

Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers¹

Von Klaus Kienzler

I.

Der Freiburger Religionsphilosoph B. Welte wird nun bald 77 Jahre alt. Seit dem Anfang der fünfziger Jahre hatte er den in Freiburg nicht zuletzt für ihn geschaffenen Lehrstuhl für Religionsphilosophie inne, und seither hat er seiner Auffassung von Religionsphilosophie in seinem Schrifttum und in der Öffentlichkeit eine unverwechselbare Gestalt gegeben. Diese Professur war durch eine Habilitation ermöglicht worden, die durch eine Untersuchung grundgelegt war, die damals große Aufmerksamkeit erregte und im zweiten Band des Jahrbuches für Philosophie ‚Symposion‘ publiziert wurde: „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie“. ² In Wirklichkeit kam mit dieser Publikation der Dialog ans Tageslicht, den Welte über viele Jahre mit Jaspers geführt hatte. Während Jaspers in den Kriegsjahren mit seiner Frau in Heidelberg isoliert war und zugleich sein opulentes philosophisches Werk fortsetzte, hatte Welte in einem Gesprächs- und Freundeskreis bereits vor dem Krieg erste Bekanntschaft mit Jaspers' Werk gemacht und sich dann vor allem während des Krieges, als er zugleich Sekretär des Freiburger Erzbischofs war, in das bislang Zugängliche aus Jaspers' Schrifttum vertieft. Dieser Dialog verblieb nicht in der Stille, sondern Welte knüpfte, nach dessen Übersiedelung nach Basel, Kontakte mit Jaspers, und er besuchte dort den eher zurückhaltenden und gegenüber den Theologen nicht besonders kommunikationsfreudigen Philosophen.

Die einmalige große Untersuchung zu Jaspers' philosophischem Glauben und die Gespräche danach könnten als Episode im Leben und Werk Weltes erscheinen, die keine Fortsetzung hatten. Es gibt aber Anzeichen, daß dieser Eindruck nicht zutrifft und der Dialog in eine größere Tiefe fiel, als es der äußere Anschein vermuten läßt. Denn ich meine, daß die Auseinandersetzung mit Jaspers' „philoso-

¹ Vortrag vom 13. März 1983 in Heidelberg aus Anlaß des 100. Geburtsjahres von Karl Jaspers. Jaspers wollte bekanntlich keine ‚Jünger‘. Anliegen des Vortrages war es zu zeigen, wie Jaspers trotz dieser Absage und, obwohl es um ihn still geworden ist, am Beispiel Weltes in der katholischen Theologie weitergewirkt hat. Welte hat inzwischen in diesen Vortrag Einsicht genommen und die Überlegungen bestätigt.

² B. Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie. Symposion 2, Freiburg 1949.

phischem Glauben“ Weltes Denken danach so sehr geprägt hat, daß sich sein eigenes philosophisch-theologisches Denken mit diesem Stichwort selbst wiedergeben läßt. Dann war die Zeit der Begegnung mit Jaspers für Welte keine vorübergehende Episode, sondern sie bedeutete einen tiefen Einschnitt in seine Arbeit bzw. war, wie es scheint, erst die Ermöglichung und der Anfang seines eigenen Weges.

Auf diese Bedeutung seiner Begegnung mit Jaspers neben der mit Heidegger und anderen kommt Welte in seinen Erinnerungen immer wieder einmal zurück. In der damaligen Existenzphilosophie sahen Welte und seine Freunde eine Möglichkeit, nach den Einbrüchen dieses Jahrhunderts doch noch redlich Philosophie und Theologie treiben zu können. Ein Bericht aus dem Jahre 1981 gibt Weltes Stimmung wieder: „In meiner Kindheit und Jugend- und Studienzeit war unser Christentum, das ich, wie die meisten Leute, selbstverständlich aus meinem Elternhaus und aus meiner heimatlichen Gemeinde übernahm, geprägt durch eine im ganzen defensive Situation – und dies nicht zufällig. Diese defensive Situation prägte sich damals aus in der Herrschaft der Neuscholastik als einem festen Refugium gegen die christentumsfeindlichen oder christentumsfremden Tendenzen der Zeit. Diese Tendenzen kamen in der modernen Säkularisierung, in der Ausbildung der verschiedenen Wellen der Aufklärung von Feuerbach bis zu Nietzsche und bis zu Hans Albert und bis zu vielen anderen Vertretern der neuen Säkularisierung der Welt zum Ausdruck. Das europäische und besonders das katholische Christentum hatte schon Grund, sich gleichsam auf eine defensive Bastion zurückzuziehen und die Luken dichtzumachen. Das geschah z.B. auf dem I. Vatikanum mit seiner Betonung der Bedeutung des scholastischen Systems, der festen Dogmen und der Unfehlbarkeit des Papstes. Die Luken wurden dichtgemacht auch durch den Antimodernisteneid, der bald darauf vorgeschrieben wurde und den ich auch ein paar Mal geschworen habe ... Aber dann erlebten wir eine große Veränderung in mehreren Schüben ... vor allem kamen ganz neue Denkformen, die es in dieser Form im Abendland noch nicht gegeben hatte. Es kam der Einbruch des Existenzialismus, also in Deutschland das Werk von K. Jaspers und das Denken M. Heideggers, meines Landsmannes. Wir haben gerade diese Dinge intensiv diskutiert, vor allem in jenem berühmten Kreis um Karl Färber und Heinrich Ochsner und Max Müller und andere. Da wurde uns klar, daß eine neue Stunde der Christenheit angebrochen war, auch wenn viele Christen es noch nicht merkten.“³

In einer anderen ähnlichen Rückerinnerung hebt Welte die beson-

³ Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen. Hrsg. B. Casper, (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg) München/Zürich 1982, 66 f.

dere Stellung Jaspers' noch einmal dadurch hervor, daß dieser anders als M. Heidegger gerade auf sehr eindringliche Weise den Vorgang des „philosophischen Glaubens“ bedacht habe⁴. Die Bedeutung der Begegnung mit Jaspers ist so für Welte bis in seine Rückerinnerungen von 1981 hinein ungebrochen bewußt geblieben. Auch wenn sich dieser Zusammenhang in Wort und Schrift später nicht mehr so ausdrücklich niedergeschlagen hat, möchte ich im folgenden auf ihn verweisen und versuchen, das ganze Denken Weltes in verschiedenen wichtigen Etappen an Jaspers' „philosophischem Glauben“ zu spiegeln und von ihm her zu charakterisieren.

II.

Von der tiefen Bedeutung der Begegnung Weltes mit der Philosophie Jaspers' spricht zuerst sein sehr bewegendes „Zeitdokument“, wie er es nennt, das gerade in die Zeit des Umbruchs und des Neuanfangs, in die Zeit nach dem Abgrund des Krieges und in die der Neubesinnung, nämlich in das Jahr 1946, fällt. Welte hat in diesem Jahr der Neueröffnung der Freiburger Universität und einer ersten Vortragsreihe nach dem Kriege sich dem damals wichtigsten Thema gestellt: „Die Glaubenssituation der Gegenwart“⁵. Dieser Vortrag stellte sich der Aufgabe, sich des Ortes und der Zeit erst wieder einmal gewiß zu werden, in der man politisch und geistig lebte, sich des Standpunktes zu vergewissern, was gewesen war, woran noch anzuknüpfen und wo weiterzuarbeiten sei. Dieses bewegende Zeitdokument, das noch die Schrecken und Schatten des Krieges an sich trägt, versucht diese ersten Schritte, indem es sich auf die Grundlagen eines „philosophischen Glaubens“ besinnt und von ihm her das Gewesene und das zu Geschehende lauter und redlich zu analysieren unternimmt.

Kaum ein anderes Dokument ist in der Lage, auf so überzeugende Weise darzutun, wie wichtig die Philosophie Jaspers' in den ersten Jahren nach dem Krieg für aufgeschlossene philosophische und theologische Kreise war, um ihren Ort wiederzufinden und an die geistigen Traditionen der Vergangenheit neu anzuknüpfen. Für Welte wird dabei die Besinnung auf den „philosophischen Glauben“ zentral. In ihm hatte Jaspers das Wesen des philosophischen Lebens und Seins zum Ausdruck gebracht. Ohne zunächst ausdrücklich auf Jaspers zurückzugreifen, macht sich Welte seine eigenen Gedanken über den Sinn solchen Glaubens, der zunächst nicht mit dem theologischen oder dem Gott-Glauben gleichzusetzen ist, sondern die innerste

⁴ B. Welte, Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Zeitdokument, in: *ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 34.

⁵ Ebd. 17–46.

Überzeugung und Einstellung einer Persönlichkeit, aber auch eines Volkes oder einer Zeit oder einer Epoche ausmacht. Welte kennzeichnet einen so verstandenen Glauben als eine ‚Ur-handlung‘⁶, die allen einzelnen Handlungen und Schritten vorausgeht und sie insgesamt leitet, die bald mehr oder weniger geklärt, artikuliert und verantwortet ist, die aber insofern Glaube heißt, insofern man in diesem Sinne auch von Wissenschaftsglaube, Fortschrittsglaube, Volksglaube, Zeitglaube u. ä. spricht. Die Glaubensüberzeugungen der Vergangenheit und der damaligen Zeit galt es also zu sichten und zu überprüfen, um den eigenen Stand zu gewinnen. Vor allem war zu überprüfen, inwiefern die gängigen Glaubensüberzeugungen noch für die Grundoperation philosophischen Glaubens durchlässig waren, wie Jaspers sie gefordert hatte, oder ob und wie entgegenstehende Faktoren ein freies und ungetrübtes Philosophieren hemmten.

Mit diesem Instrumentarium Jasperschen Glaubens ausgestattet und von ihm als Kriterium überzeugt, machte sich Welte unerbittlich ans Werk, die Erscheinungen der jüngsten Vergangenheit freizulegen. Er charakterisierte den Nationalsozialismus von den dargelegten Grundlagen her als wirksames, wenn auch verirrtes und verfälschtes Glaubensphänomen. Die Bewegung des dritten Reiches und ihre geistigen Strömungen zogen danach ihre Wirkungen gerade aus der Kraft eines suggerierten und werbenden Glaubens. Welte war von der Glaubensverwirrung der damaligen Zeit so sehr erschreckt, daß ihm in erster Linie nicht an einer verbitterten Verurteilung gelegen war, sondern an der erstaunten und wichtigen Frage: ‚Was war eigentlich und im Grunde mit dem Menschen los‘, die Grundlagen gesunder Glaubensüberzeugungen derart zu schänden? Es kann nicht abgestritten werden, daß diese am Glaubensphänomen des Nationalsozialismus gewonnene Analyse größte Eindringlichkeit besitzt und bis zur vernichtenden Zerstörungswut aus Verzweiflung im Sinne Kierkegaards vorgetrieben wird.

Aber nicht nur um die Beschwörung der Vergangenheit ging es Welte in seiner Bestandsaufnahme, sondern mehr noch um die Erschließung neuer philosophischer Wege für die Zukunft: Der Jaspersche Vorgang philosophischen Glaubens sollte für die Zukunft wieder erschlossen werden. Wie konnte dies möglich sein? Zu schrecklich war das Geschehene. Und da sprach Welte von der möglichen ‚Verwandlung‘, die nirgends anders als wiederum in einem tiefen Glauben seine Wurzeln haben konnte, angesichts des Abgrundes und des Nichts neu aufzustehen, die Last der Vergangenheit auf sich zu nehmen, die Verantwortung zu tragen, sich in neuem Selbstsein aufzurichten. Aus der gegenwärtigen Glaubensnot erwachse die

⁶ Ebd. 23.

Möglichkeit eines neuen verwandelten Glaubens. Dies sei es, was der existentielle Glaube ausdrücke, wie er in der Existenzphilosophie Jaspers' artikuliert worden sei. Dies sei die Hoffnung der existenzialen Bewegung: „die höchste Möglichkeit des Menschen sichtbar zu machen in dieser einzigartigen Stunde des Sturzes aller Götter“⁷. Damit sei auch der Theologe aufgerufen, neu zu erfahren und sich neu zu vergegenwärtigen, was der Name ‚Gott‘ heiße und welches die Wurzeln des christlichen Gott-Glaubens seien. Es ist unverkennbar, daß Welte mit diesem Vortrag und auf Grund einer neuen Vergewisserung dessen, was er mit Jaspers ‚philosophischen Glauben‘ nannte, die entscheidenden Fundamente für sein nachfolgendes Denken gelegt hatte.

III.

Welte war wohl zu dieser eindringlichen Analyse des Glaubensphänomens der Nachkriegszeit und zur Erkenntnis der neuen Aufgaben eines philosophischen Glaubens auf besondere Weise befähigt, weil er sich die Kriegsjahre zuvor in die philosophische Grundoperation Jaspers' und ihre neuen Möglichkeiten des Verstehens der eigenen und anderer Traditionen eingeübt hatte. Ich meine Weltes eigentliche Auseinandersetzung mit Jaspers in der schon genannten Schrift: „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie“.⁸

In dieser Untersuchung war der „philosophische Glaube Jaspers“ das zentrale Thema. Und was Welte mit den neuen Möglichkeiten solcher Existenzphilosophie Jaspers' unternahm, war für die geistesgeschichtliche Situation der damaligen Zeit und vor allem für die des Katholizismus nicht weniger aufregend. Denn, so die Grundfrage des Werkes, würde sich an dem profiliertesten Denker und Theologen des katholischen Christentums, Thomas von Aquin, die philosophische Grundoperation, wie sie von Jaspers gefordert war, verwirklichen und nachvollziehen lassen? Würde man also bei einer genauen Untersuchung auch im Werk des Aquinaten des gründenden philosophischen Glaubens ansichtig werden und ihn so für die neue Philosophie und Zeit aufschließen können? Oder mit noch einmal anderen Worten: Würde es gelingen, Thomas von Aquin und die neue Philosophie in einen Dialog zu bringen, wie er für Welte und seine Freunde entscheidend werden mußte, da sie vornehmlich hier neue Möglichkeiten und Wege des christlichen Denkens sahen? Der Dialog zwischen Welte und Jaspers war also vor diesem monströsen Sachverhalt

⁷ Ebd. 34.

⁸ Vgl. Anm. 2.

auf die Probe gestellt, ob schier unvergleichbare geistige Größen einer unvergleichbar anderen Zeit und Tradition auf dieselbe philosophische Grundoperation hin zu erhellen seien oder nicht. Damit stand zugleich, das war an den Persönlichkeiten der Auseinandersetzung nur zu deutlich abzulesen, der Dialog einer ganzen, geprägten, christlichen bzw. katholischen Tradition mit der nun prägenden neueren Zeit auf dem Spiel. Welte hat denn auch alle Kraft und Geistigkeit aufgewandt, nicht nur zu zeigen, daß ein Gespräch zwischen Thomas und Jaspers gelingen kann, sondern auch darzulegen, welchen Gewinn ein solcher Vergleich sowohl für Thomas wie für Jaspers zu bringen vermag.

Dieser Dialog zwischen Thomas von Aquin und den entscheidenden Traditionen der neuen Zeit hatte bereits eine bewegte Vorgeschichte und kam mit Welte zu einem gewissen Höhepunkt. Gerade der Freundeskreis um Welte, der von Heidegger und seinem neuen Verständnis der abendländischen Denkgeschichte inspiriert war, gab sich mit der Auslegung eines Thomismus, wie er in der Neuscholastik und im Neothomismus im Schwange war, nicht zufrieden. Man wollte in Thomas nicht mehr so sehr die übergeschichtliche Größe, sondern seine bleibend große geschichtliche Erscheinung sehen. So schloß man sich der neuen Thomasauslegung aus Frankreich nach dem ersten Weltkrieg an, die sich in der Schule Maréchal um die Vermittlung der beiden großen Antipoden Thomas und Kant bemüht und äußerst interessante Ergebnisse hervorgebracht hatte. Daraufhin war die Konfrontation zwischen Thomas und Hegel fällig und ineins damit die neuen Verstehensweisen der Geschichte durch Heidegger. Diese Auseinandersetzungen vollzogen sich in der Nähe Weltes in verschiedenen Wellen: Die Begegnung mit Hegel geschah in Sieverths „Thomismus als Identitätssystem“; M. Müller konfrontierte in „Sein und Geist“ die Position des Thomas mit der Heideggers von „Sein und Zeit“. J. B. Lotz brachte mit seinem Erstlingswerk „Das Urteil und das Sein“ Thomas ins Gespräch mit der damals modernen Wertphilosophie, und K. Rahner vertiefte in „Geist und Welt“ die Beziehungen und Unterschiede von Thomas und Kant. Welte hat sich schließlich dem Vergleich der religionsphilosophischen Standpunkte des Thomas und Jaspers' zugewandt, einem Vergleich mit dem insgesamt „positivsten“ Ergebnis, wie sich Müller dazu ausgesprochen hat⁹, da Welte auf seinem eigenen phänomenologischen Wege zeigen konnte, wie sich ursprüngliche Denker in ihren philosophischen Grundoperationen nicht nur unterscheiden, sondern sich auf ein-

⁹ M. Müller, Laudatio für Bernhard Welte anlässlich der Verleihung der Ehrenbürgerurkunde der Stadt Meßkirch am 28. Mai 1976, in: Erinnerungs-Festschrift der Stadt Meßkirch, Meßkirch 1978, 11–12.

drucksvolle Art nähern, so daß ihr Gespräch über die Zeiten und ein Gespräch mit ihnen über die Zeit hinaus sinnvoll und fruchtbar ist. Welte konnte das Band „philosophischen Glaubens“ zwischen den beiden ursprünglichen Denkern eindrucksvoll aufzeigen und so ein großes Stück katholischer Tradition für die neue und moderne Weise der Aneignung ihrer Gehalte öffnen.

Wenn sich dann Welte in seiner Untersuchung dem philosophischen Glauben Jaspers' nähert, ist er sich von Anfang an klar, daß er für die katholische Theologie Neuland betritt. Dieser mußte das neue Philosophieren besonders befremdlich erscheinen. Auf ihrer Seite stand das festgefügte System eines Thomas von Aquin, auf der anderen Seite die durch eine säkulare Redeweise in die menschliche Existenz einführen wollende philosophische Geste. Vor Welte hatten zwischen diesen Welten kaum positive Begegnungen stattgefunden; nur Lotz hatte den einen oder anderen Artikel Jaspers gewidmet. Und doch erkannte Welte in den Vorgängen der neuen Philosophie eine neu aufbrechende und auch für die christliche Religion wichtige Bewegung, die zum einen die Fragen der Zeit zum Ausdruck brachte und zum anderen in eine Fragerichtung vordrang, die dem Christlichen zwar unbequem sein konnte, ihm aber nicht gleichgültig sein durfte. Sie fragte nämlich nach der Tiefe des Menschen und seinem Seinsvollzug und zumal nach der Grenze solchen menschlichen Seinsverständnisses, an der das Bewußtsein von Existenz erst erwachte. Ineins damit, daß die Existenzphilosophie die Grenze des Menschen als eigentliches Merkmal der Existenz erkannte, wuchs ihr zugleich die Frage nach dem Anderen der Grenze, nach dem, was über der Grenze ist und worauf sich der Mensch existentiell je bezieht. Diese Fragerichtung hatte seit Nietzsche und Kierkegaard an einen gefährlichen Abgrund geführt; der sogenannte Nihilismus ließ sich ahnen oder wurde offen ausgesprochen. Jaspers sprach von der „Transzendenz“ und beharrte auf der philosophischen Verantwortlichkeit menschlicher Existenz vor der Transzendenz. Damit konnte dem wachen Bewußtsein hellhöriger Theologen die Frage nicht unterbleiben, ob Jaspers damit die auch von theologischer Seite festgehaltene natürliche Ausrichtung auf die göttliche Transzendenz im Blick hatte, die sich etwa in der Lehre des ‚desiderium naturale‘ eines Thomas von Aquin oder der neu bedachten *potentia oboedientialis*-Lehre Rahners aussprach und die letztlich „Gott“ zum Partner hatte, oder ob Jaspers in eine andere, von anderen Theologen wie K. Barth vermutete bloß leere Dimension hinein philosophisch transzendierte. Es bedurfte einer sorgsam und geduldigen Untersuchung, der sich Welte unterzog, um einen gleichen Vorgang philosophischen Transzendierens bei den beiden ursprünglichen Denkern Thomas von Aquin und Jaspers zu entdecken.

Für diese sorgsame Untersuchung standen Welte noch nicht allzu umfangreiche Quellen Jaspers' zur Verfügung. Es waren dies das Göschen-Bändchen: „Die geistige Situation der Zeit“ (1931), die drei Bände der „Philosophie“ (1932) und die beiden Vorlesungssammlungen: „Vernunft und Existenz“ sowie „Existenzphilosophie“ (1935 bzw. 1938). Die großen Werke Jaspers' standen noch aus. Und doch vermochte Welte die entscheidenden Gedanken Jaspers' zum philosophischen Glauben auf eine Art zu entfalten, daß sich seine Interpretation im nachhinein insgesamt bestätigte und darüber hinaus schon eine Klarheit erreichte, die später kaum mehr übertroffen wurde, wie ein heutiger Kommentator eingesteht¹⁰. Welte setzte bei den zentralen Begriffen menschlichen „Daseins“ als „Weltdasein“ und seiner mitgegebenen „Immanenz“ ein, um von hier aus mit Jaspers die wesentlichen „Grenzsituationen“ der Existenz zu Gesicht zu bekommen, die den Menschen über die so beschaffene „Welt“ existentiell und philosophisch hinausfragen lassen – um also auf die Grenzen des Menschen zu stoßen, an welchen sich das eigentliche „Existenzwerden“ des Menschen vollzieht und sich im „Transzendieren“ in den nicht-weltlichen und nicht-wißbaren Bereich verwirklicht. „Das Existenzwerden geschieht als Transzendieren“ oder ‚wie ich nicht da bin ohne Welt, so bin ich nicht selbst (als Existenz) ohne Transzendenz‘ oder ‚wo ich ganz ich selbst bin, bin ich nicht nur ich selbst‘¹¹ – dies waren die Formeln existentiellen Transzendierens, mit denen Jaspers umfassend das Wesen der Philosophie und des „philosophischen Glaubens“ umschrieben hatte. Für Welte war diese Forderung nach einer zentralen philosophischen Ur-handlung und existentiellen Geste theologisch äußerst bedeutsam.

Im Gegensatz zu dem philosophischen Glauben Jaspers' war sich Welte von Anfang an klar, daß er in der Philosophie und Theologie Thomas von Aquins ein anderes Opus von anderer Gestalt und Form vor sich hatte. Hier die Betonung auf den philosophischen Vorgang, dort offensichtlich das System: die Abhandlung nach Prinzipien und daraus erfließenden Traktaten, die eine ganze Metaphysik verkörpernten. Welte stellt vor seine Untersuchung zu Thomas von Aquin, zu der er übrigens durch seine lange Repetitorentätigkeit im Priesterseminar in Freiburg äußerst befähigt war, die bezeichnende Frage: „Gelingt von Thomas her das ‚sozein ta phainomena‘ des transzendierenden Glaubens?“¹² Mit anderen Worten ist sich Welte seiner neuen Methode sehr bewußt gewesen, Thomas auf ‚phänomenologische‘

¹⁰ H. Pfeiffer, Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers, Trier 1975, 111.

¹¹ Welte, Der philosophische Glaube, 29 bzw. 31.

¹² Ebd. 72.

und ungewohnte Weise zu lesen und ihn dazu auf den transzendierenden Vorgang der Philosophie Jaspers' hin zu befragen, was keine geringere Neuerung bedeuten konnte. Es würde zu weit führen, die Wege der Interpretation Thomas' durch Welte ins einzelne zu verfolgen. Es kann nur das Ergebnis festgestellt werden: Weltes Thomas-Kenntnisse waren zu profund, um diese katholische Tradition nur mit einem modernen Anstrich zu versehen. Welte war aber auch offen genug, um die bewegenden existentiellen Fragen Jaspers' vor Thomas nicht abbiegen zu wollen. Die neue Sehweise erforderte nichts weniger als eine neue Sichtweise auf thomasische Texte oder auch erst das Bewußtwerden und Aufmerken auf eine Reihe bisher so noch nicht bedachter Aussagen des Aquinaten. Jedenfalls stieß Welte bis zu jener Dimension thomasischer Philosophie vor, wo die metaphysische Reflexion sich noch nicht verfestigt hatte, sondern wo noch Bewegung zu sehen und zu spüren war, dorthinein, wo auch bei Thomas der verborgene Grund des Transzendierens sichtbar wurde. Das „desiderium naturale“ ist jene Dimension thomasischer Anthropologie, wo sich der Mensch im Gegenüber zu der ihn begründenden und ihn richtenden Transzendenz Gott vorfindet und die er je und je in seinem geistigen und willentlichen Sein vollzieht oder im Falle der Schuld mißachtet.

Es kann nur noch hinzugefügt werden, daß Weltes Thomasinterpretation durch die neue von der Existenzphilosophie Jaspers' angestoßene Fragestellung nicht verfremdet, sondern befruchtet wurde und geradezu Neuland betrat, das sich später noch deutlicher abzeichnen sollte, indem Welte nämlich Schichten im Gedanken des Thomas freilegte, die dem aristotelischen Vorurteil im allgemeinen nicht entsprechen und auf andere Quellen hindeuten, in deren Tradition Thomas nicht weniger stand. Es ist erstaunlich, mit welchem Gespür Welte entweder offene aristotelische Fragestellungen bei Thomas oder offenbare platonische bzw. neuplatonische Schichten bei ihm aufdeckte, die im Gesamtwerk des Aquinaten in einem außerordentlichen Maß dem Vorgang des Transzendierens entsprachen.

IV.

Die Art und Weise, wie Welte über Thomas von Aquin den Dialog mit Jaspers führte, gibt den Blick frei auf eine weitere, sozusagen dritte Stufe des Dialogs, den ich zwischen beiden wiederzuerkennen vermeine. Nach den Andeutungen zum aktuellen Dialog Weltes mit Jaspers im Jahr nach dem Krieg und nach den letzten Überlegungen zu dem geschichtsübergreifenden Dialog zwischen so unterschiedlichen Konstellationen wie dem katholischen Christentum eines Thomas und der neueren Existenzphilosophie einer modernen Zeit öffnet

sich die Gesprächsebene dieser dritten Dialogstufe noch in größere Horizonte und weitere Traditionswelten hinein. Dieser Dialog ist zwar in keiner Weise schriftlich fixiert, er drängt sich aber auf, wenn man gewisse Einstellungen und Vorlieben beider Denker aufmerksam verfolgt.

Welte hatte an einer markanten Stelle seiner Untersuchung zum philosophischen Glauben Jaspers' bereits vermerkt, daß Meister Eckhart einige Positionen des Thomas von Aquin, die bei diesem im System unterzugehen drohten und insgesamt somit an Profil verloren, eigens bedacht und besonders ins Licht gestellt hatte. Der im allgemeinen Bewußtsein so anders ausgerichtete Denker Meister Eckhart verstand sich, das war Weltes Überzeugung schon damals und ist es bis heute geblieben, auf seltsame Weise in der Tradition des Thomas von Aquin¹³. Daß in Meister Eckhart darüber hinaus noch ganz andere Strömungen wirksam wurden, die aber nicht gegen den ursprünglichen Thomas standen, sondern eher eine Seite des Aquinaten stärker akzentuierten, wurde von Welte nicht weniger bedacht und hervorgehoben. Ich kenne kaum einen katholischen Theologen, der wie Welte immer wieder auf die Unterströmungen ‚negativer Theologie‘ bei Thomas von Aquin hingewiesen hat. Damit ist aber diese andere große Tradition ausgesprochen, die, wie ich meine, auf eine besonders intensive Weise Welte und Jaspers verband und sie zu einem äußersten, wenn auch wie gesagt nicht öffentlichen, Dialog zusammenschloß. Es ist die gewaltige platonische Tradition, die etwa in Meister Eckhart greifbar wurde und die in beiden Denkern auf merkwürdig einige Weise jeweils in ihrem Gesamtwerk präsent ist. Es ist übrigens auch die einzige Stelle, wo ich meine, bei Jaspers einen Reflex des Gesprächs mit Welte erspürt zu haben, wenn nämlich Jaspers in seinem später erschienenen Buch: „Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung“ Thomas von Aquin plötzlich in die Reihe negativer Theologie einordnet und diesen katholischen Theologen, den er ansonsten nicht sehr geschätzt zu haben scheint, zwischen Meister Eckhart und Nikolaus von Kues ausdrücklich würdigt¹⁴.

Jaspers' Philosophie der Transzendenz selbst wird verständlicher, wenn sie aus dieser Tradition platonischer Philosophie und Theologie heraus verstanden wird. Seine philosophische Grundoperation des Glaubens und Transzendierens, deren Übernahme aus der langen abendländischen Tradition er nie geleugnet hat, bekommt in ihren Grundzügen des Weltenseins, der Immanenz, der Grenze und des existentiell philosophischen Transzendierens unter Beachtung ihrer

¹³ Ebd. 180.

¹⁴ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963, 390.

Anklänge an die negative Theologie platonischen bzw. neuplatonischen Zuschnitt. In der Rückschau auf seinen bisherigen philosophischen Weg von 1941 deutet er diese Zusammenhänge auf ähnliche Weise: „Die Reihenfolge, in der die großen Sterne des Philosophenhimmels mir aufgingen, ist vielleicht zufällig. Spinoza war der erste, als ich noch das Gymnasium besuchte. Kant wurde mir zum Philosophen schlechthin und blieb es mir. In Plotin, Cusanus, Bruno, Schelling ließ ich die Träume der Metaphysiker als Wahrheit zu mir sprechen. Kierkegaard begründet das Bewußtsein des für uns heute unerläßlichen Ursprungs und unserer geschichtlichen Situation. Nietzsche gewann erst spät für mich Gewicht als die großartige Offenbarung des Nihilismus und der Aufgabe, durch ihn hindurchzukommen ... Die Griechen waren zwar immer da; war ich in ihrer Kühle diszipliniert, so ging ich gern zu Augustin, von dem dann die Unlust an Rhetorischen, an dem Mangel aller Wissenschaft, an häßlichen und gewaltsamen Gefühlen, trotz der Tiefe existentieller Erhellung, zurück zu den Griechen trieb. Zuletzt erst beschäftigte ich mich gründlicher mit Plato, der mir nun der vielleicht größte von allen schien“.¹⁵ Kant am Anfang und Plato am Ende – so die Rückschau im Jahre 1941. Aber es ist immer schon aufgefallen, daß Jaspers an Kant besonders die platonische Seite gefiel. Die genannte Reihe platonischer Traditionsgestalten trifft sich in merkwürdiger Nähe mit den Traditionszeugen, die bei Welte unübersehbar von Anfang an eine führende Rolle spielten.

Bereits in dem früher herangezogenen Zeitdokument von 1946 hat Welte auf diese Zusammenhänge der existenzphilosophischen Betrachtungen Jaspers' mit bestimmten christlichen Traditionsstücken aufmerksam gemacht und sie zur Beachtung eines künftigen Dialogs empfohlen, wenn er im Anschluß an die Bedeutung Jaspers' für die christliche Besinnung ausführt: „Die andere Seite der durchzuführenden Auseinandersetzung des christlichen Bewußtseins mit der Seins- erfahrung des gegenwärtigen Denkens würde geschichtlich auf Stücke der christlichen Überlieferung aufmerksam zu machen haben, welche, wenngleich weithin vergessen, von einer analogen Seins- erfahrung früherer Geschlechter Zeugnis zu geben versprechen und darum die neu hervortretenden Aspekte des göttlichen Geheimnisses mit der alten Weisheit der christlichen Überlieferung zu verknüpfen geeignet sind. Es ist jedenfalls, um im Augenblick darauf hinzuweisen, überaus bemerkenswert, daß diese Weise der Seinsversicherung mit wesentlichen Aussagen der spekulativen Mystik in einer bezeichnenden Übereinstimmung steht, welche, oft in befremdenden Formulierungen und auf ganz anderer geschichtlicher Basis, von einer analogen Seins- erfahrung früherer Geschlechter Zeugnis zu geben versprechen und darum die neu hervortretenden Aspekte des göttlichen Geheimnisses mit der alten Weisheit der christlichen Überlieferung zu verknüpfen geeignet sind.“

¹⁵ K. Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, München 1976, 394.

fahrung Zeugnis abzulegen scheinen: in der ‚Abgeschiedenheit‘ sinken Gegenständlichkeit, Begriff und Bild zu Boden, und es geschieht – nach Eckhart – die Gottgeburt im Nichts, in der ‚Dunklen Nacht‘ des hl. Johannes vom Kreuz, namenlos über allen Namen lebend, wie wir beim Pseudo-Areopagiten, bei Gregor von Nazians und bei vielen anderen lesen können“.¹⁶

Vor diesem Hintergrund trafen sich Jaspers und Welte zuletzt und zutiefst im Dialog über diese mächtige Tradition abendländischer Geistesgeschichte negativer Theologie, die vor allem in der platonischen und platonisch-christlichen Überlieferung verwahrt ist und nun bei beiden auf überraschende Weise neu und stark präsent wird. Es ist kein Zweifel, daß gerade diese Unterströmungen Welte zeitlebens bewegt und geprägt haben. Von ihnen fällt aber auch ein Licht auf die Philosophie der Transzendenz Jaspers'. In dieser Tradition galt der höchste Aufschwung philosophischen Lebens immer schon dem, was Jaspers im philosophischen Glauben zur Sprache brachte, dem Ziel- und Erfüllungsgrund philosophischer bzw. göttlicher Transzendenz. Aufstieg aus dem Welt-dasein, seiner Immanenz, Erfahren der endlichen Grenze und Überstieg und Suche der Transzendenz waren die Ziele, die seit Platos berühmtem Signal „epekeina tās ousias“ – „jenseits des Seins“ angestrebt wurden (Politeia 509 b). Die Erfahrung der Grenze und die Erfahrung des Anderen, des Jenseits, hatten sich nach Plato zusehends noch verstärkt, hatten eindeutig religiöse Untertöne angenommen und führten im Neuplatonismus und bei Plotin zur Erfahrung radikaler philosophischer und religiöser Transzendenz. Diese Traditionen haben die frühe christliche Theologie unabsehbar geleitet. Im Osten die griechischen Väter und im Westen Augustinus verbanden den Aufstieg zu dem christlichen Gott mit dem reinigenden und erhebenden philosophischen Weg der Transzendenz. ‚Transcende te ipsum‘, um zu Gott zu gelangen, war die Aufforderung Augustins in den Bekenntnissen. Über den Pseudo-Areopagiten strömten diese Traditionen in das Mittelalter, wurden dort vor allem von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues u. a. aufgegriffen, verschwanden dann offensichtlich und kamen auf verwandelte Weise bei Jaspers, aber auch bei Heidegger und bei Welte, wieder zum Vorschein. Es ist diese Geistesverwandtschaft, die vielleicht zuletzt die beiden so unterschiedlichen Charaktere wie den Philosophen Jaspers und den Theologen Welte verbanden.

¹⁶ Welte, Die Glaubenssituation der Gegenwart, 36.

V.

Damit könnte man sagen, sei der Dialog zwischen Jaspers und Welte zu Ende erzählt. Schon bald wäre er zu Ende gewesen, wenn man sich an den Buchstaben hielte. Denn nach seiner Habilitation hat sich meines Wissens Welte nur noch in einem kleinen Lexikonartikel ausdrücklich zu Jaspers geäußert¹⁷. Und dies geht über das bisher Berichtete kaum hinaus. Aber einige lapidare Auslassungen im Vorwort zu seiner großen religionsphilosophischen Untersuchung des „Heilsverständnisses“ von 1966 lassen noch einmal aufmerken. Welte beginnt dort in Anknüpfung an seine frühe Studie über den philosophischen Glauben bei Jaspers und kündigt an, daß er dort auf einen notwendigen zweiten Teil hingewiesen habe, in dem erst die ernstesten Einwände Jaspers' gegen den christlichen Glauben berücksichtigt und bedacht werden müßten¹⁸. In der Tat hatte sich Welte in seiner Habilitationsschrift vor allem innerhalb des Bereiches philosophischen Glaubens aufgehalten, die gegen den christlichen Glauben erhobenen Bedenken Jaspers', die inzwischen zugenommen hatten und ausgesprochen waren, aber nur angedeutet, sie noch nicht mit eigenen Mitteln überdacht und zu einer Klärung gebracht. Wenn dann im „Heilsverständnis“ von Jaspers' Philosophie auch kein ausdrücklicher Gebrauch mehr gemacht wird, könnte die Andeutung zu Beginn doch darauf hinweisen, daß auch die Untersuchungen zum „Heilsverständnis“ in dieser Kontinuität der nun vertieften Auseinandersetzung mit Jaspers gesehen werden muß. Damit wäre nach 20 Jahren der Dialog Weltes tatsächlich auf verwandelte Weise wieder aufgegriffen und weitergeführt worden.

Dies zu vermuten, habe ich über die Anspielung Weltes selbst hinaus zwei weitere Hinweise. Der eine ergibt sich aus der Anlage der Untersuchungen zum Heilsverständnis; der andere aus der kurzen Notiz eines Gesprächs, das Welte mit Jaspers am Ende der vierziger Jahre persönlich geführt hat und dessen kurze Zusammenfassung Welte mir mitteilte. Welte gibt darin eine Erinnerung wieder, die er von einer Begegnung mit Jaspers hatte, kurz nachdem dieser von Heidelberg nach Basel umgezogen war. Welte erinnert sich folgendermaßen: „Ich erinnere mich an mein Argument Jaspers gegenüber. Es lautete ungefähr so: Viele Leute und auch ich würden nicht an Gott glauben, wenn es nicht Jesus gäbe. Und wir würden nicht an Jesus glauben, wenn es nicht die Kirche gäbe als die Gemeinschaft des

¹⁷ B. Welte, Art.: „Jaspers“, in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Hrsg. K. H. Weger, Freiburg 1979, 171–175.

¹⁸ B. Welte, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg 1966, 7.

Glaubens. Und dies wäre so auch unabhängig von der Tatsache, daß manchen Leuten nicht alles an dieser Gemeinschaft gefällt.“¹⁹ Jaspers habe darauf ungefähr so geantwortet: „Das hätte ihm noch niemand in dieser Form gesagt. Und es falle ihm auf, daß manche katholischen Gelehrten ihn besonders gut verständen.“ Wenn ich diese Gesprächserinnerung Weltes persönlich interpretieren darf, so scheint das Thema des philosophischen und christlichen Glaubens der Hauptgegenstand des Gesprächs gewesen zu sein. Welte hätte dabei auf den Unterschied und die noch einmal anderen Gründe christlichen Glaubens hingewiesen. Zwar hielt auch Welte an der Grundoperation philosophischen Glaubens fest; aber sie genügten ihm nicht, um den eigentlich christlichen Glauben zu verstehen. Glaube mußte für ihn konkret werden; konkret in seinem Anfang des Glaubenkönnens und konkret in dem Glaubensvollzug an Jesus Christus und in der Gemeinschaft der Glaubenden. Solcher christliche Glaube setzt den philosophischen voraus, geht aber über diesen hinaus. Jaspers hätte diesen Standpunkt zwar mündlich respektiert; tatsächlich hat er sich aber in seinem Schrifttum zu diesen Überlegungen christlicher Theologen der neueren Zeit nicht mehr geäußert. Er blieb bei seinem Standpunkt. Nur am Rande verfolgte er die Bemühungen gerade katholischer Theologen, die sich um eine Annäherung der Standpunkte sorgten.

Auf dem Hintergrund dieser Erinnerung scheint mir ein Licht auf die Absicht der viel späteren Studie des „Heilsverständnisses“ zu fallen. Denn der eben referierte Standpunkt Weltes zur philosophischen Auffassung Jaspers' scheint mir gerade der Hauptgedanke dieser Schrift zu sein. Natürlich hatten sich in den zwischenzeitlichen 20 Jahren die geistigen Zusammenhänge, aus denen Welte dachte, verändert. Aber, und das äußert Welte in seinem Vorwort wiederum selbst, „das Wesentliche ist geblieben“²⁰. Demnach können die religionsphilosophischen Überlegungen Weltes ‚zu einigen Voraussetzungen des christlichen Glaubens‘ in diesem Buch als Fortsetzung und Vertiefung des anderen Gesprächs angesehen werden. Das Ergebnis davon ist nur kurz anzudeuten: Wiederum setzt Welte beim allgemeinen Welt-dasein des Menschen ein und bei dem transzendenten Sinn, der über dessen Immanenz hinausweist. Jetzt ist aber dieser Verweis auf ein Transzendentes, ein alles ‚Umfassendes‘ und zugleich ‚Über-Seiendes‘, wie Welte formuliert, zugleich ein verborgener Hinweis auf inneres Heil. Mit anderen Worten hat sich ihm das menschlich leitende Seinsverständnis eines philosophischen Glaubens, den er allerdings nicht mehr mit diesem Namen benennt, zu einem inneren

¹⁹ Brief vom 30.1.1983

²⁰ Welte, Heilsverständnis, 7.

Heils-Verständnis geklärt, das zwar auf mögliches Heil hin offen ist, dieses Heil aber aus eigener philosophischer Anstrengung nicht zu erreichen vermag. Wichtig bleibt ihm allerdings die fundamentale philosophische Anlage und Ausrichtung des Menschen, um das kommende Heil des Christlichen zu verstehen, aber es hat sich ihm zum ‚Vor-Verständnis‘ des größeren und konkreten Heilsgeschehens in Jesus Christus gewandelt. Weltes entscheidend christliche Sehweise gilt dann dem Begreifen, wie die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi die notwendige und unbedingte Konkretion des allgemeinen Heils- und Vorverständnisses darstellt und sie andererseits in Anknüpfung und Konvenienz an diese verstanden zu werden vermag. In dieser Sicht wäre die Ausarbeitung eines philosophischen „Heilsverständnisses“ und des christlichen konkreten Heilsangebotes dann tatsächlich die von Welte angekündigte und gesuchte Antwort auf die Fragen, die ihm Jaspers lange zuvor hinsichtlich des christlichen Glaubens gestellt hatte.

VI.

Wenn es zutreffen sollte, daß Weltes frühes Gespräch mit Jaspers diese weitreichenden Folgen für sein eigenes Denken gehabt hat, dann dürfen wir es wagen, zum Schluß noch einen letzten Blick auf die jüngsten religionsphilosophischen Veröffentlichungen Weltes zu werfen. Eine Art eigener Einordnung in die abendländische Geistesgeschichte gibt Welte in einem Aufsatz im ‚Philosophischen Jahrbuch‘ aus dem Jahre 1980. Dort spricht er von „zwei Weisen des philosophischen Denkens (in der europäischen Philosophiegeschichte) und deren Folgen“ oder von der „grundsätzlichen Zweipoligkeit europäischen Denkens“²¹ und meint damit, um es schlagwortartig zu sagen, ein Denken auf der einen Seite, das dem aristotelischen Typus der Substanzphilosophie und ihrer Erkenntnisweise nach der Kategorientafel folgt, innerhalb der Begriffe wie ‚Relation‘ oder ‚Verhältnis‘ von untergeordneter Bedeutung sind, und auf der anderen Seite ein Denken, das gerade aus dem Denken von Beziehungen und Verhältnissen her lebt. Welte ordnet sich dieser zweiten Weise philosophischen Denkens ein. In diesem Zusammenhang zitiert er einen zentralen Satz Heideggers aus dessen ‚Humanismusbrief‘ in ‚Platons Lehre von der Wahrheit‘, der das Sein insgesamt als solches Verhältnis auslegt und lautet: „Das Sein ist das Verhältnis, insofern es die Ek-sistenz in ihrem ... ek-statischen Wesen ... hält“²².

²¹ B. Welte, Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, in: PhJ 87 (1980) 1–15 bzw. 14.

²² Ebd. 10, Anm. 41.

Eine solche Aussage kann auf zweierlei Weise gelesen werden: Einmal macht sie deutlich, daß Weltes Denken durch die intensive Beschäftigung mit Heidegger eine wesentliche Vertiefung erfuhr; zum anderen kann der Satz auch mit seinem platonischen Unterton gelesen werden, daß sich Existenz nämlich dort gründet, wo sie sich in den Seinszusammenhang selbst gibt und sich ek-statisch über sich hinaus, also transzendierend, zu diesem verhält. Auf den Unterschied des Transzendenzbegriffes bei Plato und Heidegger kann hier nicht eingegangen werden. Aber die platonische Tradition der philosophisch transzendierenden Geste und damit der früher genannte Zusammenhang mit dem Ort Jaspers' in dieser Tradition könnte sich andeuten. Welte und Jaspers stünden dann gemeinsam in der einen Linie europäischer Philosophie und wären dabei innerhalb dieses Gesamtrahmens miteinander im Gespräch verbunden.

Dieser Zusammenhang wäre noch des weiteren zu erläutern. Es wäre zu zeigen, daß sich Weltes Denken in einer Kontinuität entwickelt und sich damit auch das ursprüngliche Gespräch über die philosophische Grundoperation des Transzendierens durchgehalten und sogar verschärft hat. Der oben genannte Aufsatz war als eigene Ortsbestimmung nach seinem großen Entwurf einer „Religionsphilosophie“ von 1978 gedacht²³. In diesem Entwurf haben Weltes philosophische und religionsphilosophische Gedanken zur Transzendenz vielleicht ihre schärfsten Konturen gefunden. Dabei muß auffallen, daß nun ganz offensichtlich die Erfahrung des „Nichts“ und die aus dieser Erfahrung sich heraushebende Erfahrung göttlicher Transzendenz ins Zentrum rückt. Dieser zentrale Ansatz erinnert aber von Ferne und zugleich in einer neuen Tiefe an das Gespräch mit Jaspers in der Habilitationsschrift zurück.

Welte hat dann diese Quintessenz der Erfahrung des Nichts in einem kleinen Bändchen mit dem Titel „Das Licht des Nichts“ erneut bedacht und gesondert herausgegeben²⁴. Nicht von ungefähr führt er dort als Kronzeugen seines Gedankens Jaspers an, wenn er schreibt: „Es darf in diesem Zusammenhang auch an Karl Jaspers erinnert werden, der so nachdrücklich die Erfahrung der Transzendenz, also Gottes, für werdende Existenz zu beschwören wußte als die betreffende und verwandelnde Erfahrung des Geheimnisses, das nie Gegenstand eines begrifflichen Wissens werden kann und in diesem Sinne wie Nichts (!) ist“²⁵. In der Tat sind in Weltes Habilitationsschrift schon Vorahnungen dieses Kommenden da, wenn man von heute dorthin

²³ B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1978.

²⁴ B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 93), Düsseldorf 1980.

²⁵ Ebd. 54.

zurückliest. Denn schon dort gehören Aussagen über die Erfahrungen „im Abgrund des Nichts“²⁶, die vor dem Existenzwerden stehen und als ihre wesentliche Grenze zum Transzendieren einladen und auffordern, zu den Grundaussagen dieser Untersuchung. Im Ausführen dieser Erfahrung sehe ich die spätere Radikalisierung des frühen Umgangs mit Jaspers. Und ein weiteres muß auffallen, daß es in dem kleinen Bändchen von 1980 „Das Licht des Nichts“ wiederum die anderen, uns nun ebenfalls bekannten Zeugen einer negativen Theologie sind, ein Gregor von Nyssa und ein Pseudo-Dionysios, ein Meister Eckhart und ein Johannes vom Kreuz u. a., auf die sich Welte in seinem Umkreisen der alten und neuen Erfahrung eines Nichtigen bezieht, von denen er lernt und die er in seine systematische Überlegung aufnimmt²⁷. Die andere große, man könnte fast sagen, alternative Tradition europäischer Geistesgeschichte, in der auch Jaspers gesehen werden darf, ist sichtbar wieder da.

Damit wäre ein großer Bogen von den Anfängen des Gesprächs zwischen B. Welte und K. Jaspers bis weit über den Tod des einen und bis zu den jüngsten Veröffentlichungen des anderen geschlagen, ohne diese letzte Gesprächsrunde noch in Einzelanalysen ausmünden lassen zu können. Vielleicht darf ich den Denkweg Weltes mit Jaspers durch zwei Worte abschließend kennzeichnen: Während die Anfänge dieses Gespräches von den Möglichkeiten eines „philosophischen Glaubens“ in der neueren Zeit dominiert waren, hat sich der Weg Weltes, der auf die philosophischen Fragen Jaspers' eine christliche Antwort versuchte, zur Suche nach der „Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung“ in der heutigen Zeit entwickelt, wie es der Untertitel des Bändchens über das „Nichts“ verheißt.

²⁶ Welte, *Der philosophische Glaube*, 31.

²⁷ Welte, *Das Licht des Nichts*, 57–60.