁷ Wenn hier etwas Konkretes gesagt wird, kann das nur aus Gnade, durch die Selbstgabe des Unendlichen selbst geschehen.¹¹⁸ Die Erfahrungen von Grenze, Sein und Nichts bezeugen aber jene allgemeinmenschliche Offenheit, die mit dem Medium für das Heilige und dadurch mit dem Zugang zu Gott, gleichgesetzt wird.

Die schwierigste Frage ist, wie und warum man diese Grenzerfahrung der Vernunft als Äußerung und als Anmeldung des Heiligen halten kann? Die wortlose Unendlichkeit des Weltalls z. B. haben sowohl Pascal als auch Nietzsche geschaut, aber ersterer meinte, die stumme Unbegrenztheit sei der Schleier Gottes, wohingegen der zweite Denker in ihr den Hauch des horribelen Nichts zu erkennen meinte. Beide wunderten sich über die sprachlose Unendlichkeit des Universums, aber sie deuteten diese Erfahrung völlig gegensätzlich.¹¹⁹ Das gleiche Phänomen ist für den einen zum Signum Gottes, für den anderen zum Zeichen des endlosen Nichts geworden. Die Frage kann auch auf die Vernunft zugespitzt gestellt werden: Wo divergieren die Vernunft von Pascal und die von Nietzsche? Beide stehen dem gleichen Unendlichen gegenüber, aber sie ziehen unterschiedliche Schlussfolgerungen.

Albert Keller meint, die menschliche Vernunft sei vor allem durch die Ideen zu charakterisieren. Im Unterschied zum Verstand, ist die Vernunft mit ihren Ideen der Ort von Prinzipien, von Grundsätzen, die dann das Schaffen des Verstandes bestimmen¹²⁰. Die Ideen der Vernunft können ihrer Natur entsprechend nicht voll in Begriffe gefasst werden. In diesem Sinne sind sie auch oft vage. Keller behauptet ferner, die Ideen seien eigentlich „Zielentwürfe“. Durch seine Ver-

¹¹⁷ „Wo ich an kein geschnittes Bild, an keinen hohen, ausgedachten Gedanken mich mehr in Verzweiflung klammere, da vernehme ich mit dem Grunde meines Wesens die namenlose Unendlichkeit, die von keines Menschen Hand gemacht, von keinem Gedanken ausgedacht und darum auch von keiner Hand und keinem Gedanken wieder verwerfbar ist.“ GSG, 220.

¹¹⁸ Jesus Christus „gibt dem Namenlosen den Namen Vater.“ Er „erhebt den Anspruch, die Antwort der Gnade zu sein aus dem abweisenden Schweigen des göttlichen Seins selbst.“ GSG, 227.

¹¹⁹ N. FISCHER, *A filozófusok istenkeresése*, (Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen 1995., ford.: KAPOSÍ T.) Agapé, Budapest, 2001, 208, 211.

¹²⁰ Vernunft und Verstand sind ferner zwei Rücksichten menschlichen Erkennens, die nicht ganz scharf voneinander getrennt werden können!

nunft könne der Mensch beurteilen und prüfen, in welchem Maß etwas seinen Zielen entspricht. Die Vernunft hilft, „Werte und Sollen zu erfassen, Handlungen als verantwortbar zu erkennen“.¹²¹ Wer durch seine Vernunft handelt oder eine Entscheidung trifft, geht das Handeln oder Entscheiden mit Urteilsfähigkeit an, damit es vernünftig ausfällt. Erkennen selbst, als Einsicht oder Wissen gefasst, wird noch nicht vernünftig genannt. „Nur entscheidungsbezogene Erkenntnisse können vernünftig heißen, Wahrnehmungen oder Einsichten nicht, ein Urteil schon eher, Hypothesen, Pläne, Annahmen oder Glauben ohne weiteres, wenn sie dem Anspruch der Vernunft genügen.“¹²²

Im Unterkapitel *Die Zweideutigkeit des Nichts und der Sinnpostulat* wurden die möglichen Deutungen des Nichts auf die Tatsächlichkeit des Sinnpostulats bezogen. Indem Welte die Deutung des Nichts als „nichtiges Nichts“ ablehnt und eher für die Deutung des Nichts als „verborgene Anwesenheit“ plädiert, vertritt er jene Vernunft-Konzeption, der nach die Ideen der Vernunft oft vage, aber ihre Erkenntnisse in ihrer Entscheidungsbezogenheit mehr oder weniger vernünftig klassifiziert werden können. Der Mensch ist ein entwerfendes Wesen, er antizipiert in seinen Handlungen einen Sinn. Dass der Mensch einem anderen Menschen zuhört, an jemanden denkt, dass er anderen hilft, dass er anderen gegenüber Bemühungen, Freundschaft, Hilfsbereitschaft bezeugt, setzt einen antizipierten Sinn voraus, von dem aus diese Handlungen als vernünftig bewertet werden. Die Entstehung des antizipierten Sinnes kann folgenderweise erklärt werden: Zu unserem Leben gehört, dass wir seine singuläre Totalität nicht als ganze vergegenständlichen, erkennen oder gar in all seiner Tiefe wenig oder kaum bewussten Schichten durchschauen können. „Nur von unserer zeitlich-endlich-diskursiven, je gegenwärtigen Lebenspraxis aus, die wir von der antizipierten Zukunft her verstehen, können wir Aspekte unseres bisherigen Lebens erinnern, thematisieren, reflektieren und beurteilen. Unsere praktische Selbsterkenntnis ist endlich und begrenzt wie unsere empirischen und theoretischen Erkenntnismöglichkeiten.“¹²³ Es ist also die Nichtobjektivierbarkeit der Zukunft und der Totalität unseres Lebens, die einen vorausgesetzten Sinn von uns erfordert. Wenn Welte meint, dass die Deutung des Nichts als das nichtige Nichts

¹²¹ Es geht hier um den Unterschied zwischen praktischer und theoretischer Vernunft!

¹²² A. KELLER, *Grundfragen christlichen Glaubens. Alte Lehren neu betrachtet*, Gesamtskriptum 2010, 66.

<http://host-82-135-31-182.customer.m-online.net/Grundfragen.pdf>

¹²³ T. RENTSCH, *Transzendenz und Vernunft*, 57.

nicht wahrhaft vertreten werden kann, bezieht er sich auf jenes Sinnpostulat, durch das die Menschen in ihren konkreten Lebenshandlungen auf den Unterschied zwischen Gut und Böse, gerecht und ungerecht, wahr und falsch, stets bestehen. Auch die pessimistischen Menschen leben ihr Leben entsprechend diesen Unterschieden. Obwohl sie das Leben meistens als *vanitas* umschreiben, tragen ihre Handlungen gegenüber anderen Menschen die oben erwähnten Unterschiede. Das bedeutet, dass sie vor allem solche Unterschiede anerkennen, obwohl es unmöglich ist, das Maß ihrer Präsenz in der Totalität der Welt und überhaupt die Frage ihrer Allgemeingültigkeit exakt zu erkennen. Es scheint, die Vernunft habe die Aufgabe, den Menschen dort durch Entscheidungen vorzuschieben und ihm Erkenntnisse zu gewähren, wo er mit dem Verstand nicht mehr rechnen kann.¹²⁴ Die möglichen unterschiedlichen Entscheidungen und die von der Vernunft vertretenen Erkenntnisse sind aber aus dem Aspekt klassifizierbar, welches Maß der Vernünftigkeit sie zeigen. Wenn der Mensch in seinem eigenen Leben diese Unterschiede vertritt, wenn er auf sie besteht, ist es von seiner Seite vernünftiger, das Nichts als verborgene Anwesenheit zu deuten. Nach Welte ist es viel vernünftiger dem Nichts gegenüber die verborgene Anwesenheit als das nichtige Nichts zu vertreten. Vernünftiger eben aufgrund der im gelebten Leben bezeugten, erkannten und zugleich anerkannten Unterschiede.

Nach Welte befähigt also die Vernunft den Menschen zur Gottessuche: nicht die instrumentale Vernunft, die uns zu einem erfinderischen Tier macht, die uns präzise Prognosen über die Zur-Verfügungstellbaren gewährleistet, sondern jene Vernunft, die mit dem Unbestimmbaren, mit dem Unendlichen rechnet, d. h. jene Vernunft, die entscheidungsbezogen ist und durch die wir die Realität dennoch in ihrer Totalität zu ergreifen versuchen.

¹²⁴ Fährt man mit Auto auf der Autobahn im dicken Nebel, ist es vernünftiger viel langsamer als gewöhnlich zu fahren. Die Augen (der Verstand) können nichts darüber vorher sagen, ob auf unserem Weg, auf der Autobahn, gefährliche Hindernisse stehen. Kann sein, dass wir auch bei dem nebeligen Umstand die ganze Strecke mit der gewöhnlichen Geschwindigkeit von 130 km/h fahren könnten, ohne einen Unfall zu haben. Aber keiner bestreitet, in diesem Fall ist es vernünftiger, eine Entscheidung zur geringen Geschwindigkeit zu treffen.

Literaturverzeichnis:

- ANDRÁS István, *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról* (Horizontalisierung – Über den heutigen Kult des Heiligen), in *Korunk* (27), 2016, 89-95.
- BEGHINI, Alessandro, *Contemplazione e conoscenza mistica. La dottrina di Tommaso d'Aquino nella Summa contra Gentiles*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 2015.
- DE DOMINICIS, Emilio, Il fine ultimo dell'uomo in Tommaso d'Aquino, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, XL-XLI, Macerata, 2011, 107-160.
- FISCHER, Norbert, *A filozófusok istenkeresése, (Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen 1995., ford.: KAPOSÍ T.)* Agapé, Budapest, 2001.
- HENCKMANN, Wolfhart, *Max Scheler, Phänomenologie der Werte*, in M. FLEISCHER (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Primus Verlag, Darmstadt, 1995, 94-116.
- KELLER, Albert, *Grundfragen christlichen Glaubens. Alte Lehren neu betrachtet*, Gesamtskriptum 2010, 64-65. <http://host-82-135-31-182.customer.m-online.net/Grundfragen.pdf>
- LEHMANN, Karl, *Wer ist Gott? Vortrag zur Eröffnung der Ringvorlesung zur Gottesfrage in der Katholischen Akademie am 1. April 2008.* in Dresden-Meißen, Haus der Kathedrale. <https://kardinal-lehmann.bistummainz.de/texte/texte-2008/dresden>
- LENZ, Hubert, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens*, Freiburger theologische Studien, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989.
- LOOS, Stephan, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle*, in G. BAUSENHART – M. BÖHNKE – D. LORENZ (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie in Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2013, 15-73.
- LOSONCZI, Péter, *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában. Kritikus megjegyzések Richard Swinburne elmélete kapcsán* (Die Problematik der religiösen Erfahrung in der analytischen Philosophie. Kritische Bemerkungen Richard Swinburnes Theorie gegenüber), in *Kellék* (15-16), 2000, 155-174, <http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/15-16/009Losonczi.pdf>
- LÜBCKE, Paul, *Max Scheler: Wert und Person*, in A. HÜGLI – P. LÜBCKE (Hrsg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert, Band 1, Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg, 42002, 119-131.

- MARION, Jean-Luc, *A látható kereszteződése* (La croisée du visible), Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013.
- NIGG, Walter, *A misztika három csillaga. Eckhart – Suso – Tauler domonkos misztikusok* (Das mystische Dreigestirn), Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999.
- OTTO, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C. H. Beck., München, 1991.
- PRZYWARA, Erich, *Gottgeheimnis der Welt* (1923), in *Schriften II, Religionsphilosophische Schriften* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962), 123-242.
- RENTSCH, Thomas, *Transzendenz und Vernunft: Wie lässt sich ihr Verhältnis heute bestimmen?*, in A. HÜGLI – C. CHIESA (Hrsg.), *Glaube und Wissen. Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers*, Studia Philosophica, Vol. 67/2008, Schwabe AG, Basel, 2008, 53-68.
- RIES, Julien, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*. Jaca Book, Milano, 2009.
- RORTY, Richard, *Antiklerikalismus und Atheismus*, in R. RORTY – G. VATTIMO (Hrsg.), *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main, 2006., 33-48.
- RUH, Kurt, *A nyugati misztika története I., A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, (Geschichte der abendländischen Mystik. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts), Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Theologischer Verlag Zürich, 2012.
- SPAEMANN, Robert, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, 2007.
- TENGELYI, László, *Tapasztalat és kifejezés* (Erfahrung und Ausdruck), Atlantisz, Budapest, 2007.
- ULLMAN, Tamás, *Fenomenológia*, in Cs. OLAY – T. ULLMANN (szerk.), *Kontinentális filozófia a XX. században*, L'Harmattan, Budapest, 2011, 15-70.
- VALE, Matthew, Z., *Love in the Horizon of Being: Erich Przywara's Engagement with Max Scheler* in B. MEZEI – M. Z. VALE (ed. by), *Philosophies of Christianity: New Approaches to Perennial Problems*, (Forthcoming: 2019). http://www.academia.edu/36807090/Love_in_the_Horizon_of_Being_Erich_Przywara's_Engagement_with_Max_Scheler
- WEISCHDEL, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Band I. und II., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

- WELTE, Bernhard, Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 230-271.
- WELTE, Bernhard, Die Glaubenssituation der Gegenwart, in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006., 197-223.
- WELTE, Bernhard, Die Grenze als göttliches Geheimnis (1953), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 11-23.
- WELTE, Bernhard, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in B. WELTE (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, (Questiones disputatae 51), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970.
- WELTE, Bernhard, Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus (1966), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 24-38.
- WELTE, Bernhard, Ein Experiment zur Frage nach Gott (1972), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 39-49.
- WELTE, Bernhard, Heilsverständnis – Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (1966), in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006.
- WELTE, Bernhard, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 197-223.
- WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Gesammelte Schriften, III/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008,
- WELTE, Bernhard, Über die zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, 2008, 99-117.
- WELTE, Bernhard, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982.
- WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis*, Freiburg im Breisgau, 1975.
- WELTE, Bernhard, Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie (1950), in B. WELTE, Gesammelte Schriften IV/3., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 193-211.