

Vorwort von Josef Schmidt SJ

Die vorliegende Schrift wendet sich einem der kreativsten, wenn auch noch viel zu wenig bekannten christlichen Philosophen unserer Zeit zu: Ferdinand Ulrich. Er war bis zu seiner Emeritierung 1996 Professor für Philosophie in Regensburg. Die von Stefan Oster SDB (jetzt Bischof von Passau) betreute Neuherausgabe seiner Werke umfasst bereits fünf Bände. Frau de la Tour hat sich mit ihrer Arbeit der Interpretation des grundlegenden Frühwerkes zugewandt, dem Buch „Homo Abyssus“ (1961). Der Titel ist eine Anlehnung an Psalm 42 8: „abyssus abyssum invocat“ (ein Abgrund ruft dem andren Abgrund zu). In der Einleitung zur Neuauflage (1998) schreibt Martin Bieler, dieses Buch gehöre für ihn zu den „zehn Büchern“, die er „auf eine einsame Insel mitnehmen würde“ (XIV). Die Autorin hat sich die Aufgabe gestellt, die zentralen Einsichten Ulrichs zu rekonstruieren, sie „von innen her zu erschließen“.

Wegweisend für den Gesamtduktus des Buches von Ulrich ist die Thematik des „Anfangs“. Da sie Ulrich in Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt, stellt Frau de la Tour zunächst Hegels Ansatz in seiner „Wissenschaft der Logik“ dar (19ff.; die Seitenangaben folgen dem vorliegenden Buch). „Sein“ ist danach zunächst in reiner Unmittelbarkeit aufzufassen, ohne jede Bestimmung und damit als (allerdings noch zu denkendes) „Nichts“. Das Dynamische Ineinandergreifen dieser beiden anfänglichen Gegensatzbegriffe stellt sich als „Werden“ dar, woraus sich in weiterer Explikation alle anderen apriorisch-metaphysischen Begriffsbestimmungen ergeben. Dasjenige, was den Nachvollzug der logischen Entwicklung in Gang bringt, ist nach Hegel der „Entschluß des Denkens“. Die kritische Frage Ulrichs an Hegel ist die, ob er auf diesem Wege zur „Gesammeltheit des Anfangs“ (39) gelangen kann. Denn bei dem Bemühen, den Anfang zu denken, muss es doch darum gehen, dessen „Gesammeltheit so zu vernehmen, dass sie von sich her das Denken an ihr teilnehmen lässt“ (39f.). Ulrich sieht Hegels Unternehmen von dem Anspruch geleitet, durch den Prozeß des Denkens aus dem nichtigen und leeren Sein des Anfangs den Reichtum der Kategorien allmählich hervorgehen zu lassen. Der spekulative Einwand hiergegen muss der sein, dass damit die Ursprungsmacht des Anfangs unterbestimmt bleibt. Der arme Anfang kann aber nur ein solcher sein, der in sich den Reichtum des Kommenden enthält und hergibt, einen Reichtum, der nicht durch ein ihn vermittelndes Denken entwickelbar ist, der vielmehr nur einem unableitbaren Aus-sich und seiner reinen Selbst-Gabe entstammen kann.

Ulrich gewinnt mit diesen Ausgangsüberlegungen bereits die Fundierung einer personalen Ontologie. Denn mit diesem Ursprungsbegriff klärt sich der des „Seins“, das aus seiner schöpferischen Leere heraus agiert, indem sich in ihm

„Sein“ und „Nichts“, wie Ulrich sagt, „füreinander selbig verwenden“ (40). Alles Seiende verweist auf diesen Ursprung, und zwar als Sein des Seienden verweist es auf ihn. Doch darf dieser vermittelnde Verweis nicht hypostasiert werden (43). Der „Selbstvollzug der Vernunft“, aus dessen Auslegung der Begriff des Seins stammt, ist für die Vernunft selbst ein „Gegebenes, zu dem sich die Vernunft nicht selbst ermächtigt hat“ (42). „Sein“ ist damit „Gabe“, deren Subsistenz der Geber ist, bzw. dessen sich selbst übergebene und überlassene Gabe. Ulrichs immer wiederkehrender Vorwurf gegen eine „Seinsphilosophie“ ist der einer Verselbständigung des Seins als einer letzten Vermittlungsinstanz seiner Differenzierungen. Sich mit dieser Instanz in eins setzend kann die Vernunft sich ermächtigt glauben, jene Differenzierungen aus ihr ableitend hervorgehen zu lassen.

Gegen eine solche Seinsphilosophie stellt Ulrich den Begriff der „ontologischen Differenz“. Die Bedeutung, die er bei ihm gewinnt, ist aber letztlich auch gegen den gerichtet, der ihn geprägt hat: Martin Heidegger. Das Sein, das sich vom Seienden einerseits unterscheidet, andererseits in ihm anwesend ist, bleibt in der Phase von „Sein und Zeit“ noch an den Entwurf des Menschen gebunden und wird erst nach der „Kehre“ von Heidegger als „es selbst“ gefasst, allerdings im Urteil Ulrichs nicht in voller Konsequenz. Wenn Heidegger vom Denken als „Dank“ oder vom „Gegebensein“ des Seienden spricht, bleibt dies mythische Rede-weise und deren begrifflicher Gehalt in einer sublimen Hypostasierung des Seins befangen (der auch eine Hypostasierung des Nichts entspricht: 124ff.), die nur in der Anerkennung einer allein im Geber und im Blick auf die Gabe substantiierten Vermittlung überwunden werden kann.

Das Sich-Entäußern des Seins als Fülle in die Gabe dieses Seins ist der Inhalt des Schöpfungsglaubens. Doch wird die Radikalität dieses Sich-Gebens verfehlt, wenn die Schöpfung nur als Überführung von Wesenheiten in die Faktizität gedacht wird. Die Autorin geht in diesem Zusammenhang auf einige Vorarbeiten Ulrichs zu Scotus und Suarez ein. Bei Scotus sind die Wesenheiten die in Gottes Selbsterkenntnis eingebetteten Möglichkeiten, die sein Wille realisiert (83ff.). Suarez verlegt in die aus der Abstraktion der „res“ gewonnene Wesenheit jene Fülle, die Thomas dem Sein zuspricht, wodurch das Sein „zu einer bloßen Modalität der *essentia*“ (105) wird. Gegen diese „Veressentialisierung“ eines zur Univozität tendierenden Seins, welche einer formallogischen Handhabbarkeit entgegenkommt, stellt Ulrich die Lehre des Thomas vom Sein als „*perfectio perfectionum*“: Das Sein des Geschöpfes ist Abbild des göttlichen *ipsum esse subsistens*. Die Wahrheit der „ontologischen Differenz“ ist also der Schöpfungsbezug.

Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Gustav Siewerth, der im übrigen seiner Thomasinterpretation nahe steht, stellt Ulrich einen für ihn entscheidenden Punkt heraus: Die ontologische Differenz ist ermöglicht durch eine Differenz in Gott selbst. Diese aber kann nur eine personale sein. „Den Ursprung der Differenz sucht er [Siewerth] in einer letzten Selbigkeit und Einheit, welche die

Differenz begründet, aber in sich ausschließt. Die grundlegende Differenz, auch in Gott selbst, ist für Sieverth nicht personale Differenz, sondern die Differenz zwischen Akt und Subsistenz“ (142f.). Auf die Bewegung der demgegenüber in Gott personal begründeten „ontologischen Differenz“ (im Anschluss an Sieverth „Verendlichungsbewegung des Seins“ genannt: 151ff.) verweist die Doppelbedeutung des Wortes „Aufgabe“ (160ff.). Der Ursprung gibt sich, entäußert sich in die Gabe und läßt sie so teilhaben an der eigenen perfectio. Er „gibt“ sich damit in seiner Unendlichkeit „auf“ und in die Endlichkeit hinein. Zugleich ist dem Empfänger die „Aufgabe“ gestellt, der Gabe gerecht zu werden, d. h. er erfährt die Verpflichtung zum „Seinsgehorsam“ seiner „vernehmenden Vernunft“. Die Bestimmtheit des Seienden, d. h. dessen Wesen, zeigt sich nur einer solchen demütigen Offenheit der Vernunft für das Sein des Seienden. Ulrich illustriert diese Vernunfthaltung an der Erzählung des Taoisten Dschuang Dsi von einem Holzschnitzer, der erst nach langer Betrachtung im unbearbeiteten Holz plötzlich sein Werk vollendet vor Augen hat und es dann nur noch herauslösen muß (172). In diesem Sinne hat die das Seiende erkennende Vernunft der schöpferischen Liebe des Ursprungs zu „folgen“ (in der wiederum doppelten Bedeutung des Wortes). Dem „Hören“ dieses „Gehorsams“ ist dann die „Verendlichungsbewegung“ der Schöpfung ein positives Präsentwerden des Urbildes im „Abbild der absoluten Einheit“ und keine Seinsminderung im Sinne eines „Abfalls“ (ein Wort Schellings in seiner Religionsschrift von 1804) von der Unendlichkeit (193). Die Vielfalt des Endlichen vermag weitergedacht als Selbstmanifestation der Fülle des Ursprungs begriffen zu werden (179), ja sogar als Verweis auf eine sie ermöglichende Vielfalt und Differenz im „überwesenhaften Sein“ des Ursprungs selbst (188ff.).

Die „Verendlichungsbewegung“ des Ursprungs ist zugleich seine Entäußerung und insofern die „Durchnichtung“ seines Seins. Es gibt also eine berechtigte (wenn auch Hegel und Heidegger modifizierende) Aufnahme der Rede vom Nichts. Denn die (Selbst-)Aufgabe des Ursprungs ist eine freigebende „Leere“ und „Armut“, die das Ziel hat, dem Geschöpf Raum und Eigenständigkeit zu gewähren. Die „vernehmende Vernunft“ hat dieser Selbstlosigkeit zu „folgen“. Sie erkennt damit auch die Konstitution der Schöpfung insgesamt auf diese Entsprechung hin. Das Außersichsein der Materie ist dann nichts anderes als eine auf Empfangen ausgerichtete und durch dessen Gewährsein ermächtigte Potentialität (195ff.). Die Abstraktion von dieser Potentialität verschließt jedoch die Materie in sich und führt zum Materialismus. Ulrich gelingt von dieser Wertung der Materie ausgehend eine prinzipielle Würdigung der Sinnlichkeit als Wesenszug geschöpflicher Geistigkeit. Oft zeigt sich dieser Wesenszug gerade am Mangel seiner Kultivierung: „Es gibt [...] ein Sehen, das nicht sieht; ein Hören, das nicht hört; ein Schmecken, das nur sich selbst schmeckt und deshalb nichts verkostet. Ihm ‚schmecken die Dinge nicht so, wie sie wirklich sind‘“ (206).

Terminus der „Verendlichungsbewegung“ ist die „konkrete Substanz“ (211ff.).

Ulrichs Explikation des Substanzbegriffes und der mit ihm zusammenhängenden kategorialen Bestimmungen kann man lesen als eine vertiefte Aufnahme des Hegelschen Projektes einer „Wissenschaft der Logik“. Vertieft und verlebendigt ist die Kategorienexplikation bei Ulrich durch das methodische Prinzip einer „Phänomenologie der seinsvernehmenden Vernunft“ und ebenso einer „Explikation der Seinsgabe“ (155). Dadurch gewinnen die abstraktesten Analysen bei ihm eine erstaunliche Lebensnähe. So weist nach ihm das Erscheinen der Substanz in den Akzidenzien (211ff.) auf eine Innerlichkeit hin, die sich im Äußeren manifestiert. Dabei kann er zeigen, dass Innerlichkeit und Äußerlichkeit im gleichen Maße abnehmen und wachsen. Maßstab oder Idee (Hegel würde sagen: der leitende „Begriff“) ist die im Geben ihre Freiheit realisierende Person (215ff.).

Die von Ulrich anvisierte Einheit von „Wesen“ und „Existenz“ im Vollzug des Seins erläutert die Autorin mit den Worten Spaemanns so: Personen „sind nicht einfach ihre Natur, ihre Natur ist etwas, das sie haben, und dieses Haben ist ihr Sein“ (218). Der unvertretbare Selbstvollzug des eigenen Wesens ist nach Ulrich das, was die mittelalterliche Philosophie mit „incommunicabilis substantia“ im Begriff der Person meinte. Dieser Selbstvollzug ist der Terminus der Gabe. Er ist das sich selbst Gegeben- und Aufgegebensein und macht als solcher den Wesens- und Normbegriff des Menschseins aus. Letzteres wird an der Negation besonders deutlich. Denn das Menschsein nicht zu realisieren ist nicht einfach die Reduktion auf ein Nicht-Menschsein, sondern auf das Unmensch-Sein (218). In weiterer kategorialer Auslegung heißt dies: Die Realisierung des eigenen Wesens hat der ihm angehörenden Relationalität zu folgen. Diese weitere Kategorie wird somit ebenfalls durch die Erkenntnis des Sich-Gegeben- und Verdanktseins offenbar, als Gabe um ihrer selbst willen. Als solche ist auch der Mitmensch anzuerkennen. Der Seinsgehorsam führt konsequent auch in diese die Moral begründende Relationalität.

Das Sich-Annehmen der Gabe, die ich selbst bin, und die wir gemeinsam sind, bedeutet des weiteren Annahme des konkreten, d. h. des leiblich konkreten Seins. „Der Leib bindet den Menschen in das Hier und Jetzt und nimmt ihm das selbstherrliche ‚Überall‘“ (227). Er ist mein „Dasein“ und ist das des Anderen. Auch für die eschatologische Perspektive ist an dieser Anthropologie festzuhalten. Ulrich entwickelt diese Konsequenz genauer in seinem Buch „Leben in der Einheit von Leben und Tod“, das die Autorin hier heranzieht. Es mündet in die Einsicht, dass „das Wagnis der Transzendenz des Menschen in das Gehemnis Gottes hinein im Maße seiner Verleiblichung nicht ab-, sondern zunimmt“. Leiten lassen darf sich das Wagnis von der vertrauenden (Selbst-)Annahme der Gabe als eine Verheißung beinhaltend. Denn das „unsterbliche ‚Umsonst‘ der Liebe kann der Mensch nicht ‚machen‘. Er kann sich die Bedingungslosigkeit der Hingabe seines Daseins nur schenken lassen“ (230).

Das Begreifen der Endlichkeit als Gabe hat sich auf den gesamten Gegenstands-

bezug zu erstrecken (232ff.). „Staune ich über die schöne Gestalt eines Baumes, über die Fülle und Lebendigkeit seiner Früchte, dann gebe ich dem Baum das zurück, was ihm gehört [...] Die Wahrheit des Dinges als ‚Offenbarkeit an ihm selbst‘ wird bejaht und gleichsam erst dadurch verwirklicht“ (233). Dass sich dieses Verhältnis zum Anderen in der personalen Beziehung erfüllt, liegt auf der Hand. Wichtig ist die Einbettung dieser Beziehung in eine allgemeine Ontologie des Außenbezuges. Dieser geht Ulrich nach bis hinein in die Entfaltung von Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Auch diese beiden sind Bedingungen der Endlichkeit und sind Erscheinungen des Grundbezuges der Gabe als Ermöglichung der Eröffnung einer Sphäre für das Geltenlassen des Anderen und der Hinbewegung zu ihm (242ff.). Auch die Modalkategorien fügt Ulrich in das Gesamtverhältnis des Gebens ein (249ff.). Er greift hier auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–31) zurück, wo erzählend dargestellt wird, wie aus der Erfahrung der Aporien sich eröffnender Möglichkeitsräume deren eigentlicher Sinn erkannt werden kann. Schließlich ergibt sich fast wie von selbst auch eine personal-ontologische Fundierung der Kategorie der Kausalität (255ff.).

Man kann dieses ganze Projekt der Neufundierung ontologischer Begrifflichkeit den „Rückgang in den personalen Ursprung“ nennen, – so die Überschrift des letzten Kapitels dieser Arbeit (282ff.). Es geht Ulrich um nichts Geringeres als eine Neuinterpretation der gesamten abendländischen Metaphysik, d.h. im einzelnen auch um eine kritische Würdigung ihrer großen Repräsentanten. Die Autorin verdeutlicht dies an der Bezugnahme Ulrichs auf Schelling. Sorgfältig zeichnet sie zunächst den Gedankengang Schellings in dessen „Freiheitsschrift“ nach (285ff.). Schelling unternimmt es hier, die menschliche Freiheit in Gott selbst zu begründen, und zwar mit ihrer Bestimmung zum Guten, aber auch ihrer Möglichkeit zum Bösen. Ihre metaphysische Ermöglichung sieht Schelling in einer Urbewegung in Gott: nämlich in seiner immer schon gelungenen Selbsttranszendenz aus der Zentrierung auf sich heraus. Von dieser Selbsttranszendenz her ist dann auch die Schöpfung zu erklären, in die hinein sich jene Urbewegung abbildhaft manifestiert, in der sie aber im Unterschied zur Urbewegung zum geschichtlich offenen Drama werden muss. Die Nähe zu Ulrich fällt ins Auge. Der systementscheidende Unterschied zwischen beiden ist der, dass Schelling die Ursprungsbewegung und ihre Manifestation in einer apersonalen Begrifflichkeit entfaltet (als „Prozeß“ eines „Werdens“ aus dem „Un-Grund“ vom „Sein“ zur „Existenz“ u. ä.). Ulrich macht deutlich, dass mit dieser Sprache die Weichen für das Begreifen der Sache gestellt sind und zwar in Richtung einer verdinglichenden und damit aporetischen Onto-Theologie. Mit seiner Kritik an deren Begrifflichkeit legitimiert Ulrich aber umgekehrt eine der Offenbarung entnommene personale Sprache als die letztlich allein angemessene für eine metaphysische Ursprungslehre. „Für Ulrich ist [...] der uneinholbare ‚Anfang‘ [...] ewig geschehende Liebestat [...] Deshalb ist auch der ‚Grund‘ [...] für Ulrich keine Gegenkraft zur Liebe als Bedingung ihrer Offenba-

rung, sondern vielmehr selbst Liebe“ (296). Von daher gelingt ihm die Konzeption einer Einheit von Philosophie und Theologie, die dem entsprechenden Einheitsprojekt des Idealismus im kategorialen Instrumentarium und deshalb auch in sachlicher Hinsicht überlegen ist, wobei Ulrich seine Überlegenheit stets mit einer würdigenden Anknüpfung zu verbinden weiß. Im „Rückblick“ der Arbeit wird diese Würdigung auf die Formel gebracht: „Das Denken des ‚Seins selbst‘ als reine Vermittlung ist gewissermaßen ein Vorletztes, das auf ein personales Verständnis der Vermittlung bzw. eine Rückholung der Vermittlung in das Personsein hinweist, dort begründet und freigegeben ist“ (335).

Nochmals zusammengefasst: Sein ist „Gegebenheit“, wie Ulrich sagt, aber nicht einfach Faktizität, sondern wesentlich Selbstsein und das bedeutet „von sich selbst her Sein“. So ist das Sein auch in seinem letztlich begründenden Grund zu denken: als Anfang aus sich selbst, d. h. als Freiheit. Das von diesem Ursprung begründete Sein ist somit Gegebenheit, aber als Gabe, als Gabe, in der sich das ursprüngliche Selbstsein entäußert, eben „gibt“, und zwar einem Sein, dessen Bestimmung und inneres Telos eben Selbstsein ist, d. h. Freiheit. So bildet sich der Ursprung in seiner Gabe ab und lässt diese Gabe teilnehmen an der eigenen abgründigen Ursprünglichkeit. Für die so sich gegebene Gabe kann es nur darauf ankommen, sich als solche zu begreifen, nämlich als in die eigene Freiheit entlassene und ihrem Ursprung sich verdankende Gabe. Dass die Welt Schöpfung ist, ist von daher philosophische Konsequenz. Zugleich ist aber auch eine höchste Selbstgabe des Ursprungs denkbar als vollkommenes Abbild ewiger Ursprünglichkeit. Damit rücken Christologie und Pneumatologie in den Bereich des Vernehmbaren für eine sich „vernehmend“ öffnende Vernunft. Dies alles ist im besten Sinne christliche Philosophie. Philosophie ist es allemal, was sich unter anderm darin zeigt, dass Ulrich von dieser Gesamtsicht her eine auch im Detail überraschende Aufschlüsselung großer Texte der Geistesgeschichte gelingt von der Antike bis zur Gegenwart.

Die Autorin, Frau Marine de la Tour, ist 1980 in Frankreich geboren. Sie hat zunächst Jura, dann Theologie und Philosophie studiert, zunächst in Frankreich, dann in Deutschland, in Tübingen, in München an der LMU und schließlich an der Hochschule für Philosophie in München bis zur dortigen Promotion mit der vorliegenden Arbeit, die mit dem Richard-Schaeffler-Preis der Hochschule ausgezeichnet wurde. Frau de la Tour lehrt zur Zeit am Gymnasium und an der theologischen Hochschule „Studium de Notre Dame de Vie“ in Saint Didier (in der Nähe von Avignon) das Fach Philosophie. Die Autorin hat sich der mühevollen, aber lohnenden Aufgabe unterzogen, das frühe Hauptwerk Ferdinand Ulrichs, das selbst von seinen Freunden und Bewunderern nur selten ganz gelesen wurde, als den Grundtext seiner gesamten Philosophie zu erweisen, interpretierend zu rekonstruieren und zu erschließen. Geführt von dieser Arbeit kann man es wagen, dieses noch zu entdeckende Meisterwerk der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu lesen.

Zwar lehnt sich die Autorin immer wieder eng an Ulrichs Sprache an, behält aber auch eine Distanz zu ihr, und so gelingt ihr eine Vereinfachung in der Vermittlung, die nicht simplifiziert, sondern die Gedanken auf den Punkt bringt. Die Sprache Ulrichs ist zwar nicht immer leicht zugänglich. Manchmal, so der Seufzer der Autorin, hat man den Eindruck, dass er „den Leser ganz aus den Augen verliert“. Aber vielleicht bedurfte es französischer Klarheit im Ausdruck und Denken, um deutschem Tiefsinn zu sprachlicher Transparenz und gedanklicher Nachvollziehbarkeit zu verhelfen.