

Bernhard Welte

# Wege in die Geheimnisse des Glaubens

Eingeführt und bearbeitet von  
Peter Hünemann

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a smaller '5' integrated into its lower right curve, all in a light gray color.

FREIBURG · BASEL · WIEN

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2007  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Satz: SatzWeise, Föhren  
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe  
[www.fgb.de](http://www.fgb.de)  
ISBN 978-3-451-29213-2

# Inhalt

Einführung . . . . .	9
<i>von Peter Hünemann</i>	
Hinweise zur Edition . . . . .	11
Was ist Glauben?	
Gedanken zur Religionsphilosophie (1982) . . . . .	13
Vorbemerkung . . . . .	14
Das Vorhaben . . . . .	14
Erstes Kapitel	
Der Sinn einer philosophischen Behandlung des Glaubens . . . . .	15
§ 1. Über den Grund der Möglichkeit einer philosophischen Erläuterung des Glaubens . . . . .	15
§ 2. Über die Notwendigkeit einer Philosophie des Glaubens in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage . . . . .	19
Zweites Kapitel	
Der daseinsbegründende Glaube . . . . .	25
§ 3. Dasein als glaubender Vollzug . . . . .	25
§ 4. Der daseinsbegründende Glaube als implizit religiöser Glaube . . . . .	30
Drittes Kapitel	
Der ausdrückliche Glaube an Gott . . . . .	35
Vorbemerkungen . . . . .	35
§ 5. Über den Grund der Möglichkeit des ausdrücklichen Gottesglaubens . . . . .	36
§ 6. Die Formen des Ausweichens vom Glauben an Gott . . . .	41

Viertes Kapitel	
Der interpersonale Glaube . . . . .	45
Vorbemerkungen . . . . .	45
§ 7. Die Stellung des mitmenschlichen Glaubens im Dasein des Menschen . . . . .	46
§ 8. Die mitmenschliche Beziehung als Basis des mitmensch- lichen Glaubens . . . . .	48
§ 9. Die Struktur des mitmenschlichen Glaubens . . . . .	55
1. Das Zeugnis . . . . .	55
2. Der Glaube . . . . .	58
Fünftes Kapitel	
Der Glaube an Gott durch den Glauben an Jesus . . . . .	65
§ 10. Die Synthese . . . . .	65
§ 11. Voraussetzungen für die Möglichkeit des Glaubens an Jesus . . . . .	66
§ 12. Vorblick auf Jesus . . . . .	67
§ 13. Die menschliche Struktur und Genesis des Glaubens an Gott durch den Glauben an Jesus . . . . .	70
Wer an Gott glaubt, muss an alles glauben.	
Was bedeutet dies in einer zerrissenen Welt? (1982/1991) . . .	77
Jesus Christus und die Theologie (1977) . . . . .	87
Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen (1973/1975) . . .	105
I. Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen . . . . .	105
II. Über den Gang der Tradition . . . . .	115
III. Der Lösungsvorschlag . . . . .	121
Zur Christologie von Chalcedon (1954/1965) . . . . .	131
I. Seinsbestimmungen des Menschen: . . . . .	134
A. Beim-anderen-sein als φύσις des menschlichen Seins; . . .	134
B. Selbst-sein als ὑπόστασις des menschlichen Seins; . . .	137
C. Die partizipative Einheit des menschlichen Seins mit dem göttlichen: . . . . .	138
1. als Grund für die menschliche φύσις . . . . .	139

# Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert einen Grundzug im Denken von Bernhard Welte und seinem Philosophieren. Bernhard Welte hat sein Denken in den Dienst christlichen Glaubens gestellt. Das bedeutet nicht, dass er nicht im strengen Sinn philosophiert hätte. Er hat entscheidende philosophische Grundfragen erörtert, die für das Verständnis des christlichen Glaubens unerlässlich sind. Er hat darüber hinaus theologische Begriffsbildungen und Argumentationen aufgegriffen, analysiert und in ihren denkgeschichtlichen Kontext gestellt. Damit verbunden hat er der zeitgenössischen Theologie Vorschläge unterbreitet, wie sie unter Berücksichtigung moderner philosophischer Analysen und Fragestellungen in einer neuen Sprache und mit neuen Begrifflichkeiten der Auslegung des Glaubens dienen könne. Herausragende Reflexionen dieser Art, die für die heutige Arbeit der Theologie unmittelbar einschlägig sind, werden in diesem Band zusammengefasst. Drei große Bereiche zeichnen sich ab. Es geht zum einen um die Struktur des Glaubens, hier verstanden im Sinne des Glaubensvollzuges. Bernhard Welte hat sich mit dieser Thematik seit seiner Auseinandersetzung mit Karl Jaspers und der Abfassung seiner Habilitationsschrift befasst.<sup>1</sup> Der zweite für Welte wichtige Problemkreis bezieht sich auf die Christologie. Die ausgewählten Texte repräsentieren unterschiedliche Schritte in der Ausarbeitung eines modernen Zugangs zum Geheimnis Jesu. Welte zeigt die Grenzen der traditionellen, vom metaphysischen Denken geprägten Christologie Nikaia und Chalkedons auf und sucht unter Bezugnahme auf das neutestamentliche Kerygma eine Neuorientierung der Christologie vorzulegen. Den dritten theologischen Sachkomplex, zu dem Welte

<sup>1</sup> Vgl. Bernhard Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in: *Symposion*, Bd. 2, Freiburg 1949, 1–190. In den vorliegenden *Gesammelten Schriften* II/3.

wegweisende philosophische Reflexionen vorlegt, bildet die Ekklesio-logie mit den damit eng verbundenen Fragen nach dem Verständnis der Eucharistie und der Heiligenverehrung.

Bernhard Welte hat die hier formulierten Resultate seines Denkens in seinen Vorlesungen erarbeitet und sie dann in verdichteter Form – meist auf der Basis von Vorträgen – publiziert. Ebenso bildeten die Ergebnisse solcher Reflexionen aber auch die Basis für Bernhard Weltes Predigten und Auslegungen des Evangeliums in der Universitätskirche Freiburgs. In einfacher und nahe gehender Sprache hat Bernhard Welte die Schrift ausgelegt und zugleich Grundfragen des Glaubens erörtert. Ein Zeugnis dieser nachdenklichen Verkündigung bieten die hier vorgelegten Reflexionen über die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden.

Die philosophischen Inspirationen, deren Welte sich bedient, stammen aus der Vertrautheit Bernhard Weltes mit den großen denkerischen Entwürfen der europäischen Philosophie- und Theologiegeschichte. Er interpretiert sie im Rahmen eines geschichtlichen Denkens, wie es Heidegger in seinen Entwürfen zur Seinsgeschichte angeregt hat. Welte hat diesen Impuls auf seine Weise aufgegriffen und konkretisiert in seinen phänomenologischen Analysen zur Geschichte und ihren epochalen Umbrüchen.<sup>2</sup> Von diesem Ansatz aus charakterisiert Bernhard Welte die metaphysische Verfassung theologischen Denkens von Nikaia bis in die Gegenwart. Die neuen Zugangsweisen zum Verständnis des Glaubens erhebt Welte aus phänomenologischen Besinnungen auf die Grundzüge des Mensch- und Personseins, wobei ihm die neuzeitlichen philosophischen Ansätze als orientierende Referenzpunkte dienen.

Gerade in den Arbeiten Weltes zu den großen Sachfragen der Theologie wird deutlich, warum er vielen seiner Hörer zum Lese- und Lebe-meister wurde.

Ich danke Frau Dr. Elke Kirsten für die Überprüfung der Texte und die Anfertigung der Register, Herrn Matthias Hoch für die Durchsicht der Anmerkungen.

Tübingen, den 1. Dezember 2006

Peter Hünemann

<sup>2</sup> Vgl. Bernhard Welte, Wahrheit und Geschichtlichkeit, (1962). *Gesammelte Schriften* I/2, 87–135. Frankfurt am Main 1966 (hg. I. Feige); Bernhard Welte, Geschichtlichkeit und Offenbarung (1967/68). *Gesammelte Schriften* I/2, 275–350.

# **Was ist Glauben?**

## **Gedanken zur Religionsphilosophie**

Vorbemerkung

Die folgenden Ausführungen sind aus Vorlesungen erwachsen, die ich an der Theologischen Fakultät in Freiburg i. Br. mehrere Male gehalten und immer wieder neu bearbeitet habe. Den so mit den Jahren erwachsenen Gedankengang habe ich nun noch einmal durchgesehen und ergänzt und den Ertrag der mir wichtig erscheinenden Literatur eingearbeitet.

Ich betrachte diese Studie als eine Ergänzung zu meinem Buch »Religionsphilosophie«<sup>1</sup>, wo der Glaube als Grundverhältnis des Menschen zu Gott nur kurz behandelt wurde. Es steht auch im Zusammenhang zu meinem früheren Werk »Heilsverständnis«<sup>2</sup>. Dort wurde die menschliche Möglichkeit dessen erläutert, was im christlichen Glauben zu glauben ist. Hier soll es nun um den Vollzug des Glaubens selber gehen, um das, was man in der klassischen Theologie die *fides qua creditur* genannt hat. Dieser Vollzug ist von dem, was zu glauben ist, gewiß nicht zu trennen, das wird sich auch im folgenden zeigen. Aber er ist doch zu unterscheiden und daher – wie mir scheint – eigens zu behandeln.

Freiburg i. Br., im Juli 1982

Bernhard Welte

Das Vorhaben

Im Folgenden versuchen wir den christlichen Glauben auf eine bestimmte Weise zu erläutern. Die Weise soll eine solche des philosophischen Denkens sein.

Diese philosophische Erörterung des göttlichen Glaubens soll auf dem Hintergrund allgemeiner Formen des Glaubens durchgeführt werden, die zunächst noch nicht spezifisch christlich sind, die aber, wie mir scheint, vom christlichen Glauben vorausgesetzt werden.

Diese allgemeineren Formen des Glaubens sind die folgenden: Zunächst jener Glaube, den man den daseinskonstituierenden Glauben nennen darf, weil er menschliches Dasein allererst möglich macht. Als alles Dasein ermöglichender Glaube darf er auch transzendentaler Glauben

<sup>1</sup> B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1980, § 12, 168–182. *Gesammelte Schriften* III/1.

<sup>2</sup> B. Welte, *Heilsverständnis*, Freiburg i. Br. 1966. *Gesammelte Schriften* IV/2, 19–193.



be genannt werden. Bei näherer Erläuterung wird sich zeigen, daß dieser transzendente Glaube ein implizit religiöser Glaube ist. Infolgedessen ist dann zu zeigen, wie dieser implizite Glaube zu einem ausdrücklichen Glauben an Gott führen kann. Weiter aber wird zu erläutern sein, wiederum auf einer ganz allgemeinen Grundlage, was es heißt, daß wir Menschen in vielen Fällen unseren Mitmenschen Glauben schenken.

Auf diesem sehr allgemeinen Hintergrund wollen wir dann zuletzt auf jenes Thema kommen, das wir von Anfang an im Sinne haben, nämlich den Glauben an Gott durch Jesus, der dem Glaubenden als der entscheidende Offenbarer Gottes gilt.

Dieser ganze so skizzierte Gedankengang soll auf philosophische Weise geführt werden. Näherhin heißt das, daß durch Denken jene Vollzugsweise unseres Daseins geklärt werden soll, die wir – sei es in diesem oder sei es in jenem Sinn – Glauben nennen. Dazu müssen wir zunächst die Struktur des Daseins und seiner möglichen Formen analysieren.

### *Erstes Kapitel*

#### *Der Sinn einer philosophischen Behandlung des Glaubens*

##### § 1. Über den Grund der Möglichkeit einer philosophischen Erläuterung des Glaubens

Ein solches Vorhaben ist möglich und sinnvoll und unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen sogar notwendig.

Freilich bestehen gegen seine Möglichkeit bestimmte Einwände, vor allem theologischer Art. Wir suchen diese Einwände ernst zu nehmen. Gerade in ihrem Ernstnehmen wird es uns möglich sein, die entscheidenden Gründe für die Durchführung, ja die Notwendigkeit dieses Vorhabens darzulegen.

Blicken wir, um diesen Einwand klar zu sehen, besonders auf das, was Karl Barth dazu vorgebracht hat. Er verstand in seinem umfassenden Werk die Theologie als die Erläuterung des Wortes und des Geistes Gottes. Er betonte darum ausdrücklich gegen Brunner, Gogarten und Bultmann, es gäbe keine »Anknüpfung« der Theologie an anthropologische Voraussetzungen.<sup>3</sup> Weil es keine anthropologischen Voraussetzungen

<sup>3</sup> Vgl. K. Barth, *Zwischen den Zeiten* 11, 1933, 311.

gibt, hat also die Philosophie in ihrer menschlichen Bemühung um das Verständnis des menschlichen Daseins in der Welt dabei nichts zu sagen.

Dieser naheliegende theologische Einwand ist eindrucksvoll. Es muß aber ihm gegenüber auf einige einfache Grundverhältnisse aufmerksam gemacht werden, auf die es uns hier ankommt.

Nehmen wir an, der Glaube im religiösen Sinn sei so etwas wie das Hören und Annehmen eines Wortes oder das Empfangen und Annehmen eines Geschenkes Gottes an den Menschen. Dann wird sichtbar: Wir gebrauchen dabei Ausdrücke wie Wort oder Geschenk. Den Gebrauch solcher Ausdrücke kennen wir vor allem aus dem zwischenmenschlichen Bereich. Wir bewegen uns also bei ihrem Gebrauch im Horizont einer Analogie des Verhältnisses des Menschen zu Gott, welche Analogie uns aus dem zwischenmenschlichen Bereich bekannt ist.

Deswegen fragen wir zunächst ganz einfach: Was geschieht, wenn ein Mensch zum anderen Menschen spricht? Was geschieht, wenn ein Mensch einem anderen Menschen ein Geschenk gibt? Auf diese Frage ist zunächst zu antworten: Es geht vom Schenkenden oder Sprechenden etwas aus und geht auf den Beschenkten oder Angesprochenen zu. Dieser Ursprung im Schenkenden, dieses, daß er eines Tages aufbricht, uns anzusprechen und zu beschenken, läßt sich vom Beschenkten oder Angesprochenen nicht ableiten, er muß einfach entgegengenommen werden.

Aber dies ist nicht das einzige, was hier zu bedenken ist. Vielmehr gehört dazu, daß der Angesprochene und Beschenkte das Wort oder Geschenk als Wort oder Geschenk versteht und annimmt und in solcher Annahme sich selber als angesprochen oder beschenkt versteht. Ein Geschenk, das nicht als Geschenk erkannt wäre und nicht als Geschenk angenommen wäre, wäre gar kein Geschenk. Ich bin noch nicht dadurch schon beschenkt, daß der Schenken-Wollende etwas neben mich hinstellt oder irgend etwas in meinem Geist bewirkt, ohne daß ich es merke und in seinem Charakter als Geschenk verstehe.

Und dies gilt sogar in erhöhtem Maße, wenn das Geschenk ein Wort ist, das mich anspricht. Und sei es auch das Wort Gottes. Denn zum Wesen des Wortes gehört es ja, daß es jemandem etwas sagt. Also ist gerade das Wort im Vollzug eine Beziehung. Sie geht vom Sprechenden aus, und nach dieser Seite hin ist sie nicht ableitbar. Aber sie geht ja gerade von ihm heraus und hinüber zum Angesprochenen, sie will dort gehört, verstanden und gegebenenfalls sogar angenommen werden. Da-

zu gehört es, daß der Mensch das Wort hört, und daß er es nicht nur in seinem Klang, sondern in seinem Sinn hört, d.h., daß er es versteht und gegebenenfalls sogar, daß er es in seiner menschlichen Verantwortung sich aneignet. Hören, Verstehen und verantwortetes Aneignen sind aber Vorgänge, die der Mensch selbst vollbringen muß. Und erst durch diese wird das Wort vollends zum Wort, nämlich zu einem Wort, das jemanden anspricht und jemandem zuspricht.

Geschenk und Wort, oder Geschenk als Wort: beides geht zwar vom Schenkenden und Sprechenden aus, aber nicht so, daß es den Beschenkten und Angesprochenen ausschaltet, sondern so, daß es ihn gerade einschaltet: Er soll das Geschenk oder das Wort nehmen und als Geschenk und Wort verstehen und vielleicht sich daran freuen, und so auch sich selber als Beschenkter und Angesprochener verstehen und erkennen. Auch der Vorgang des Schenkens und des schenkenden Sprechens als Beziehung erfordert also eine bestimmte Weise des Selbstvollzugs und des Selbstverständnisses von *beiden* Seiten her. Auch der Empfänger, also der Mensch als der Angesprochene oder Beschenkte, hat dabei etwas zu tun, was eben seine Sache ist und nicht Sache des Schenkenden.

Dabei müssen wir zusätzlich beachten: Man kann dieses Geschehen nicht äußerlich in zwei Stücke teilen. Vielmehr ist es so: Der Sprechende und Schenkende vollzieht das *Ganze* dieser beziehentlichen Bewegung. Er vollzieht das Geschenk, etwa das Wort, und er vollzieht auch dieses, daß der Beschenkte eben der Beschenkte und Angesprochene ist. Und andererseits vollzieht der Beschenkte und Angesprochene von seiner Seite her gleichfalls dieses Ganze, so sehr es auch von seinem Partner ausgeht. Er vollzieht dieses: Jemand hat zu mir gesprochen, jemand hat mich beschenkt. Dieses ist mein Partner, der zu mir spricht und der mich beschenkt. Und ich bin der Angesprochene, der Beschenkte. Er vollzieht also gleichfalls von seiner Seite her den ganzen Zusammenhang dieses beziehentlichen Vorgangs. Er wird von beiden Seiten als ein Ganzes und alle seine Momente Umfassendes vollzogen, wenn auch von jeder Seite auf andere Weise.<sup>4</sup>

Dies hat zur Folge, daß man diesen Vorgang sowohl von der einen wie von der anderen Seite beschreiben kann. Die Aspekte werden dabei ver-

<sup>4</sup> Vgl. dazu, was ich in meinem Buch »Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken«, Freiburg i.Br. 1979, über diese Art von Identität des Geschehens gesagt habe, 110–121. *Gesammelte Schriften* II/1.

schieden sein, aber die Sache, um die es geht, ist immer die eine und selbe.<sup>5</sup>

Uns interessiert in diesem Zusammenhang die Rolle des beschenkten und angesprochenen Menschen, immer unter der Voraussetzung, daß es uns auf den Glauben als Geschenk Gottes oder als Wort Gottes an uns ankommt. Auch wir Menschen, als die Angesprochenen und Beschenkten, haben das Ganze dieses Geschehens zu vollziehen, wenn anders es ein Geschehen oder ein Wort ist, das von uns angenommen und verstanden werden soll.

Und mit welcher Kraft vollziehen wir Menschen so etwas? Mit jener Kraft oder mit jenem Licht, das wir unser Seinsverständnis nennen können oder auch unsere Vernunft. Das ist die Kraft und Weite des Vernehmen-Könnens, kraft deren wir das Seiende im ganzen und auch uns selber vernehmen und verstehen können. In dieser Kraft unserer vernehmenden Vernunft können wir auch das Wort Gottes verstehen. Unvernünftige Wesen können das ja nicht. Darum darf der dargelegte Zusammenhang auch so ausgedrückt werden: Der Mensch vollzieht in der Kraft seiner Vernunft das Geschehen mit, in welchem er von Gott mit dem Wort und dem Geist des Glaubens beschenkt wird.

Aus diesem Grund ist eine einseitige und exklusive Rückführung des Religiösen und näherhin des christlichen Glaubens nur auf die eine göttliche Seite nicht möglich. So sehr es auch richtig ist, daß der Glaube ganz aus dem Wort und Geschenk Gottes hervorgeht und daß es also in diesem Sinne, wie Karl Barth sagte, keine »Zwischenbestimmung« gibt, nämlich als gesonderte Bestimmung, so sehr muß doch auch betont werden, daß es den vernünftigen Menschen gibt, der sich in seinem Glauben zu verstehen sucht und ihn auch zu verstehen hat und der in seinem glaubenden Verstehen auch den ihm begegnenden Gott und damit auch die ganze Welt zu verstehen sucht und zu verstehen hat. Er tut dies und kann dies nur tun im Lichte des ihm gewährten Seinsverständnisses oder der ihm gewährten Vernunft.

Die theoretische Auslegung des Seinsverständnisses des Menschen ist aber die Philosophie. Und wenn diese insbesondere den sich in seinem Glauben zu verstehen und zu verantworten suchenden Menschen be-

<sup>5</sup> Vgl. dazu B. Welte, *Heilsverständnis*, Freiburg i. Br. 1966, 27 ff. *Gesammelte Schriften* IV/1, 32 ff.

trifft, dann ergibt sich eine philosophische Erörterung des Geschehens des Glaubens.

Dies ist der Grund, warum eine Philosophie des Glaubens möglich ist. Sie kann der Theologie des Glaubens in die Hände arbeiten, sie kann aber von dieser nicht ersetzt werden.

In diesem Sinne versuchen wir im folgenden eine Philosophie des Glaubens zu entwerfen und dies im Vorblick auf den christlichen Glauben.

## § 2. Über die Notwendigkeit einer Philosophie des Glaubens in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage

Das menschliche Seinsverständnis oder die menschliche Vernunft ist einem weitgehenden geschichtlichen Wandlungsprozeß unterworfen. Dies ist uns in unserer Zeit deutlich geworden nicht nur durch die ausgebreiteten historisch-kritischen Untersuchungen der biblischen Texte und des ganzen Ganges der christlichen Tradition, sondern vor allem auch durch die neueren Gedanken der Philosophie der Geschichte, wie sie etwa von E. Troeltsch, W. Dilthey und M. Heidegger entwickelt worden sind. Dadurch haben wir gelernt, daß es weiträumige Wandlungsprozesse in der Geschichte des Seinsverständnisses und damit der Geschichte der Überlieferung gibt.<sup>6</sup>

Betrachten wir nun das Selbstverständnis des Glaubens im Rahmen der Geschichte des Seinsverständnisses, so sehen wir folgendes: In Zeiten starker religiöser Ursprünglichkeit taucht so etwas wie ein Bedürfnis nach einer Philosophie des Glaubens gar nicht auf. Der Glaube lebt dann scheinbar ganz aus seiner eigenen gottgeschenkten Kraft. Aber gleichwohl war auch in diesem Fall das menschliche Seinsverständnis in seiner je geprägten geschichtlichen Eigenart im Spiel, wenn auch nicht in der Form einer ausgearbeiteten Philosophie. Dies wird sichtbar am jeweiligen Gebrauch der Sprache. Die Sprache kann ja als eine implizite Philosophie betrachtet werden, die der Explikation in diesem Fall noch nicht bedarf.

So haben, um dies an der christlichen Tradition anzudeuten, die Synoptiker eine andere Sprache als Johannes oder Paulus, und der Glaube war wieder anders hinsichtlich seiner Sprache in den großen spätantiken

<sup>6</sup> Vgl. dazu vor allem P. Hünemann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 1967.

Konzilien und ihren Bestimmungen.<sup>7</sup> Hier hat sich der Glaube bestimmter, aus der griechischen Philosophie übernommener Begriffe bedient, um sich selbst zu verstehen.

An der Schwelle des Mittelalters hat Anselm die berühmte Formel von der *fides quaerens intellectum* entwickelt, von dem Glauben, der sein Verständnis sucht. Hier beginnt der Glaube nun ausdrücklich sein Selbstverständnis zu suchen und zu entwickeln und dies auf spezifisch mittelalterliche Weise. Daraus erwachsen die großen mittelalterlichen Entwürfe des Verständnisses des Glaubens. In ihnen wurde der Glaube stark objektiviert, ein Prozeß, der schon in der Spätantike begonnen hatte. Darum beschäftigte sich dieses mit Mitteln der Philosophie durchgeführte theologische Verständnis des Glaubens vordringlich mit der *fides quae creditur* oder mit den Glaubensinhalten.

Mit der Reformation setzt ein neues Suchen nach dem Selbstverständnis des Glaubens ein. Die *sola fides* Luthers brachte einen ganz neuen Ton in dessen Selbstverständnis. Es hat sich von seiner damals überlieferten Form abgestoßen. Es hat aber auch rückgewirkt auf die Kirchen, die sich der Reformation nicht anschlossen. Sie wurden eher in die umgekehrte Einseitigkeit getrieben. Jedenfalls aber wird in diesem Prozeß sichtbar, daß der echte und reine Begriff des Glaubens neu gesucht wurde auf der einen wie auf der anderen Seite. Er mußte neu gewonnen werden im Zuge einer neuen Art von Bewußtsein und einer neuen Art von Reflexion.

Dies wird auch deutlich sichtbar an der Geschichte des Denkens. Descartes hat als erster die wesentlichen Prinzipien des neuen Denkens formuliert. Es erscheint bei ihm als sich selbst sichern müssende Selbstgewißheit des als *res cogitans* verstandenen Subjekts, dem die *realitas objectiva* gegenübersteht. Die Subjekt-Objekt-Differenz ist also scharf geworden, und die Vernunft ist als kritische und autonome erwacht.<sup>8</sup>

Dieser Vorgang, der weithin wirkte, ergab auch eine neue Geschichte des Glaubens, die gekennzeichnet war durch eine wachsende Differenzierung dieses Glaubens vom herrschenden Bewußtsein.

<sup>7</sup> Vgl. dazu B. Welte, Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer »Enthellenisierung« des Christentums, in: *Metaphysik und Theologie*, hg. von K. Kremer, Leiden 1980, 76–91. *Gesammelte Schriften* IV/1, 307–323.

<sup>8</sup> Vgl. dazu B. Welte, Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 87 (1980) 1. Halbband, 1–15. *Gesammelte Schriften* III/3.

Diese Tendenz hat sich in der Aufklärung weiter verschärft. Und auch das Werk von I. Kant kann in diesem Zusammenhang gedeutet werden. Aus seinen grundlegenden Gedanken ergab sich eine sehr verstärkte Objektivierung des Glaubensbewußtseins zusammen mit einer ebenso verstärkten Differenzierung des Glaubensbewußtseins von der Objektivität des wissenschaftlichen Zeitgeistes. Wenn Metaphysik als Wissenschaft nicht mehr möglich ist, wie die »Kritik der reinen Vernunft« zeigt, dann stehen auch Theologie und Glaube außerhalb des Bereiches dieser so verstandenen Wissenschaft. Und wenn diese das ganze Zeitbewußtsein entscheidend prägt, dann fällt der Glaube in einen Bereich, der außerhalb des herrschenden Zeitbewußtseins liegt.

Im späten 18. und 19. Jahrhundert hat sich zwar aus dem Ansatz Kants die mächtige philosophische Bewegung des Deutschen Idealismus entwickelt, und es erschienen die Gedanken von Schleiermacher, von Schelling, von Hegel, von Fichte und anderen. Aber es zeigte sich bald, daß diese großartige Bewegung nicht sehr lange anhalten konnte und insofern im größeren geschichtlichen Kontext ein Zwischenspiel blieb. Das spätere 19. Jahrhundert hat dort wieder eingesetzt, wo das mittlere und spätere 18. Jahrhundert aufgehört hatte, nämlich bei der rationalen Aufklärung.

Zu diesem Neuanfang der Aufklärung gehört der Positivismus von A. Comte, mit dem in unserem Jahrhundert der Neopositivismus zusammenhängt, wie er etwa von K. Popper und R. Carnap vertreten wird, und auch der kritische Rationalismus von E. Topitsch<sup>9</sup> und Hans Albert<sup>10</sup>. Soweit diese Äußerungen als typisch für das neuzeitliche Bewußtsein betrachtet werden dürfen, zeigen sie, daß sich dieses nun entschieden vom Glauben abwendet. Und damit hat dieser weitgehend seine Basis im Zeitbewußtsein verloren. Gleichwohl ist der Glaube in breiten Schichten der Bevölkerung erhalten geblieben. Aber er mußte nun sozusagen in einem kulturellen Hohlraum leben ohne rechten Kontakt mit dem herrschenden Bewußtsein dieser Zeit. Dies aber ist für den Glauben ein gefährlicher Zustand.

Darum ist es auch kein Zufall, daß in derselben Zeit, in der das mo-

<sup>9</sup> E. Topitsch, *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg i.Br. 1969.

<sup>10</sup> H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen <sup>2</sup>1969, und *Theologische Holzwege*, Tübingen 1975.



derne kritische Bewußtsein sein Haupt mächtig erhob, zugleich auch Bemühungen philosophischer Art im Blick auf Theologie hervortreten, die den Glauben neu verständlich zu machen versuchen.

Nach der ersten Welle der Aufklärung hat Hegel den großen Versuch gemacht, den Glauben mit seinem gewaltigen System philosophisch einzuholen und aufzuheben in jenes Wissen, das, anders als das Wissen der modernen Wissenschaft, Vernunft als schlechthin allumfassenden Begriff begreift, der alle Gegensätze in dialektischer Bewegung umfaßt und verbindet. Und Schelling hat dem, besonders in seiner späten positiven Philosophie, jenes positive Moment der unableitbaren Tatsachen hinzugefügt, durch das er bis an die äußersten Grenzen dessen ging, was ein System idealistischen Typs leisten konnte.<sup>11</sup>

Wenig später hat Kierkegaard das neu auftauchende geistige Bedürfnis hinsichtlich des Glaubens radikal weitergedacht. Er hat die Subjektivität des Einzelnen als polemisches Korrektiv dem allumfassenden System entgegengesetzt. Denn der existierende Einzelne ist – wie er mit Recht sagt – aus dem System nicht ableitbar. Der Glaube aber muß vom je Einzelnen vollzogen werden. Und Kierkegaard hat weiter das Existieren des einzelnen Existierenden vor allem in seinen pseudonymen Schriften so eindringlich analysiert, daß daraus schließlich über Angst und Verzweiflung hinweg der existierende Mensch an seine äußersten, zumeist verborgenen Grenzen geführt wird, an denen er durch sich selber nicht mehr weiterkommt. Dies ist der Punkt, an dem der Sprung des Glaubens möglich ist. Kierkegaard legt damit eine Entwicklung vor, die den Grund der Möglichkeit des Glaubens aus der Analyse des menschlichen Existierens heraus freilegt, sich aber sehr hütet, den Glauben selbst als ein Resultat daraus abzuleiten. Er bleibt ein Sprung.

Damit steht dieser große Gedanke auch vorausgreifend gegen den Optimismus des gegen die Jahrhundertmitte hin wieder erstarkenden Positivismus und gegen die Selbstgewißheit des Rationalismus, er macht gegen all dies die Nöte des einzelnen Existierenden geltend, und er spricht im Blick auf diese Objektivationsformen von der »objektiven Ungewißheit« des Glaubens, und der Glaube ist für ihn das Festhalten am Absurden. Dies darf im größeren geschichtlichen Zusammenhang so verstanden werden, daß der Glaube nun etwas ist, was von den Metho-

<sup>11</sup> Vgl. dazu B. Welte, Zum Systemgedanken in der Tübinger Katholischen Schule, in: *Zeit und Geheimnis*, Freiburg i. Br. 1975, 241–257. *Gesammelte Schriften* IV/3.