

JOHANNES LORENZ
PERSONSEIN, FREIHEIT UND
VERANTWORTUNG

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Unter Mitwirkung
der Professoren der Theologischen Fakultät
herausgegeben von
Thomas Böhm, Ursula Nothelle-Wildfeuer
(federführend), Peter Walter

Band 182
Personsein, Freiheit und Verantwortung

JOHANNES LORENZ

Personsein, Freiheit und Verantwortung

Anthropologische Voraussetzungen der
Ethik bei Bernhard Welte

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Für meine Eltern

D 25

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-37597-2

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
a) „Die Zeit der Metaphysik scheint vorüber zu sein“	11
b) Das Sein bei Meister Eckhart und der Hinter- gedanke des Thomas von Aquin	17
c) Das Aufbrechen der Metaphysik als Zugang zum Personsein	29
Kapitel 1: Phänomenologie als Grundhaltung der Verantwortung	37
1.1 Vorbemerkung	37
1.2 Die Sache erscheint immer zuerst	41
1.3 Korrelation	49
1.4 Die Grundhaltung der Epoché	56
1.5 Philosophie aus der Erste-Person-Perspektive . . .	61
1.6 Weltes Kritik an der „wissenschaftlichen Intelligenz“	67
1.7 Lebenswelt und Person	75
1.8 Phänomenologie als Haltung der Verantwortung .	81
Kapitel 2: Das personale Selbstsein und Mitsein	88
2.1 Vorbemerkung	88
2.2 Das Selbst – Ort der Freiheit und Würde der Person	94
2.2.1 Die philosophische Begründung der begrifflichen Unerreichbarkeit des Selbst	95
2.2.2 Die Erfahrung der Un-begreiflichkeit des Selbst .	103
2.3 Die Freiheit des Selbst in einem negativen und positiven Sinn	108
2.3.1 Die Freiheit in einem negativen Sinn	108

Inhalt

2.3.2	Die Freiheit in einem positiven Sinn	110
2.4	Die Freiheit des Selbst im positiven Sinn als Selbstvollzug	115
2.5	Die Wahrheit als Urbestimmung des Selbst	119
2.6	Das Gute als Urbestimmung des Selbst	126
2.7	Mitsein als Beim-anderen-Sein	134
2.8	Das „Mit“ als Apriori des Menschen	136
2.9	Der Vorrang des personalen vor dem sachlichen „Mit“	146
2.10	Die dialektische Spannung zwischen Selbstsein und Mitsein	155
Kapitel 3: Personsein in Begegnung		166
3.1	Vorbemerkung	166
3.2	Begegnung als Innwerden des anderen und des eigenen Selbst	169
3.3	Das Wagnis der Freiheit als Voraussetzung für die gelingende Begegnung	181
3.4	Gelingende Begegnung als Gespräch	189
3.4.1	Verstehen des Du und seines Zuspruchs	189
3.4.2	Sprache als Ermöglichungsgrund von personaler Begegnung	196
3.4.3	Sprache als Zeugnis der Wahrheit und des Selbst	201
3.4.4	Die Sprachgestalt der Anrede	209
3.4.5	Hören als Zuhören	213
3.4.6	Das Gespräch als Ort personaler Freiheit	221
3.4.7	Das Wagnis der Freiheit im Gespräch	223
3.4.8	Das Gespräch als Verwirklichung von Selbst- und Mitsein	228
3.5	Schicksal und Zeit	234
3.6	Das Unbedingte als Substanziierung der Freiheit und Maßstab der Begegnung	239
3.7	Verantwortung in Begegnung als Anspruch	243
3.7.1	Verantwortung im personalen Bereich	244
3.7.2	Verantwortung gegenüber dem Unbedingten	247

Kapitel 4: Personsein und Gemeinschaft	250
4.1 Vorbemerkung	250
4.2 Das Apriori des Wir-Miteinander	253
4.3 Freiheit in Gemeinschaft als Zielbestimmung erfüllten Miteinanderseins	261
4.4 Die innere und äußere Seite erfüllten Miteinander- seins	270
4.4.1 Der befreiende Geist als innere Seite erfüllter Gemeinschaft	270
4.4.2 Sprache und Gestalt als äußere Seite erfüllten Miteinanderseins	275
4.5 Das Unbedingte als entscheidendes Maß erfüllten Miteinanderseins	279
4.6 Formen defizienten Miteinanderseins als ständige Gefährdung des Personseins	288
4.6.1 Böses Miteinandersein von der Mitte der Gemeinschaft her	294
4.6.2 Böses Miteinandersein von der Peripherie der Gemeinschaft her	295
4.7 Zwischenergebnis	297
4.8 Person, Macht und Verantwortung	298
4.8.1 Personale Macht und das Prinzip des Rechts	299
4.8.2 Machtkonkurrenz und die Notwendigkeit des Ethos der Macht	304
4.8.3 Verantwortung der Macht: Dialektische Haltung zwischen Ja und Nein	306
Kapitel 5: Personale Freiheit und Determination	312
5.1 Vorbemerkung	312
5.2 „Gelichtetheit“ trotz Materialität: Der sensitive Seelenteil	314
5.3 Wahrnehmungsakt – Bestimmt-Sein – Selbstvollzug	319
5.4 Der menschliche Geist zwischen Bestimmt-Sein und Bestimmen	327
5.5 Weltes Methode in „Determinationskomplex“	333
5.6 Der äußere und innere Determinationskomplex	337

Inhalt

5.7	Zwischenüberlegung: Weltes Verwendung des Begriffs Determination	341
5.8	Der Zusammenhang von Selbst- und Naturverhalten	349
5.9	Die Bedeutung der Helle des Daseins	357
5.10	Die Erfahrung und Wirklichkeit von Freiheit	362
5.11	Freiheit durch Notwendigkeit	373
5.12	Drei Impulse zur aktuellen Debatte	376
5.12.1	Erster Impuls: Ist Weltes Verhältnisbestimmung kompatibelistisch oder inkompatibilistisch?	377
5.12.1.1	Das kompatibelistische und das inkompatibilistische Freiheitsmodell	378
5.12.1.1.1	Das kompatibelistische Freiheitsmodell	378
5.12.1.1.2	Das inkompatibilistische Freiheitsmodell	382
5.12.1.1.3	Erster Impuls	384
5.12.2	Zweiter Impuls: Hirnforschung und Freiheit	391
5.12.2.1	Die Position von Gerhard Roth	393
5.12.2.2	Zweiter Impuls	397
5.12.3	Dritter Impuls: Der Einfluss des Unterbewussten	403
	Kapitel 6: Ergebnis	409
	Literaturverzeichnis	416

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Mai 2016 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als Dissertation angenommen. Ich möchte mich hier bei einigen Menschen bedanken.

Mein erster Dank gilt Herrn Professor Eberhard Schockenhoff. Er war sofort bereit, mein vorgeschlagenes Dissertationsthema anzunehmen. Ich danke ihm sehr für die vielen inhaltlichen Anregungen und Hilfestellungen. Seine Fachkolloquien haben mich theologisch bereichert; ich denke auch an die guten Gespräche während ausgiebiger Spaziergänge und Wanderungen. Er gab mir alle Freiheit, die ich benötigte, und war immer da, wenn es Fragen oder Sorgen gab.

Frau Professorin Stephanie Bohlen danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens und die begleitenden Gespräche zu Beginn meines Dissertationsprojektes.

Ich danke der Herausgeberin Frau Professor Ursula Nothelle-Wildfeuer und den Herausgebern Herrn Professor Thomas Böhm und Herrn Professor Peter Walter für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Freiburger theologische Studien“. Für die großzügigen Druckkostenzuschüsse von Seiten des Erzbistums Freiburg und des Bistums Limburg bin ich sehr dankbar.

Ein großer Dank gilt der Studienstiftung des deutschen Volkes, die mich während meines Dissertationsprojekts sowohl ideell als auch finanziell gefördert hat. Ohne diese Unterstützung wäre der Weg um einiges steiniger geworden.

Danke sagen möchte ich Herrn Dr. Joachim Laufs, der mich stets mit großer Anteilnahme begleitet hat und nie müde wurde, mir den „guten Mut“ zu wünschen. Ihm, Frau Stella Bartels-Wu und Herrn Robert Malorny möchte ich auch ganz herzlich für die Korrekturarbeiten danken. Herrn Gabriel Farenkopf gilt mein Dank für seine großzügige Leihgabe der Schriften von Bernhard Welte über den Zeitraum von fünf Jahren. Danke an alle, die

Vorwort

mich bestärkt haben, den Schlusspunkt nicht aus den Augen zu verlieren.

Ich danke schließlich meinen Eltern, Christa und Horst Lorenz, dass sie mir dies alles ermöglicht haben. Und besonders sage ich meiner Frau, Nathalie Lorenz, die mich von Anfang bis Ende auch durch manche Durststrecken hindurch begleitet hat, vielen Dank für alles!

Kronberg im Taunus, Mai 2016

Johannes Lorenz

Einleitung

a) „Die Zeit der Metaphysik scheint vorüber zu sein“¹

Bernhard Welte² wurde zu Beginn des letzten Jahrhunderts theologisch und philosophisch ausgebildet. In dieser Zeit war die Bezugnahme auf die Tradition ohne Rückgriff auf Thomas von Aquin undenkbar. Doch nicht allein aus Traditionsgründen galt die Beschäftigung mit Thomas als Pflicht eines jeden Theologen, sondern auch deshalb, weil er einen fast unbegrenzten Fundus an Themen anbot, mit denen zu befassen sich in jeder Hinsicht lohnte. Die teils antimoderne Ausrichtung der Katholischen Kirche im 19. Jahrhundert war nicht zuletzt mit Hilfe eines rigorosen Rückgriffs auf Thomas erfolgt.³ Besondere Bedeutung für Weltes Auseinandersetzung mit Thomas hatte der Jesuit Joseph Maréchal, den er in seinen Vorlesungen gelegentlich als Gewährsmann für seine Thomasdeutung erwähnt. Maréchals Öffnung der thomastischen Erkenntnislehre für die transzendente Methode Immanuel Kants gilt als erster groß angelegter Versuch, die engen Grenzen der katholischen Thomasinterpretation der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts zu überwinden und der Theologie einen Zugang zur neuzeitlichen Philosophie zu verschaffen.⁴

Karl Rahner greift in seiner Dissertation *Geist in Welt* auf Maréchals Programm zurück, um die philosophische Bedeutung

¹ Welte, Bernhard: Jesus Christus und die Theologie (1977), in: Casper, Bernhard (Hrsg.), Bernhard Welte, Gesammelte Schriften (Wege in die Geheimnisse des Glaubens, Bd. IV/2), Freiburg i. Br. 2007, 100.

² Im Folgenden wird im Fließtext nur der Nachname verwendet.

³ Vgl. Walter, Peter: Neuscholastik/Neothomismus, in: Kasper, Walter (u. a.) (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. (u. a.) 1997.

⁴ Vgl. Holz, Harald: Maréchal, Joseph SJ, in: Kasper, Walter (u. a.) (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. (u. a.) 1997, 201.

des Thomas von Aquin für die Theologie neu zu bewerten. Rahner ist davon überzeugt, dass Thomas ähnliche Probleme beschäftigt haben wie etwa Kant, Thomas diese Probleme jedoch scholastisch und nicht idealistisch ausgedrückt habe. Deshalb steht für Rahner die „*philosophia perennis*“ als Erkenntnisideal im Mittelpunkt seiner Thomasinterpretation.

„Es muss gelingen, in einer historischen Untersuchung einen großen Scholastiker so darzustellen, daß der mit der modernen Philosophie vertraute Leser sofort merkt, daß hier ein Philosoph in seiner Sprache die gleichen Probleme denkt, die auch einen Kant oder Hegel beschäftigt haben.“⁵

Noch deutlicher formuliert Rahner sein Erkenntnisideal in der Einleitung zu seiner Dissertation:

„Wenn es daher gilt, das eigentlich Philosophische an einem Philosophen zu begreifen, so kann das nur so geschehen, daß man mit ihm auf die Sache selber schaut. Nur so lässt sich verstehen, was er meinte. [...] Nur so ist auch das Ewige einer Philosophie aus der Belanglosigkeit des bloß Gewesenen zu retten.“⁶

Explizit hebt Rahner hervor: „Wer von dem Walten einer *philosophia perennis* wenigstens in den großen Philosophen überzeugt ist, kann eine solche moderne Fragestellung in einer geschichtlichen Arbeit wenigstens nicht von vornherein als unsachlich ablehnen.“⁷

⁵ *Rahner, Karl*: Begleittext zu „Geist in Welt“, in: Lehmann, Karl/Metz, Johannes Baptist (u. a.) (Hrsg.), *Karl Rahner, Sämtliche Werke (Geist in Welt, Bd. 2)*, Freiburg i. Br. 1995, 433. Für alle wörtlichen Zitate gilt im Folgenden: Wird im Fließtext die Länge von drei Zeilen überschritten, werden die Zitate eingerückt wiedergegeben.

⁶ *Rahner, Karl*: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, in: Lehmann, Karl/Metz, Johannes Baptist (u. a.) (Hrsg.), *Karl Rahner, Sämtliche Werke (Geist in Welt, Bd. 2)*, Freiburg i. Br. 1995, 12f.

⁷ *Ebd.*, 14.

Die Bemerkung zu Rahner führt direkt zur Habilitationsschrift von Welte, in der er im Vorwort explizit auf das Programm der Dissertation von Rahner verweist⁸, das auch für seine Arbeit von großer Bedeutung sein wird. In seiner Habilitationsschrift greift Welte nicht explizit auf Kant, sondern auf Karl Jaspers zurück.⁹ Auch Welte nimmt sich die Erkenntnislehre Thomas von Aquins vor und legt sie existenzphilosophisch aus, um die „*philosophia perennis*“ herauszulesen.¹⁰ Die „*philosophia perennis*“ zeigt sich Welte in einer sprachlich völlig unterschiedlich ausgedrückten Kongruenz des Verständnisses der Jasperschen Transzendenz, die sich in den Grenzsituationen des Menschen anzeigt, mit dem „*Ipsum Esse*“ des Thomas. Auf die Frage nach der Legitimität dieser zu seiner Zeit noch unkonventionellen Art, Thomas zu lesen, gibt Welte die Antwort, dass nur der Versuch, sich die mit-

⁸ Vgl. Welte, *Bernhard*: Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie (1949), in: Casper, Bernhard (Hrsg.), *Bernhard Welte, Gesammelte Schriften (Denken in Begegnung mit den Denkern III: Jaspers, Bd. II/3)*, Freiburg i. Br. 2008, 24.

⁹ „Darum suchen wir, nachdem wir zunächst an Hand von Karl Jaspers das Wesen des existenziellen philosophischen Glaubens im Hinblick auf dessen theologische Bedeutung studierten, demselben Gedanken noch einmal nachzugehen, aber nun an Hand des hervorragendsten und geschichtlich wirksamsten philosophischen Zeugen innerhalb der theologischen Überlieferung des Abendlandes, an Hand des Werkes nämlich von Thomas von Aquin.“ Ebd., 26. Der Verfasser übersieht dabei nicht die Bedeutung, die Kant für Welte hatte. Bereits im Wintersemester 1946/47 bietet Welte eine Übung zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten an. Vor allem aber wird Kants Kritik der Gottesbeweise zum Gegenstand seiner Beschäftigung. Die Übung, die er im Wintersemester 1949/50 zu den Gottesbeweisen hält, wird er 1963 in einem Vortrag vor der Philosophischen Gesellschaft in Wien aufgreifen und in seinem Buch *Religionsphilosophie* explizit behandeln.

¹⁰ „Indem wir unsere Untersuchung in dieser Weise anlegen, hoffen wir, daß sie zugleich ein Beitrag werde zur Erhellung dessen, was man im echten Sinne die *philosophia perennis* nennen kann.“ Ebd., 26. Zur Zusammenfassung seiner existenziellen Auslegung von Thomas vgl. ebd., 276ff.

telalterlichen Gedanken selbst anzueignen, philosophisch zu verantworten sei.¹¹

Dieser Rückgriff auf die Tradition in Gestalt des Thomas von Aquin geht mit einer Neuinterpretation des Seinsbegriffs einher. Philosophiegeschichtlich sind damit insbesondere Edmund Husserl und Martin Heidegger verbunden, die auf Welte einen starken Einfluss ausübten. Obwohl Heideggers Philosophie in besonderem Maße das Denken Weltes prägte, sind auch die Einflüsse Husserls zu beachten.¹² Dass das Sein des Menschen nicht mehr als eine monolithisch nach außen abgegrenzte Monade betrachtet werden kann, sondern korrelativ bzw. als In-der-Welt-Sein ver-

¹¹ „Allein es ist doch ganz gewiss zu bedenken, daß alles echte und ursprüngliche Denken, mag es eine Form haben wie immer, aus einem Bereiche wie aus einer Quelle entspringen muss, in welchem *ursprünglich im eigenen Inneren Vollzogenes und als Möglichkeit und Wirklichkeit Erblicktes* [hervorgehoben v. B.W.] einen Namen erhält und ausgesprochen wird. Die Begriffe und Sätze sind doch wahrhaft nicht auf eine beliebige und äußerliche Weise gewonnen und zusammengefügt. Werden daher diese Gedanken wiederum im Lichte eines eigenen und gegenwärtigen Selbstvollzuges gesehen und vermag sich dieser in ihnen wiederzuerkennen, dann ist zwar gewiss ein Gegenwärtiges und als Gegenwärtiges von der gegenwärtigen geschichtlichen Geisteslage Bestimmtes, nämlich mein *gegenwärtiger Selbstvollzug* [hervorgehoben v. B.W.], zum Maßstabe eines mittelalterlichen geistigen Gebildes geworden; aber indem dessen Sätze und Gedanken darin wiederum Ausdruck und Wort eines ursprünglich im eigenen Inneren Gesehenen werden, ist eine solche Deutung dem eigenen, gleichfalls aus einer ursprünglichen Innerlichkeit kommenden Ursprung dieses mittelalterlichen Gedankensystems unvergleichlich näher als alle Weise, ein solches System nur in seinem äußerlich gegebenen Begriffsbestande festzuhalten und das eigene Selbstsein dabei nicht oder doch nicht entscheidend und bewusst ins Spiel zu bringen.“ Ebd., 277f.

¹² Dass Welte Husserls Texte sehr gut kannte, wird anhand seiner Vorlesung *Geschichte der neueren Philosophie im Blick auf die Theologie II* aus dem Wintersemester 1970/71 deutlich, in der er ausführlich die Grundintention der Husserlschen Phänomenologie erläutert. Vgl. *Welte, Bernhard: Geschichte der neueren Philosophie im Blick auf die Theologie II, WS 1970/71, Schriftliche Wiedergabe einer Bandaufnahme der Vorlesung. Siehe hierzu Kapitel 1: Phänomenologie als Grundhaltung der Verantwortung.*

standen werden muss, bildet den philosophischen Boden, auf dem Welte aufwächst und auf den hin er die theologische Tradition auslegen wird. Die Zeit der klassischen Metaphysik, in der aus der Sicht Weltes das Sein unabhängig vom konkreten Vollzug des Menschen betrachtet wurde und damit nur begrenzt wahrgenommen werden konnte, scheint auch für ihn abgelaufen zu sein.¹³ Um dies sichtbar zu machen, muss nach Welte der Vollzug des Menschen, seine konkrete Existenz, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt werden.¹⁴ Auf dem Hintergrund der Einsicht Husserls, dass Bewusstseinsakte immer korrelativ zu verstehen seien,¹⁵ gewinnt der Vollzugscharakter des Menschseins zusätzlich philosophische Bedeutung. Denn, so der Gedanke näher ausgeführt, wie alles Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist,¹⁶ gehört es zum Menschen, auf Korrelate außerhalb seiner angewiesen zu sein, ohne die er nicht denkbar wäre. Er befindet sich immer in Wechselwirkung zu etwas, was ihn in eine gewisse Abhängigkeit versetzt. Diese philosophischen Grundlagen bringen ein völlig neues Verständnis für das Sein mit sich. Sie bilden auch die notwendige Verstehensvoraussetzung für Weltes Verständnis von Personsein.

¹³ „Die Zeit der Metaphysik scheint vorüber zu sein.“ Welte, *Bernhard: Jesus Christus und die Theologie* (1977) (wie Anm. 1), 100. Im Zusammenhang der Frage, wie heute von Jesus Christus gesprochen werden könne, beschreibt Welte, wie sich der Verstehenshorizont für die Christologie von der Antike über das Mittelalter bis heute gewandelt habe. Ihm zufolge kann Jesus Christus heute nicht mehr in den statischen Seinskategorien der klassischen Metaphysik gedeutet werden.

¹⁴ Den Einfluss von Kierkegaards Denken auf das Denken Weltes zeigt Daniela Nebel ausführlich. Vgl. *Nebel, Daniela: Glauben als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Weltes für eine fundamentale Theologie* (Theos Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 106), Hamburg 2012.

¹⁵ Siehe hierzu *Kapitel 1: Phänomenologie als Grundhaltung der Verantwortung*.

¹⁶ Siehe hierzu *Kapitel 1: Phänomenologie als Grundhaltung der Verantwortung*.

Welte versucht den klassischen Seinsbegriff der Metaphysik formal zugunsten des neuen Seinsverständnisses aufzubrechen. Dies hervorzuheben ist für die vorliegende Arbeit notwendig, um deutlich zu machen, vor welchem philosophischen Hintergrund Welte von Personsein spricht. Zugleich wird sich zeigen, dass Welte zwar die klassische Metaphysik überwindet, dabei aber ihren Wert für die „*philosophia perennis*“ nicht aufgibt. Weltes formale Überwindung der Metaphysik gibt seiner Auffassung nach einen neuen Blick frei auf das, was in der Tradition vorhanden, allerdings auf eine dem gegenwärtigen Denken nicht mehr geläufige Weise artikuliert worden sei. Ingeborg Feige ist der Ansicht, dass Welte im Anschluss an Heideggers sogenannte Destruktion der Metaphysik zwar die klassische Metaphysik überwinde, aber nicht indem er sie aufgabe, sondern indem er zurückgehe auf den Grund, der die Metaphysik trage.¹⁷ Im Vordergrund stünden für Welte dabei nicht primär inhaltliche Fragen der Metaphysik als vielmehr die Weise, wie sie Seiendes in Begriffen zu fassen gewohnt sei, nämlich als von ihr unabhängige Wesenheiten.¹⁸

Welte charakterisiert sein Aufbrechen der Metaphysik auch als „Über-setzungsaufgabe“; er möchte nicht destruieren, sondern vermitteln. Er macht dabei deutlich, dass das Aufbrechen der Metaphysik nur die Form, aber nicht die Sache verändert, wobei dies „durch eine unmittelbare Vision der Möglichkeiten und der Entsprechungen beim Übergang von der einen Ebene auf die andere durchgeführt werden [müsse]“.¹⁹ Wie Welte das Aufbrechen der Metaphysik durchführt, soll im Folgenden exemplarisch

¹⁷ Vgl. Feige, Ingeborg: *Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen* (Freiburger Theologische Studien, Bd. 138), Freiburg i. Br. 1989, 197f.

¹⁸ „Die Metaphysik abstrahiert bei dem auf sein Wesen reduzierten Seienden von der Zeit. Sie ist das Denken des Zeitlosen als das der Zeitlichkeit der Faktizität enthobenen Allgemeinen.“ Ebd., 209.

¹⁹ Vgl. Welte, Bernhard: *Sprache, Wahrheit und Geschichte* (1981), in: Casper, Bernhard (Hrsg.), *Bernhard Welte, Gesammelte Schriften (Mensch und Geschichte, Bd. I/2)*, Freiburg i. Br. 2006, 59.

anhand seiner Interpretation des Seinsverständnisses von Meister Eckhart und des Thomas von Aquin gezeigt werden.

b) Das Sein bei Meister Eckhart und der Hintergedanke des Thomas von Aquin

Für die Erläuterung der Welteschen Interpretation des Seinsbegriffs soll auf einige Überlegungen verwiesen sein, die Welte im Zusammenhang seiner Gedanken zu Meister Eckhart anführt.²⁰ Ohne dabei die Eckhart-Auslegung von Welte eigens zu thematisieren, was Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein könnte, kann gezeigt werden, dass für Welte bei Eckhart bereits eine Tendenz zum Aufbrechen der klassischen Metaphysik zu erkennen ist, weil nach Welte Eckharts Seinsbegriff relationale Strukturen enthält. Zudem kann man zeigen, dass für Welte das Aufbrechen der Metaphysik der philosophischen Methode der Phänomenologie bedarf, deren Grundanliegen er bei Eckhart angelegt sieht. Dafür soll Weltes Interpretation des Gottesbegriffs bei Eckhart herangezogen werden.

Der Gottesbegriff bei Eckhart ist nach Welte negativ bestimmt; er scheint für ihn auch nicht in die damals gängige, aristotelisch geprägte Kategorienlehre zu passen. Welte zufolge liegt der Gottesbegriff bei Eckhart außerhalb der Prädikationen, in denen der Mensch für gewöhnlich Dinge bezeichnet. Die Kategorien als Aussagen darüber, wie dem Seienden Sein zukommen kann, gelten nach Weltes Eckhart-Auslegung für Gott nicht.²¹ Welte sieht zwar, dass Eckhart Gott in seinem Exodus-Kommentar als Substanz bezeichnet, er legt sein interpretatorisches Hauptaugenmerk jedoch auf eine andere Stelle im selben Text: Die Wahrheit einer Aussage entspreche mehr ihren Begriffen als

²⁰ Vgl. *Welte, Bernhard*: Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken (21992), in: Casper, Bernhard (Hrsg.), *Bernhard Welte, Gesammelte Schriften (Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart – Thomas von Aquin – Bonaventura, Bd. II/1)*, Freiburg i. Br. 2007.

²¹ Vgl. ebd., 86.

den Dingen selbst.²² Wenn, so legt Welte diese Stelle aus, auf der reinen Begriffsebene von Wahrheit gesprochen werde, dann könne auch der Begriff der Substanz als erster Begriff der klassischen Kategorienlehre verwendet werden. Doch sei dabei noch nichts über die Sache, die mit Hilfe der Begriffe ausgesagt werde, gesagt.²³ „Das, was also solche Sätze eigentlich meinen, worauf sie letzten Endes zielen, die *ipsa perfectio significata*, die bezeichnete Vollendung selber, liegt jenseits dieser Aussageweisen.“²⁴

Weldes Unterscheidung der beiden Wahrheitsebenen ist auch für seine Thomas-Auslegung wichtig. Auf der Aussageebene oder Begriffsebene lässt Welte den Substanzbegriff der klassischen Metaphysik gelten, denn für die Struktur der Aussage sei es unvermeidlich, „von ihm [Gott, J.L.] wie von einer Substanz zu sprechen, einem in sich stehenden Seienden als Träger dessen, was man von ihm aussagt“.²⁵ Die Sache, die die Aussage treffen wolle, sei damit aber noch nicht berührt.²⁶ Die Schwierigkeit, beide Ebenen zu unterscheiden, wird Weltes Interpretation zufolge dadurch noch größer, dass Substanz einmal als Begriff und einmal als die Sache selbst verwendet wird. Im ersten Fall werde die Substanz als Kategorie aufgefasst, im zweiten Fall überschreite der Wortgebrauch den kategorialen Bezugsrahmen. Deshalb dürfe streng genommen im zweiten Fall der Substanz auch gar nicht das Prädikat „ist“ zugesprochen werden. „Denn dann wird ja das Genus der Substanz nicht mehr als Genus oder als Kategorie aufrechterhalten, und damit damit überhaupt keine Kategorie mehr.“²⁷

Das Aufbrechen des Denkens in Kategorien auf die Sachen hin findet Welte bei Meister Eckhart wie auch bei Thomas von Aquin bereits angelegt, obgleich er Eckhart ein „durchreflektierteres Bewusstsein“²⁸ für den doppelten Gebrauch von Substanz zu-

²² Vgl. ebd., 87.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Ebd., 88f.

²⁸ Vgl. ebd., 89. Dies soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass Welte bei

spricht. Hier zeigt sich der Wert, den die Phänomenologie für das Denken Weltes gehabt hat, die er in gewisser Weise bei Eckhart angedeutet sieht, wenn dieser in mystischer Absicht Gott jenseits der Begriffsebene zu entdecken sucht. Denn jenseits der Begriffsebene auf die Sache selbst zu blicken und diese möglichst ursprünglich zu artikulieren zu versuchen, dieses phänomenologische Grundanliegen sieht Welte schon bei Eckhart angelegt. Dies kann noch deutlicher gezeigt werden: Auch die transzendentalen Aussageweisen, mit denen in der mittelalterlichen Ontologie das Überkategoriale ausgesprochen wurde, müssen Welte zufolge wieder auf die Form der Kategorien zurückgreifen.²⁹ „Wir suchen der Sache nach etwas zu sagen, was der Form widerstreitet, in der wir es sagen. [...] So entsteht wie selbstverständlich die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt.“³⁰ Weltes Interpretation zufolge könne, solange das Denken in den Kategorien der klassischen Metaphysik verlaufe, das Verhängnis des rein kategorialen Denkens nicht überwunden werden. Das Denken des Meister Eckhart in den Deutschen Werken habe jedoch gezeigt, wie das kategoriale Denken zugunsten einer neuen „Ebene denkender Erfahrung“ durchbrochen werden könne.³¹ Nach Welte wollte Eckhart in seiner Zeit die klassische Metaphysik aufbrechen, um hinter den metaphysischen Aussagen Zugang zum Sein selbst, also zu Gott, zu finden. „Aber für uns hat sie [die Weise des Denkens bei Eckhart, J.L.] deswegen eine große Bedeutung, weil für uns die metaphysische Denkweise nicht mehr selbstverständlich ist.“³² Welche Gestalt hat das Sein nun, das nach Welte hinter der „metaphysischen Denkweise“ liegt? Zur Beantwortung dieser Frage ist mit einigen Sätzen darauf einzugehen, wie Eckhart aus Weltes Sicht

Thomas nicht ebenso eine Tendenz zur Überwindung der reinen Begriffsebene sieht, wenn von Gott die Rede ist. Was für Welte bei Thomas allerdings auf einige wenige Sätze reduziert ist, sieht er bei Eckhart stärker programmatisch ausformuliert.

²⁹ Vgl. ebd., 90.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. ebd.

³² Ebd., 92.

die mystische Identität von Gott und dem Menschen begründet. Es wird sich zeigen, dass Welte den Seinsbegriff relational statt kategorial versteht.

Im Zentrum der Überlegung steht Eckharts Begriff des „Gewirkes“, wie Welte den lateinischen Terminus „actus“ bei Eckhart übersetzt. Eckharts Identitätslehre zwischen Gott und dem Menschen zeichnet sich nach Welte dadurch aus, dass „Gottes Sein mein Sein“³³ sei. Dieses Einssein Gottes mit dem Menschen bezeichnet Welte als „Gewirke“, das sich durch eine wichtige Doppelstruktur auszeichne.

„Der actus aber der Bewegung und damit der actus des Tätigseins und des Leidendseins ist ein einziger. [...] In ihr, also im actus, sind die beiden, das Bewegende und das Bewegte, das Tätige und das Leidende eins. Das Sein des Bewegenden im actus ist Bewegen. Bewegen aber ist das tätige Vollbringen des Seins der Bewegung.“³⁴

Das Einssein des Menschen mit Gott zeigt sich Welte bei Eckhart als eine Bewegung, da der von Eckhart gebrauchte Begriff „actus“ eine Wiedergabe des aristotelischen *energeia*-Begriffs ist, dem die beiden Momente der Bewegung innewohnen.³⁵ Die beiden Momente der Bewegung, der passive und der aktive, gehören unmittelbar zusammen und bilden ein Sein. Hier wird für Welte der Seinsbegriff jenseits der sprachlichen Ebene aufgebrochen; er zeichnet sich durch seine relationale Bezogenheit aus. Trotz der Unmöglichkeit, dieses Geschehen des Ineinanders von Bestim-

³³ Ebd., 229.

³⁴ Ebd., 230.

³⁵ „Actus aber gibt wiederum das griechische *energeia* wieder. Dieser Wortzusammenhang kann uns auf die entscheidenden Stellen in den Aristoteles-Kommentaren des Thomas und bei Aristoteles selbst führen. So lesen wir im *Metaphysik-Kommentar* des Thomas, Buch XI, lectio 9 (n.2312): ‚Unus motus secundum substantiam est actus utriusque [sc. Moventis et moti], sed differt ratione. [...] Et ideo actus moventis dicitur actio, mobilis vero passio‘.“ Ebd., 230.

men und Bestimmt-Sein auf der begrifflichen Ebene adäquat auszudrücken, ist für Welte bei Eckhart diese Ebene des Geschehensvorgangs selbst erstmals explizit reflektiert worden. Die klassischen metaphysischen Aussagen werden durch die Freilegung der mystischen Identität von Gott und Mensch auf der tiefer liegenden Erfahrungsebene unterlaufen, was für Welte gleichzeitig den Beginn eines neuen Denkens markiert, wie er es in einer Buchbesprechung formuliert:

„In ihnen [den oben erläuterten Identitätsformen zwischen Gott und Mensch, J.L.] spricht sich ein Seinsverständnis aus, das um vieles differenzierter ist als das durchschnittlich herrschende Verständnis. [...] Das hier [bei Meister Eckhart, J.L.] zutage tretende Verständnis von Sein und Identität entspricht also durchaus einer bedeutenden abendländischen Tradition (und sie entspricht auch den Phänomenen als solchen). Aber es entspricht freilich nicht dem im Abendland *verbreiteten* und *herrschenden* [hervorgehoben v. B.W.] Seinsverständnis [...].“³⁶

Auch bei Thomas von Aquin ist in den Augen Weltes das Seinsverständnis bereits aufgebrochen. Die folgende, etwas ausführlichere Erläuterung des Welteschen Verständnisses des Begriffs der „substantia“ bei Thomas soll zeigen, wie Welte auch bei Thomas einen veränderten Seinsbegriff angedeutet sieht. Der Verfasser beschränkt sich dafür auf einen Text von Welte aus dem Jahr 1964, der Weltes Interpretation des Thomanischen Seinsbegriffs deutlich macht.

³⁶ Welte, Bernhard: Rezension von Shizuteru Ueda: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus (1965), in: Casper, Bernhard (Hrsg.), Bernhard Welte, Gesammelte Schriften (Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart – Thomas von Aquin – Bonaventura, Bd. II/1), Freiburg i. Br. 2007, 243. Der Hinweis auf den Urheber eines hervorgehobenen Textteils (hervorgehoben v.) gilt, wenn einmal im Zitat erwähnt, für alle im selben Zitat hervorgehobenen Textteile.

Vorab sei darauf hingewiesen, dass Weltes Aufbrechen der Metaphysik durch seine Interpretation des Seinsbegriffs bei Thomas unmittelbar mit Heideggers Gedanken zur Seinsgeschichte zusammenhängt. Eines der Hauptanliegen von Heideggers Philosophie besteht darin, die überkommene Metaphysik zu überwinden, die für ihn Ausdruck einer bestimmten Seinsvergessenheit ist, aufgrund derer sich das metaphysische Denken erst entwickeln konnte. Heideggers Auffassung nach fehle der gesamten abendländischen Philosophie seit Aristoteles der Bezug zum Sein, der jenseits der metaphysischen Sprachebene liege.³⁷ Auch Welte will die metaphysisch geprägte Theologie von ihren metaphysischen Begriffen befreien. Dabei möchte er innerhalb dieser von Heidegger gekennzeichneten Tradition der „Herrschaft der Metaphysik“³⁸ selbst Bestandteile herausarbeiten, die nicht einfach mit jener „Herrschaft der Metaphysik“ in Einklang zu bringen seien.³⁹

Besonders in Bezug auf Thomas macht Welte nun deutlich, dass auch bei ihm etwas zu finden sei, das die gängigen metaphysischen Kategorien sprengt. Welte spricht in diesem Zusammenhang von einem „Hintergedanken“ bei Thomas: Die Metaphysik des Thomas

„birgt in sich einen Hintergedanken zur Metaphysik, mit dem sie wie auf dem Sprunge über sich hinaus verhofft [sic!]. Sie birgt die Möglichkeit, über das Seiende ganz hinauszuspringen und das begriffliche Feststellen zu überwinden in das hinein, was jenseits aller Begriffe ist. Die Metaphysik birgt damit einen Keim der Möglichkeit zur Überwindung der Metaphysik.“⁴⁰

³⁷ Vgl. ebd., 291ff.

³⁸ Ebd., 296.

³⁹ Auch Heidegger sieht die „Herrschaft der Metaphysik“ nicht eindimensional. Der „Lese- und Lebemeister“ Meister Eckhart spielt auch für Heideggers Denken eine wichtige Rolle. Vgl. *Heidegger, Martin: Der Feldweg*, 11. Aufl., Frankfurt a. M. 2006, 4. Zum Einfluss Meister Eckharts auf Heidegger vgl. *Scherzinger, Klaus: Eckhart – Heidegger. Wege in einen grundsätzlich gewandelten Umgang mit dem naturhaft Seienden*, Freiburg i. Br. 1999 und *Helting, Holger: Heidegger und Meister Eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*, Berlin 1997.

⁴⁰ *Welte, Bernhard: Rezension von Shizuteru Ueda: Die Gottesgeburt in*

Diesen „Keim der Möglichkeit zur Überwindung der Metaphysik“ arbeitet Welte in seinem Aufsatz *Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*⁴¹ heraus, der im Folgenden herangezogen wird.

Weltes Hauptanliegen besteht darin, den Substanzbegriff, der unmittelbar mit dem Seinsverständnis des Thomas verbunden sei, auszulegen, indem er zwei in seinen Augen wesentliche Aspekte des Substanzbegriffs separat erläutert. Ziel seiner Analyse ist es, die dem Seinsbegriff des Thomas implizit innewohnende Dynamik offenzulegen, um damit die vordergründig erscheinende metaphysische Starrheit des thomanischen Denkens aufzubrechen.

Methodisch geht Welte dabei phänomenologisch vor; er möchte von dem streng metaphysisch anmutenden Begriffssystem des Thomas absehen. Nach Welte liegt dem Sein des Seienden bei Thomas eine eigentümliche Vorstellungswelt zugrunde, die aufzudecken sich Welte zur Aufgabe macht.⁴² Weltes Interpretation des thomanischen Seinsbegriffs ist indes von der Überzeugung geleitet, dass die Freilegung der Erfahrungsebene, die dem metaphysischen Begriffssystem zugrunde liege, zeigen könne, wie auch Thomas als Hauptvertreter der klassischen Metaphysik auf der Grundlage von auch heute noch zugänglichen Gegebenheiten der menschlichen Erfahrung Philosophie treibe. Die Überzeugung, der „philosophia perennis“ ansichtig zu werden, ermöglicht es nach Ansicht von Welte, die mögliche Verstehensvoraussetzung des thomanischen Seinsbegriffs phänomenologisch aufzuzeigen.

„So dürfte es von einiger Bedeutung sein, auf die von einem so großen Denker wie Thomas von Aquin gebrauchten Grundworte zu achten. Vielleicht kommt darin Unscheinbares zum

der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus (1965) (wie Anm. 36), 304.

⁴¹ Welte, *Bernhard*: Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin (1964), in: Casper, Bernhard (Hrsg.), *Bernhard Welte, Gesammelte Schriften (Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart – Thomas von Aquin – Bonaventura, Bd. II/1)*, Freiburg i. Br. 2007.

⁴² Vgl. ebd., 278.

Vorschein, was doch möglicherweise zu den Grundlagen dieses Gedankens gehört.⁴³

Das Unscheinbare als Grundlage der metaphysischen Gedanken sichtbar zu machen, wird durch den Blick auf die Sache selbst, das Grundanliegen der Phänomenologie, für Welte möglich.⁴⁴

Um den Seinsbegriff bei Thomas zu verstehen, interpretiert Welte den Thomastischen Substanzbegriff. Weil alle Aussagen nur in Bezug auf eine Substanz ausgesagt werden könnten und nichts ohne Bezug zur Substanz bestehen könne, müsse der Seinsbegriff mit dem Substanzbegriff zusammenhängen. „Die Substanz allein erfüllt für Thomas in sich und in vollem Maße den Sinn dessen, was ens sagt: Sie allein ist ein ens completum.“⁴⁵ Nach Welte bedarf die Substanz für ihr Sein keiner äußeren Zufügung; alle Akzidentien könnten nur in ihrer Verbindung zur Substanz gedacht werden. Deshalb kennzeichnet Welte den Substanzbegriff als Negativum, weil er ihm zufolge durch nichts außer durch sich selbst bestimmbar ist.⁴⁶ Wenn, so Welte, nichts außerhalb des Substanzbegriffes gedacht werden kann, dann sei dem Begriff des Seins damit am höchsten entsprochen: „Was ens in vollem Sinne sagt, ist schon qua ens als ens *per se* zu denken. Diese Bestimmung fügt *nichts* zum Begriff des ens hinzu. Sie entfaltet ihn nur mit Hilfe der Negation ‚non in alio‘. Es liegt im *Begriff* des ens: substantia zu sein.“⁴⁷ Die Bestimmung der Substanz als „ens per se subsistere“ führt Welte zu den beiden wesentlichen Aspekten des Begriffs der Substanz.

Für seine Interpretation unterscheidet er einerseits das „ens per se“, andererseits „subsistere“, ohne die beiden Aspekte als getrennte Elemente zu betrachten. Die Auslegung der beiden wesentlichen Aspekte der Substanz soll hier kurz nachgezeichnet werden.

⁴³ Ebd., 279.

⁴⁴ Siehe hierzu *Kapitel 1: Phänomenologie als Grundhaltung der Verantwortung*.

⁴⁵ *Welte, Bernhard: Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin (1964) (wie Anm. 41), 280.*

⁴⁶ Vgl. ebd., 281.

⁴⁷ Ebd.

I. Aspekt

Weltes Analyse des „ens per se“ läuft darauf hinaus, das Sein der Substanz als Reflexivität zu begreifen. Er versteht das „per se“ als Vollzug, das erst durch seinen Vollzugscharakter das „ens“ begründet. Erst dann, wenn die Substanz „ist“, kann sie als Substanz gedacht werden. Dieses Sein der Substanz veranschaulicht Welte anhand des Beispiels eines Sängers, dessen Sein sich erst durch den Vollzug seines Singens vollzieht.⁴⁸ D. h. der Vollzug des Singens ist für Welte konstitutiv für das Sein des Sängers. Bezogen auf das Sein der Substanz spricht er von einem „Grundfolgeverhältnis“. „Das Seiende subsistiert von ihm selbst her und durch sich, per se, und lässt so dieses Subsistieren von sich ausgehen. [...] Auf so etwas scheint die reflexive Formel per se subsistere hinzuweisen. Das Seiende tut: sein.“⁴⁹ Gleichzeitig ist der Vollzug, der durch das „per se“ ausgedrückt wird, nicht ohne das ens als dessen Grund zu verstehen. Welte charakterisiert das Sein der Substanz, das „ens per se subsistere“ als etwas, das aus zwei sich gegenseitig bedingenden Größen besteht. Welte zufolge bleibt dabei die Identität durchaus gewahrt, sie zeigt sich bei genauem Hinsehen aber als „Leben“⁵⁰. Entscheidend für den von Welte angestrebten Blick hinter die metaphysischen Begriffe ist, dass seiner Ansicht zufolge der Begriff allein solche Einsichten überhaupt nicht hergibt.

„Darum sagt der Satz: ‚Das Seiende ist es selbst‘ mehr als das bloße Wort: das ‚Seiende‘, obwohl der Satz dem bloßen Wort gegenüber nichts eigentlich Neues sagt. Er entfaltet in das Licht und die lebende Reflexivität, was dem bloßen Wort noch unentfaltet und daher stumm zugrunde liegt, die Selbigkeit oder das sich zu sich selbst Verhalten, sich selbst Gründen, von sich selber Ausgehen des Seienden.“⁵¹

⁴⁸ Vgl. ebd., 282.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Ebd., 283.

Die Aussagen des Thomas über die „circulatio als der operatio intelligibilis“ bzw. seine Bezeichnung der göttlichen Erkenntnis als „quidam circuitus“ sind für Welte Hinweise darauf, dass seine Phänomenanalyse des Seins als „ens per se subsistere“ von Thomas selbst bestätigt werden.⁵² Dies besonders dann, wenn Thomas die zirkelhafte Reflexivität nur „in ratione“ für gültig ansieht und sie für das „in re“ ausschließt. Für Welte erfüllt sich damit sein Grundanliegen, hinter die für das „in re“ zuständigen Kategorien zu blicken. „Eine kategorial verstandene Relation ist real nur zwischen einem Seienden und einem anderen Seienden. Aber im Falle des ‚per se subsistere‘ handelt es sich um einen Bezug derselben Sache zu sich selbst.“⁵³

Ziel von Weltes Analyse des Seins ist es, das Sein als höchste Tätigkeit zu verstehen. Was er zu Beginn schon andeutet, führt er nochmals ausführlich aus, wenn er das Sein in Analogie zu „agere“ denkt. Hierfür zieht er das von Thomas gebrauchte Synonym des „virtus essendi“ für das „esse entis“ heran. So wie bei dem „actus“ das „agere“ als dessen Tätigkeit schon unmittelbar mitgegeben sei, so ist für Welte der Grund für die Existenz des Seins das, dass das Sein selbst *ist*. Damit bestimmt er das Sein als korrelatives Geschehen: „Es [das Sein, J.L.] geschieht, weil das Seiende *ist*, und das Seiende ist, weil dies *geschieht*.“⁵⁴ Weil das Sein für sein eigenes Sein zuständig ist, interpretiert Welte es auch als Mächtigkeit; es hat die „Seinsmacht“, sich selbst aufzustellen.⁵⁵

Welte beendet seine Analysen zum ersten Aspekt mit der Identifizierung des von ihm beschriebenen Seins mit dem höchsten Sein bei Thomas. Das höchste Sein der Substanz ist nach Thomas das geistige Sein oder die Seele als „reditio in se completa“⁵⁶. „Weil also die anima als intellectualis im ausgezeichneten Sinne *ist*, das heißt als substantia *ist*, darum und in bezug darauf ist sie

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Ebd., 284.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. ebd., 285.

⁵⁶ Ebd.

conversio ad se ipsam.“⁵⁷ Für Welte ergibt sich daraus eine wichtige Einsicht: Nur das höchste Sein kann durch die „conversio ad se ipsam“ oder als „reditio in se completa“ beschrieben werden. Alle niedrigeren Seinsstufen erfüllen nicht das Kriterium, ganz sich selbst aufzustellen, d. h. ihr Selbstsein gänzlich selbst zu verantworten. Dennoch gehört zum Sein der geringeren Seinsstufe, etwa zum Sein des Menschen, dass es geschieht.

Das Sein der Substanz ist also für Welte bei Thomas nur auf den ersten Blick starr. Das, was von Thomas gedacht wurde, als er die Substanz als „ens per se subsistere“ definierte, zeigt sich Welte vielmehr als höchst lebendiges Geschehen.

2. Aspekt

Die Weltesche Interpretation des „subsistere“ zeigt nun, wie das lebendige Geschehen des „ens per se“ nach Welte Gestalt gewinnt, ohne dass damit etwas Statisches beschrieben wäre. Es liegt Welte viel daran zu verdeutlichen, dass das Statische, das dem Substanzbegriff traditionell anhaftet, nur eine Momentaufnahme des Geschehens des Seins darstellt. Die Momentaufnahme des Seins müsse sich sofort wieder „in das durchsichtige Element des selben Seins auflösen“⁵⁸, um nicht als solche stehen zu bleiben.

Welte deutet das „subsistere“ als denjenigen Teilaspekt des Seins, der das sich bewegende Sein als Substanz zum Stehen bringt.⁵⁹ Dabei ist für ihn „subsistere“ medial zu verstehen, d. h. als etwas, das *sich* aufstellt. Das „sub“ von „subsistere“ bewirke, dass das Sich-Aufstellen „von unten herauf“ oder „von da aus nach oben“ gedacht werden müsse.⁶⁰ Daraus leitet Welte zwei Gestaltformen des „subsistere“ ab. Erstens bilde sich das Sein, indem es sein Sein „tut“ als einen „ruhenden und tragenden Grund“. Es ist für das Zustandekommen seines eigenen Grundes zuständig. „Dieser Zug kann als eine zusammenziehende Bewegung, nach innen und nach unten, zur Anschauung kommen,

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 289.

⁵⁹ Vgl. ebd., 286f.

⁶⁰ Ebd., 287.

durch die das Sein im Vollzug so etwas wie einen festen Kern oder Grund bildet.“⁶¹ Zweitens zeigt sich Welte die Gestalt auch nach oben hin offen. Diese zweite Form der Gestalt ist gewissermaßen der natürliche Gegenpol zur ersten Gestalt, dem Grund. Beide Pole gehören ihm zufolge zusammen und bilden die Bewegung der einen Gestalt des „subsistere“. „Der Zug der Mächtigkeit des Seins geht also vom Geschlossenen ins Offene, vom Inneren ins Äußere, vom Unteren ins Obere.“⁶² Die beiden Gestaltformen gehören für Welte unmittelbar zusammen. Das Geschehen des Seins müsse als ein Eines gedacht werden, wie der eine Magnet aus zwei Polen bestehe.⁶³ Der Magnet, so kann Weltes Interpretation weiter ausgeführt werden, steht für die Beständigkeit des Seins; das Sein hat nur eine Gestalt. Die Begründung dafür, dass dem Sein Substanz im statischen Sinne zugeschrieben werden kann, liegt für Welte darin, dass das Stehen oder der Stand gewissermaßen die Vollendung des Seins darstellt; er setzt dies mit dem „status essendi“ gleich, der *substantia*.⁶⁴

Dabei handle es sich jedoch nur um eine Momentunterscheidung, die „sich sofort aufhebt in die reine Selbigkeit“.⁶⁵

Weltes Unterscheidung der beiden für ihn wesentlichen Aspekte der Substanz konnte hier nur skizziert werden. Folgendes sollte deutlich werden: Welte versucht bei Thomas von Aquin, *dem* klassischen Vertreter der Metaphysik, zu zeigen, dass dessen Seinsbegriff selbst von vorbegrifflichen Voraussetzungen lebt. Für Welte schimmert bei Thomas jenseits der Begriffsebene, ein dynamisches Seinsverständnis durch. Dabei legt Welte großen Wert darauf, den klassischen Substanzbegriff als legitimen Begriff zur Artikulation des Geschehens des Seins stehen zu lassen; nicht aus Gründen der Tradition, sondern um zu zeigen, dass auch der Substanzbegriff ein entscheidendes Moment des Seinsbegriffs wiedergibt. Denn das Geschehen des Seins, das Welte im „ens per se“

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., 287f.

⁶³ Vgl. ebd., 288.

⁶⁴ Vgl. ebd., 288f.

⁶⁵ Ebd., 289.