

Warum wir Ferdinand Ulrich brauchen?

Person und Werk

Im Jahr 1962 schrieb Hans Urs von Balthasar an den damals 31jährigen Philosophen Ferdinand Ulrich einen Brief, in dem er ein Urteil abgab über Ulrichs erstes und grundlegendes Werk *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (Einsiedeln, 1961). Ulrichs Philosophie, so von Balthasar, „hat mit allen großen schöpferischen Leistungen dies gemein, das sie in untrennbarer Einheit mit allen anderen großen Intuitionen Aug in Aug steht: sie spricht ebenso unmittelbar mit Thomas wie mit Schelling und Hegel und Heidegger. Sie hat zudem vor allen mir bekannten ontologischen Entwürfen dies voraus, dass sie Aug in Aug zu den innersten Mysterien der christlichen Offenbarung steht, sie öffnet, ohne den streng-philosophischen Raum zu verlassen, und damit den heillosen Dualismus zwischen Philosophie und Theologie glücklicher als vielleicht je bisher überwindet.“¹

Wenn Hans Urs von Balthasar, ein Mann von solch umfassender Kenntnis des abendländischen Denkweges, so etwas sagt, lässt uns das aufhorchen; insbesondere angesichts der seit dem Amtsantritt von Papst Benedikt XVI. so vielfältig diskutierten Frage nach dem Verhältnis von Denken und Glauben. Ulrich soll also nach Balthasar eine Philosophie entfaltet haben, die vielleicht gelungener als je bisher zwischen diesem belasteten Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie bzw. Vernunft und Glauben vermitteln kann. Der Rezensent eines anderen Werkes von Ulrich („Gegenwart der Freiheit“) urteilte im Jahr 1976 sachlich durchaus ähnlich wie von Balthasar. Der Münchner Philosoph *Gerd Haeffner* fragt sich, ob Ulrich nicht sogar „das ‚Prinzip‘ gefunden hat, nach dem die Philosophie und Theologie der Neuzeit, hin und hergerissen zwischen Immanentismus und Ex-

¹ Das Zitat befindet sich in einem Brief Balthasars an Ulrich vom 28.5.1962, der dem Verfasser vorliegt. Es ist auch abgedruckt auf dem Umschlag der Neuauflage des systematischen Hauptwerkes von F. Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln – Freiburg ²1998.

trinsezismus, zwischen dem ‚Wahnbild‘ einer ‚natura pura‘ und pantheistisch-atheistischem Ineinsfall von Göttlichem und Endlichem, gesucht hat, ohne es doch finden zu können, weil es ihr nicht gelang, die griechische Metaphysik, die allen altkirchlichen Häresien und somit auch den gegen sie formulierten Dogmen zugrunde lag, von einem ursprünglicheren Ansatz her – der Seinsfrage, verschränkt mit der Erfahrung des absoluten Seins als Liebe – neu zu denken.“²

Wer ist dieser Denker, dessen Werk trotz solcher Einschätzungen, bislang einer breiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit verborgen geblieben ist? Zunächst einige äußere Daten: Ferdinand Ulrich wurde 1931 in Odrau/Mähren geboren. Nach dem Krieg kam er als Heimatvertriebener nach Deutschland, studierte in München, wurde an der dortigen Universität 1956 promoviert und an der Universität Salzburg 1958 habilitiert. Seit 1958 lebt er in Regensburg, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1996 als Professor für Philosophie lehrte.³ Ulrichs Denken ist zugänglich in einer noch nicht abgeschlossenen Schriftenausgabe im Johannes Verlag Freiburg/Einsiedeln mit inzwischen fünf umfangreichen Bänden.⁴ Daneben gibt es einige kleinere Bücher⁵ und etwa 60 Aufsätze oder größere Abhandlungen, die allerdings zu einem großen Teil in italienischen Sammelbänden und Zeitschriften publiziert wurden.⁶

² G. Haeffner, Rezension von Ulrichs „Gegenwart der Freiheit“, in: *Theologie und Philosophie* 51 (1976) 118–122, hier 122.

³ Zunächst an der Pädagogischen Hochschule, die später in die neu gegründete Universität Regensburg integriert wurde. Ulrich unterrichtete daneben auch an der Universität Salzburg sowie an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten zuerst in Pullach, später in München (von 1964–1991).

⁴ Bd. I: *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, ²1998; Bd. II: *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, 1999; Bd. III: *Erzählter Sinn. Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens*, ²2002; Bd. IV: *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort*, 2003; Bd. V: *Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*, 2006.

⁵ Z. B.: *F. Ulrich, Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970 oder: *ders. Atheismus und Menschwerdung*. Einsiedeln, ²1975.

⁶ Eine Bibliographie der Werke Ulrichs findet sich in meiner Arbeit: S. Oster,

Seine Philosophie erscheint auf den ersten Blick als sehr schwer zugänglich. Sie ist im klassischen Sinn des Wortes spekulativ und in einem gewissen Sinne kontemplativ. Ulrich ist ein „Schauender“, der sich scheinbar mühelos in tiefsten Dimensionen der Wirklichkeit bewegt, aber dabei stets im inneren Gespräch mit den Denkern der großen philosophischen Tradition steht. Das anscheinend „Abstrakte“ zielt daher aus sich selbst immer auf das leibhaftig Konkreteste, das Praktische. Er schaut die Welt im geschenkten Licht des Seins. Da sich das geschaffene Sein aber nirgendwo anders als im konkreten endlichen Seienden „berühren“ und als gegeben finden lässt, ist Ulrich zugleich immer ganz bei der „Sache“, d. h. ganz beim Menschen in und bei seinem jeweils konkreten Selbstvollzug und in seinen jeweiligen welthaften und geschichtlichen Kontexten.

Ulrichs Seinsdenken ist als ursprüngliche Intuition des Seins als Gabe „originell“ und folglich auch in seiner sprachlichen Ausdrucksgestalt so eigenständig entfaltet, dass er nicht nur Zuspruch, sondern auch Unverständnis geerntet hat. Man hat ihm vorgeworfen, er sei hermetisch⁷ oder er spreche mehr die Sprache der Dichter⁸ als die der Philosophen. Man sagte, er entfalte eine „spekulative Gigantomachie“⁹ oder er gehe als Philosoph möglicherweise zu weit in Richtung Theologie.¹⁰

Mit diesem Vorwurf zeigt sich eine weitere Schwierigkeit, die die breite Rezeption bisher wohl ebenfalls verhindert hat: Ulrich versteht

Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich, Freiburg – München 2004, 533–537.

⁷ R. Feiter, Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich, Würzburg 1994, 23.

⁸ J. Endres, Rezension zu „Homo abyssus“, in: Theologische Revue 60 (1964) 247: „Seiner Absicht, andern von seinen tiefen Einsichten mitzuteilen, wäre es dienlicher gewesen, er hätte eine andere sprachliche Ausdrucks- und Darstellungsform gewählt und die tatsächlich angewandte etwa R. M. Rilke überlassen.“

⁹ W. Kern, Rezension zu „Homo abyssus“, in: Scholastik 37 (1962) 404.

¹⁰ Vgl. etwa die Anfrage von G. Haeffner, Rezension zu „Gegenwart der Freiheit“, in: Theologie und Philosophie, 51 (1976) 122, ob Ulrich vielleicht mit seinem „Ineinanderdenken von ... sich verendlichender Seinsgabe und sich inkarnierendem Wort Gottes ... zu weit gegangen“ sei.

seine Philosophie ausdrücklich als ein „Denken aus dem Glauben“ und bekennt dies durchgehend in allen Schriften. Dabei ist er allerdings der Überzeugung, dass der Glaube das Philosophieren (bzw. die Vernunft) erst im eigentlichen und letzten Sinne radikal philosophisch (bzw. vernünftig) macht.¹¹ Wie dies zu verstehen ist, soll im Folgenden noch etwas deutlicher werden.

Ulrichs Arbeiten erfordern also die Geduld und Mühe eines betrachtenden und zugleich rational-diskursiv differenzierten Studiums. Wer sich auf dieses einlässt, darf berechtigt hoffen, hier auf eine philosophische „Goldader“¹² zu stoßen, die heutige Philosophie und Theologie tief befruchten kann. Balthasar ist einer der Zeugen dafür, er hat den Reichtum dieses philosophischen Universums Ende der 50er Jahre entdeckt und von da an reichlich daraus geschöpft.¹³

¹¹ Vgl. *F. Ulrich*, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974, 40: Hier betont er, dass seine Philosophie „aus dem Glauben lebt.“ Daher sei in ihr „die Präsenz der Gnade“ daran ablesbar, dass sie als Philosophie „nicht weniger ‚philosophisch‘“ sei, sondern: „Im Gegenteil! Auf diesem Weg ist sie gerade in ihr eigenes Wesen eingerückt, sich selbst übereignet und zu sich gekommen.“ Denn: *gratia supponit naturam et perficit eam*.

¹² *M. Bieler*, Einleitung in: *F. Ulrich*, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1998, XV.

¹³ *Balthasar* schreibt autobiographisch in: *Unser Auftrag*, Einsiedeln – Freiburg 2004, 39f: „Beeindruckt von Przywaras dialektischer Deutung von Thomas' Realdistinktion, konnte ich den Zugang zu meinem späteren Freund Gustav Siewerth ... und noch später zu Ferdinand Ulrich finden, deren Sicht ich bis zum Schlussteil von ‚Herrlichkeit III/1‘, ja bis zur ‚Theodramatik‘ so vieles verdanke. Beide, vor allem der letzte [d. Verf.], haben mir den Blick in eine Totalität der Geistesgeschichte des Abendlandes und die christlich-theologischen Voraussetzungen für die neuere Philosophiegeschichte eröffnet.“ [d. Verf.]. Vgl. auch den entscheidenden Hinweis in Balthasars eigener metaphysischer Konklusion in *Balthasar*, *Herrlichkeit III/1*, 38 und 955.

Vgl. auch *A. Wiercinski*, *Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar*, in: *W. Kasper* (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Ostfildern 2006, 350–370: „Dass Ulrich, besonders nach Siewerths Tod und zu den Entstehungszeiten von *Theodramatik*, Balthasars wichtigster Gesprächspartner war, steht außer Frage.“

Zuletzt ist in Italien eine größere Arbeit über v. Balthasar erschienen (*R. Carelli*, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Lugano 2007), die Ul-

Claude Bruaire ist ein weiterer¹⁴ und inzwischen erwacht auch vereinzelt an anderen Orten vertieftes Interesse.¹⁵

Ulrich lebt heute sehr zurückgezogen im Süden von Deutschland, in der mittelalterlichen Universitätsstadt Regensburg, in der er selbst lehrte und in der Albertus Magnus, Lehrer des Thomas von Aquin, im 13. Jahrhundert Bischof war. Ulrich hat schon zu Beginn der 1980er Jahre aufgehört, an neuen philosophischen Texten zu arbeiten bzw. zu publizieren. Das, was in jüngster Zeit von ihm selbst veröffentlicht wurde, sind Überarbeitungen von bereits vorgelegenen Manuskripten. So ist etwa das Buch „Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie“ aus einer Vorlesung hervorgegangen, die Ulrich Anfang der 1980er Jahre gehalten hatte. Einer der Anlässe für die Überarbeitung des Manuskriptes und die Publikation war der 100. Geburtstag Hans Urs von Balthasars, der Ulrich in persönlichen Gesprächen oder Briefen immer wieder aufgefordert hatte, ihm das Manuskript zur Veröffentlichung zu überlassen. Balthasar wusste nämlich sehr wohl um die einzigartige Qualität dieses Textes: Selten zuvor ist ein Buch publiziert worden, in dem ein Philosoph sich mit den Mitteln der Philosophie in dieser Weise einem biblischen Text nähert, hier dem „Gleichnis vom barmherzigen Vater und den beiden Söhnen“ (Lk 15,11–32). Wer den Text aufmerksam studiert, der wird erkennen,

rich breiten Raum gibt und behauptet: „Ulrich lesen, bedeutet Balthasar verstehen und Balthasar lesen, bedeutet Ulrich verstehen“ (ebd., 177). Der Grund dafür sei die Teilhabe der beiden an einer einzigen Sendung („unica missione“).

¹⁴ Bruaire schrieb, Ulrichs Hauptwerk *Homo abyssus*, „dürfte wohl eine Erneuerung philosophischen Fragens und Arbeitens ankündigen“ – C. Bruaire, Rezension zu „Homo abyssus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIX (1965) 171.

¹⁵ Ein deutsches Handbuch zur Religionsphilosophie hat Ulrich vor einigen Jahren einen „der wichtigsten Religionsphilosophen“ des 20. Jahrhunderts genannt (S. Grätzel / A. Kreiner, *Religionsphilosophie*, Stuttgart – Weimar 1999, 112) und ein belgischer Autor schrieb über ihn, er sei „absolut unumgänglich für eine Metaphysik des Seins als Liebe und der Freiheit als Gabe“ (E. Tourpe, *La liberté comme don. A propos d'un ouvrage récent de M. Bieler*, in: *Laval Théologique et Philosophique* 54, 2 (1998) 411–421; hier 412). Vgl. auch die folgenden Monographien: R. Feiter, *Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Würzburg 1994; M. Bieler, *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg – Basel – Wien 1991.

dass hier eine Philosophie vorliegt, die schon das vollzieht und erreicht, was Papst Johannes Paul II. vom christlichen Denken der Zukunft erwartet und in seiner Enzyklika „Fides et Ratio“ formuliert hatte: Die Philosophie möge erneut zu zeigen helfen, „dass der Mensch imstande ist, zu einer einheitlichen und organischen Wissensschau zu gelangen“, um so gegen eine nur „fragmentarische Annäherung an die Wahrheit“, die zur „Sinnzersplitterung“ führe, tatsächlich zur „inneren Einheit des heutigen Menschen beizutragen“¹⁶.

Dass Ulrich keine neueren Arbeiten mehr publiziert, ist angesichts der Qualität seiner Texte einerseits zu bedauern. Andererseits habe ich in der persönlichen Nähe zu ihm in den letzten Jahren immer mehr die Überzeugung gewonnen, dass er jetzt vielleicht noch viel konkreter und vor allem in Fleisch und Blut lebt und vollzieht, wovon seine Schriften Zeugnis geben: vom Geheimnis der Liebe umsonst. Vielen Menschen ist er im Laufe der Jahre ein unschätzbare Wegbegleiter im Leben und im Glauben geworden. Was die Qualität seiner Schriften angeht, möchte ich nach jahrelangem Studium in das oben zitierte Urteil Hans Urs von Balthasars mit voller Überzeugung einstimmen. Ich kenne jedenfalls keinen philosophischen Entwurf der Gegenwart, der die Zukunftsforderung des Papstes nach einer Philosophie, die den Menschen zurück in die eigene Einheit führt und die ihn zugleich befähigt, sich gewissermaßen von unten her dem von oben entgegenkommenden Geheimnis Gottes zu öffnen, so tief und gehaltvoll erfüllt wie das Denken dieses in persönlicher Hinsicht so bescheidenen Philosophen aus Regensburg. Deshalb brauchen wir heute Ferdinand Ulrich.

Denken aus dem Ursprung der Seinsfrage – einige Charakteristika

Grundlegend für das Verständnis aller Schriften Ulrich ist seine Seinsauffassung. Diese hat er vor allem in seinem systematischen Erstlingswerk *Homo abyssus*¹⁷ umfangreich als eine Ontologie des Seins als

¹⁶ Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“, Nr. 85.

¹⁷ Das Buch ist 1961 im Johannes-Verlag erstmals erschienen. Es ist die gekürzte und überarbeitete Fassung seiner Habilitationsschrift, die er 1958 in

Liebe entfaltet und später konsequent in allen weiteren Arbeiten zu spezifischeren Themen implizit vorausgesetzt oder erneut bzw. vertieft dargelegt. Wir haben oben in dem Zitat von *Haeffner* bereits wichtige Hinweise zum näheren Verständnis bekommen.

Zunächst versteht Ulrich den Ansatz bei der Seinsfrage ähnlich wie Heidegger. Er akzeptiert dessen Verdikt von der weitgehenden „Seinsvergessenheit“¹⁸ der abendländischen Philosophie, allerdings mit *mindestens* einer wesentlichen Ausnahme: Thomas von Aquin ist davon nicht betroffen.¹⁹ Dieser schaut nämlich aus einem tieferen Ursprung das Sein als reinen Akt,²⁰ als Akt aller Akte und als Vollendung aller Vollendungen („*actualitas omnium actuum*“, „*perfectio omnium perfectionum*“²¹). Das geschaffene Sein ist in sich selbst *vollendete* und alles andere *vollendende* Wirklichkeitsfülle, aus der alles Wirkliche hervorgeht. Von Balthasar sagt, das hier gemeinte Sein sei „die strömende Fülle des Seins Gottes im Zustand ihres Gegebenseins an die endlichen Empfänger.“²² Im Unterschied zu jenen, denen Heidegger die Seinsvergessenheit vorwirft, ist das Sein bei Thomas weder einfach mit dem Seienden identisch, noch ist es ein bloß univoker Seinsbegriff, der scheinbar den denkerischen Durchgriff auf Gott ermöglicht (das „absolute Sein“), aber gerade so zum formalistischen Instrument einer Onto-theo-logik pervertiert wäre. Der philosophische Rückgang in den Ursprung des Seienden ist für Ulrich zunächst ein Rückgang auf der Spur des thomanischen Seinsverständnisses. Im intensiven Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere

Salzburg eingereicht hat unter dem Titel: „Versuch einer spekulativen Entfaltung des Menschenwesens in der Seinsteilhabe“.

¹⁸ M. Heidegger, Brief über den „Humanismus“, in: Wegmarken, Frankfurt/M. 1978, 335.

¹⁹ Dies ist längst vielfach belegt worden: vgl. etwa E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris 1948; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; J. B. Lotz, *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik*, in: *Gregorianum* 40 (1959) 401–66.

²⁰ De veritate 1,1 ad 3: „cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi“.

²¹ De potentia 7, 2 ad 9.

²² H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, III/1, Einsiedeln 1965, 961.

mit Hegel und Heidegger (und vielen anderen), steht er aber zugleich ganz in der „Gegenwart“.²³

Deshalb nimmt Ulrich auch Heideggers Rede von der „ontologischen Differenz“ ernst und reflektiert sie im Blick auf Thomas, der ebenfalls die in der Tradition viel bedachte Differenz zwischen Sein und Wesen bedenkt. Nach Ulrichs Thomasdeutung zielt aber schon der Aquinate selbst über diese Differenz hinaus auf jene zwischen Sein und Seiendem, was in Thomas' Sprache heißt: die Differenz zwischen dem geschaffenen Sein und der endlichen Substanz bzw. der Vielheit des endlichen Seienden.²⁴ Substanz aber interpretiert schon Thomas – entgegen dem Vorurteil, hier werde eine gegenständliche Substanzmetaphysik betrieben – ursprünglich immer schon vom „esse habens“ her, von dem, was die Gabe des Seins empfangen hat, d. h. gegebene Gabe ist und als solche in sich gründet („subsistiert“).²⁵ „Daher ‚genügt‘ die bloße Differenz von Sein und materiellem Wesen bzw. die Differenz von Akt und Potenz, dem Ereignis der Verendlichung des geschaffenen Seins als Liebe unvergleichlich weniger als die ontologische Differenz des Seins als Liebe zu seiner endlichen *Subsistenz*.“²⁶

Weiterhin ist im Auge zu behalten, dass Ulrich mit Thomas grundlegend unterscheidet zwischen Gott, der das subsistierende Sein selbst, das *ipsum esse subsistens*²⁷ ist, und dem geschaffenen Sein,

²³ Dass Ulrichs Philosophie auch für ein fruchtbares Gespräch mit so unterschiedlichen Denkern wie *J. Derrida* oder *J. Habermas* offen ist, habe ich versucht zu zeigen in *S. Oster*, *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg – München 2004.

²⁴ Das bedeutet nicht, dass Ulrich die Differenz von Sein und Wesen bei Thomas überspringt. Im Gegenteil, sie ist auch in seinem Werk wichtig, aber er sieht sie im Rahmen dessen, was er als „Verendlichungsbewegung“ des Seins entfaltet, als Durchgang hin zur umgreifenderen Differenz von Sein und Subsistenz.

²⁵ *In libros metaphysicorum* 12, 1, 4: „ens dicitur quasi *esse habens*, hoc autem solum est *substantia*, quae *subsistit*.“ *Summa contra gentiles* III, 75: „*singularia autem sunt entia*, et magis quam *universalia*: quia *universalia non subsistunt per se*, sed sunt solum in *singularibus*.“

²⁶ *F. Ulrich*, *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort (Schriften IV)*, Einsiedeln 2003, 59 (Hervorhebung von Ulrich).

²⁷ *De potentia*: 7, 2 ad 5: „dicendum, quod sicut dicitur in libro de causis, *ipsum esse dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse*, per hoc *ipsum quod est esse per se subsistens*, et non *adveniens alicui naturae quae sit aliud*

dem ipsum esse, das als solches aber gerade *nicht* subsistiert.²⁸ Das geschaffene Sein (die Gabe) ist nicht Gott selbst (der Geber), aber es ist, wie Thomas sagt, ein Gleichnis der Güte Gottes.²⁹ Als Gleichnis der absoluten Liebe ist es „das Erste alles Geschaffenen“³⁰, und zwar so, dass aus seiner überströmenden Fülle alles andere hervorgeht.³¹ Gott schafft, indem er den Dingen Sein schenkt.³² Dem Sein selbst kann deshalb nichts äußerlich sein, außer das Nicht-Sein,³³ d. h. auch das, was die Gabe des Seins empfängt, ist Gabe. Die Seinsschenkung erwirkt selber den Empfangenden. Zugleich ist das Sein den Dingen das Innerste, innerster Kern ihres Wirklichseins³⁴, das aus dem Gegeben-Sein der Gabe erwächst.

Ist das Sein nach Thomas aber Gleichnis göttlicher *Güte*, die erste aller geschaffenen Gaben Gottes, so ist es notwendig, das Sein nicht zuerst gegenständlich(-technisch) in der Form eines präzise definierten Begriffs zu erörtern, sondern zuerst und vor allem *personal* zu interpretieren: Das geschaffene Sein ist nicht ein Neutrum, kein Es, sondern geschaffene Liebe. Unter dieser Rücksicht ist es daher keineswegs abwegig zu fragen: „*Wer* ist das Sein als Liebe?“ bzw. „*Wer* ist die ontologische Differenz, der Grundriss der Schöpfung bzw. die reine Gestalt der Schöpfung?“ – ohne dass dadurch das Sein als Gleichnis Gottes im Mindesten „substanziert“ würde (!). Weil „Schaffen“ nach Thomas „Sein schenken“ und „Seins-mit-teilung“ heißt („*communicare esse*“), d. h. ein „dialogischer“ Akt der Kommunikation ist, des-

ab ipso esse. *omne autem aliud esse quod non est subsistens*, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali esse subsistit“.

²⁸ De potentia 1,1: „verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed *non subsistens*“

²⁹ De veritate 22, 2, ad 2: „esse est similitudo divinae bonitatis“.

³⁰ In de Causis 4: „prima rerum creatarum“.

³¹ Summa theologica I-II, 2, 5 ad 2: „sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequencia“.

³² I Sententiarum 37, 1, 1: „creare autem est dare esse“; In De Div Nom 4, 3 „universaliter autem omnes substantias creat, dans eis esse“.

³³ De Potentia 7, 2 ad 9.

³⁴ Summa theologica I, 8, 1: „esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest“.

halb ist das Sein radikal verschenkte Gabe des absoluten, unendlichen Gebers (des Schöpfers) an einen endlichen Empfänger, das Geschöpf bzw. seine Schöpfung. Deutet man daher die ontologische Differenz von Sein und Seiendem³⁵ in diesem Horizont, dann wird verständlich, dass auch *die* Differenzen von Sein und Wesen bzw. von Sein und Seiendem noch einmal überholt sind. Denn dasjenige endliche Seiende, das das geschaffene Sein als Liebe auch adäquat personal empfangen kann, ist der Mensch, die endliche Freiheit. Er ist das Geschöpf des Dialogs, personale Gestalt empfangender und antwortender Liebe (rezeptive Spontaneität und spontane Rezeptivität). Mit dem Menschen kommt daher die *dialogische Differenz* von Ich und Du in den Blick. Ulrichs *Ontologie* ist deshalb radikal personal. Das heißt, dass die Ontologie von ihm immer in die Anthropologie überstiegen wird, ohne aber in ihr aufzugehen oder mit ihr identisch zu sein. Andererseits heißt das auch: Das eigentliche Interpretationsparadigma, von dem her und in dem die ontologische Differenz des geschaffenen Seins als Liebe adäquat gedeutet werden kann und ihre Vollgestalt gewinnt, ist die *dialogische Differenz von Ich-Du-Wir*, die Wir-Gestalt der endlichen Freiheit, deren Herz der absolute Geber des Seins als Liebe ist.

Die Verendlichungsbewegung des Seins als Liebe

In der ersten Schöpfungserzählung der Hl. Schrift heißt es: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“ (Gen 1,31). Ist es möglich, eine solche Auffassung von Wirklichkeit, philosophisch fruchtbar zu machen und als philosophische Einsicht zu entfalten? Ist es möglich, zu zeigen, dass die Wirklichkeit alles Wirklichen in tiefster Tiefe gut ist, dass sie ein lauterer „Ja“ ist? Auch und gerade angesichts gegensätzlicher Erfahrungen von Bosheit, Leid und Tod?

Ulrichs Denken entfaltet sich aus einer solchen ursprünglichen Einsicht. Das Sein ist in Wahrheit verschenkte Liebe. Weil er als Christ im Glauben erkennt, dass derjenige, der die Welt im Anfang gut ge-

³⁵ Und in dieser Differenz von Sein und Seiendem ist zugleich die Differenz des Seins zu Gott, ja die Differenz in Gott immer präsent, weil – wie Thomas sagt – die Hervorgänge der Personen in Gott „*causa creationis*“ sind.

schaffen hat, *derselbe* ist, wie jener, der sie am Kreuz erlöst hat, empfängt seine Deutung des geschaffenen Seins als Liebe *vom Kreuz Christi her* ihre Radikalität. Hans Urs von Balthasar hat auch das gesehen, wenn er fragt: „Und könnte es nicht sein, (wie Ferdinand Ulrich es zu erweisen sucht), dass das Endgeheimnis der Kenosis Gottes in Christo analogisch angelegt ist im metaphysischen Geheimnis des Seins: das lichtet nur, indem es nichtet, das den Glanz des Göttlichen nur vermittelt, indem es vorausweist auf die äußerste Demut des Kreuzes?“³⁶

Die Analogie zwischen geschaffenem Sein und der Kenosis Christi, der an seiner Herrlichkeit (Reichtum) nicht wie an einem Raub festhält, sondern sich seiner selbst entäußert (Armut) gehorsam bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,6–8), verdeutlicht Ulrich in der spekulativen Auslegung der tiefen Einsicht des Aquinaten, der sagt, dass das geschaffene Sein („*verbi gratia*“) ein „*simplex et completum, sed non subsistens*“³⁷ sei. In dieser scheinbar abstrakten metaphysischen Begrifflichkeit sieht Ulrich das Geheimnis des geschaffenen Seins als Liebe berührt. Das Sein ist Reichtum, Einheit, Fülle, Licht, Leben, Güte, reiner, einfacher Akt (*simplex et completum*), aber *als solches* und niemals getrennt davon ist es verschenkt: Armut, Nicht-an-sich-Halten, seiner selbst entäußert, „aus Liebe leer“, quasi nichts, weil es ja nicht selbst subsistiert (*non subsistens*), sich nicht neben Gott und über dem endlichen Seienden in sich selbst stellt, nicht selbst sich begründet, nicht sein „eigener Herr“ ist. In der *Analogie* zum armen Christus: der Gefoltete, der Gekreuzigte, ja der Tote („*unigenitus Patris sepultus*“) *ist in Person* die überströmende Herrlichkeit der Liebe Gottes. Bethlehem: das kleine Kind in der Krippe, das kein Wort sprechen kann (*verbum in-fans*), *ist in Person* das Ewige Wort des Vaters, der Logos des „Einzigem“. Die Liebe und die Gestalt des Erlösers lässt uns erst in Wahrheit die Liebe des Schöpfers zum und im geschaffenen Sein erspüren und verstehen.

Hier liegt ein erster Hinweis auf das schon angedeutete Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube bei Ulrich. Wenn es wahr ist, dass das Sein als Liebe vom Schöpfungsereignis

³⁶ H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit III/1, Einsiedeln 1965, 38.

³⁷ De Potentia 1,1.

her „*personal*“ verstanden werden muss und dass es erst von Christus her im Glauben in seiner Tiefe und Radikalität als die geschaffene Selbigkeit von Reichtum und Armut, Fülle und Leere erkannt und mitvollzogen werden kann, dann ist erst diejenige Metaphysik (in der Frage nach dem Sein) als Metaphysik zu sich gekommen, die das Sein aus eben *dieser* Tiefe auslegt. Aber das ist nach Ulrich nirgendwo anders möglich, als in dem Heilsraum, in dem die Erlösung durch Christus geglaubt wird.

Dass eine solche Metaphysik dennoch nicht Offenbarungs-Theologie ist, zeigt sich u. a. auch darin, dass das geschaffene Sein als Gabe wirklich *ganz gegeben*, das heißt: radikal *verendlicht* und gerade so völlig transparent auf den Geber ist. Der Akt der Verendlichung zerbricht die Einheit des Seins („*simplex et completum*“) nicht. Mit anderen Worten: Die Armut der Verendlichung ist tiefste Offenbarung des Reichtums der Gabe. Das Sein ist nicht jenseits des endlichen Seienden fixierbar, es ist keine hypostasierte Zwischeninstanz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Es ist im Schöpfungsakt auch nicht im Seienden untergegangen oder vom Seienden absorbiert. Alles Seiende ist und wirkt im geschenkten Sein und durch das Sein als Liebe. Die Verendlichung des Seins als Gabe zerstört dessen Einheitsfülle nicht, sondern enthüllt sie, begrenzt sie, ja sie ist dessen Epiphanie.

In einer spekulativen Schau zeigt Ulrich nun, wie im Geheimnis der Liebe das Schöpfungsereignis als Seinsschenkung zu denken ist. Das Geheimnis der Gabe als Selbigkeit von Reichtum und Armut (von „Sein und Nichts“) steht und im Zentrum der Metaphysik Ulrichs.³⁸ Weil das Sein aber immer nur im schon konkreten endlichen

³⁸ Daher ist Ulrich nicht als Schüler oder Epigone Siewerths zu sehen, wie gelegentlich gesagt wird und in *Siewerths, Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt ²1961, XXVIII von Siewerth selbst unterstellt wird. Ulrichs Denken ist sicherlich dem Siewerths verwandt, aber seine zentrale Ur-Intuition von der Einheit und Selbigkeit von Fülle und Nichts des geschaffenen Seins als Liebe ist gerade Kritik an Siewerth, der im Sein das Nichts als Widerspruch deutet (ebd. 196ff). Viel wahrscheinlicher ist, dass Siewerth von Ulrich stärker profitiert hat als umgekehrt: Vgl. dazu *M. Bieler, Freiheit als Gabe*, 21–266. Vgl. auch *Hans Urs von Balthasar* in seinem Vorwort zu Siewerths posthum erschienenem kleinen Werk „Die christliche Erbsündenlehre“, Einsiedeln 1964, 7: „Siewerths Gesamtwerk hat sich als ganzes steigend in diese Richtung entwickelt;

Seienden gegeben, d. h. „da“ ist, deshalb fragt er – von diesem Endlichen ausgehend und spekulativ gewissermaßen in den Abgrund der absoluten Liebe des Gebers zurückgehend –, wie das Sein dem Seienden zu-gekommen ist; wie es nachvollziehbar ist, dass die einfache, ständige, ganze (*simplex et completum*) Fülle geschaffener Liebe verendlicht, entäußert (*non subsistens*) im konkreten Seienden als gegebene da ist (Thomas sagt: *inhäriert*³⁹). Ulrich nennt diesen spekulativen Nach- und Mitvollzug der Seinsschenkung als Schöpfungsereignis „Verendlichungsbewegung“ oder „Subsistenzbewegung“, wobei er in diesem Zusammenhang gleich hinzufügt, dass es sich dabei nicht um eine „Bewegung“ im Sinne des „*motus*“, nicht um einen Übergang von der Potenz in den Akt, um die Überführung einer Möglichkeit in die Wirklichkeit durch ein schon Wirkliches (*ens actu*) in der messbaren Zeit handelt⁴⁰. Denn das Sein bleibt auch und gerade in seiner Nichtsubsistenz und in seinem Gegeben-(=Verendlicht)-Sein immer reiner Akt.⁴¹ Das heißt: Das Sein (die Gabe) wird in ein und demselben Schöpfungsakt mit allem, was aus ihm hervorgeht, dem Empfangenden geschenkt.⁴² Der (das) Empfangende ist durch das Ge-

vielleicht kann man sagen, dass sich eine steigende Integration des Herzens (des Gesamtmenschlichen) in den Verstand hinein ereignet hat, ohne dass die dialektische Schärfe der Spekulation darunter zu leiden hatte. Man darf die Vermutung äußern, dass bei dieser – in Wahrheit christlich zu nennenden – Durchlichtung auch die Entwürfe und Schriften Ferdinand Ulrichs nicht ohne Einfluss geblieben sind, in einer ähnlich leisen und unverkennbaren Weise anregend wie Franz von Baader Schellings späteres Denken befruchtet hat.“

³⁹ De Potentia 7, 2, ad 7: „*intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens sed inhaerens*“.

⁴⁰ Homo abyssus, 44: „Es ist klar, dass die Subsistenzbewegung als der ‚Weg‘ des Seins in sein Seiend-Sein kein *motus* ist“.

⁴¹ Vgl. Summa contra Gentiles II, 17: „*quod creatio non est motus neque mutatio*“; „*motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*“.

⁴² De Potentia Pot 3, 1, ad 17: „*deus simul dans esse, producit it quod esse recipit*“; Pot 3, 5, ad 2 „*dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*“.

geben-Sein der Gabe *gewirkt* (nicht bloß wirklich). Der Schöpfungsakt bringt *zugleich mit der Gabe des Seins* als deren inneres Geheimnis die Raumzeitlichkeit des materiell Seienden hervor.⁴³ Da das geschaffene Sein als Gabe aber im Sinn des „non subsistens“ „nichts“ ist, weil es radikal verschenkt ist und das Geheimnis seines Gegeben-Seins nicht löschen kann, deshalb ist es gerade als „non subsistens“ auch „reine Vermittlung.“⁴⁴ Es gibt für den nach dem Sein fragenden Menschen den Zugang zum Sein immer *nur* dort, wo die Gabe schon verschenkt und entäußert „gewesen“ ist: beim und im konkreten Seienden.

Eine zentrale spekulative Schwierigkeit dieser Seinsexegese zeigt sich nun in der folgenden Frage: Auf der einen Seite schaut Thomas die endliche Substanz als das, was immer schon Sein empfangen hat⁴⁵. Die Substanz muss also dem Sein in irgendeiner Weise schon vorweg sein, „ehe“ sie empfangen kann, sie ist dem Sein irgendwie voraus-gesetzt. Auf der anderen Seite aber ist umgekehrt das geschaffene Sein, die (nicht-subsistierende) Liebes-Fülle. Aus dieser Fülle geht alles andere hervor.⁴⁶ „Außerhalb“ dieser Fülle ist nichts.⁴⁷ Das Sein ist das Erste von allem Geschaffenen⁴⁸ und insofern muss es allem anderen (jeder endlichen Substanz) *vorweg* sein. Auch eine Autorität in der Thomas-Auslegung wie Etienne Gilson hat dieses Problem klar gesehen und als Frage formuliert (jedoch nicht entscheidend weiterführen können): „Die Aussage, die Schöpfung sei Gabe des Seins, ist auch

⁴³ Dies kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht entfaltet werden. Verwiesen sei aber auf die wichtigen Abschnitte über die Raumzeitlichkeit in: *Homo abyssus*, 169–185. Im Anschluss daran wäre es möglich zu zeigen, dass Ulrich wesentliche Fragen beantwortet, die in *Heideggers „Sein und Zeit“* offen bleiben.

⁴⁴ *Homo abyssus*, 15; mit dieser Kennzeichnung des Seins als „reine Vermittlung“ stimmt Ulrich mit Siewerth wieder überein; vgl. *G. Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt ²1961, 75f.131.

⁴⁵ *In libros metaphysicorum* 12, 1, 4: „ens dicitur quasi esse *habens*, hoc autem solum est substantia, quae subsistit.“

⁴⁶ *Summa theologica* I-II, 2, 5 ad 2: „sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequencia“.

⁴⁷ *De Potentia* 7, 2 ad 9: „nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum [...] nisi non-ens“.

⁴⁸ *In De Causis* 4: „prima rerum creatarum“.

irreführend, denn wie soll man einem etwas geben, der nicht ist? Zu sagen, sie sei ein Empfangen des Seins, ist kaum besser, denn wie soll das, was nichts ist, etwas empfangen? Sagen wir also, wenn man so will, dass sie eine Art des Empfangens des Daseins sei, ohne den Anspruch zu erheben, uns das vorzustellen.“⁴⁹

Ulrich sieht das anders. Die Einsicht, die Schöpfung sei *Seinsschenkung*, ist nicht irreführend, sondern erschließt erst den Weg zur rechten Deutung des Geheimnisses im Verhältnis von Sein als Gabe und „vorausgesetzter“, empfangender Substanz. Denn mit der Kategorie der Gabe kommen der Geber und der Empfangende ins Spiel, oder noch tiefer gesehen: der Liebende und der Geliebte. Ein Blick auf Kierkegaard bringt uns in diesem Kontext einer Antwort näher. Denn Kierkegaard meditiert in seinem Werk „Der Liebe Tun“⁵⁰ im Grunde das Mysterium der ontologischen (d. h. dialogischen) Differenz als Herzmitte der Liebe. Er sagt, als „erbauende“ handelt die Liebe immer so, dass sie voraussetzt und sich darin zugleich geben lässt, was sie selbst schöpferisch vollbringt. Das heißt, dass sie in dem, worauf sie in ihrem Einsatz *zu-kommt*, immer schon *gewesen* ist; dass sie in dem immer schon „zugegen“ ist, dem sie sich übergibt. „Der Liebende setzt voraus, dass die Liebe in des andern Menschen Herz zugegen ist, und unter dieser Voraussetzung eben erbaut er in ihm die Liebe – von Grund auf, sofern er sie ja liebend im Grunde voraussetzt“⁵¹. Und: „Liebe erbaut, indem sie voraussetzt, dass die Liebe zugegen ist“⁵².

⁴⁹ É. Gilson, *Le Thomisme*. Introduction á la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris ⁶1986, 143. Dazu ist zu sagen, dass für Ulrich nicht ‚das Sein‘ die Schöpfung gibt, die Schöpfung nicht Gabe des Seins ist sondern (durch die Gabe) des absoluten Gebers der Gabe. Das in sich selbst nicht subsistierende Sein als Gleichnis der Liebe Gottes ist nicht der Geber, kein neben Gott in-sich-gründendes Zentrum aus dem die Schöpfung hervorgeht. Ebenso ist das „Empfangen“ des Seins, bzw. das Empfangende der Gabe kein Gegensatz zu dieser, sondern selber Gabe, eine real verschiedene Voraussetzung der Gabe selbst, die sich den Empfangenden in der Kraft des Schenkenden voraussetzt. (Analog zu: Das gesprochene Wort eröffnet das vernehmende Gehör und setzt sich dieses voraus.).

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun* (Gesammelte Werke, Abt. 19), Düsseldorf – Köln 1966.

⁵¹ Kierkegaard, *Liebe Tun*, 241.

⁵² Kierkegaard, *Liebe Tun*, 247.

Mit anderen Worten: Der im Tun der Liebe vorausgesetzte Empfangende ist kein Widerspruch zur Gabe, der „nichts äußerlich ist außer das Nichtsein“, sondern deren Epiphanie. „Nichts war in mir, das allen seinen Gaben voraus lag und als Gefäß dienen konnte, um sie aufzunehmen. Die erste seiner Gaben, die alle übrigen grundgelegt hat, ist das, was ich mein Ich nenne; Gott hat mir dieses Ich gegeben ... Der Gott, der mich geschaffen hat, hat mich mir geschenkt ... Alles ist Gabe: derjenige, der die Gabe empfängt, ist selber zuerst erhaltene Gabe.“⁵³

Im pädagogischen Akt wird das Gemeinte beispielhaft deutlich. Ein Erzieher (als Liebender) erkennt in einem Kind eine besondere Begabung, die aber noch nicht entfaltet ist. Er wird daher versuchen, das Kind dort zu fördern, es dort vor allem von innen her zu berühren, zu begeistern, wo das Kind diese Begabung *an sich und in sich selbst* entdecken, entfalten und vollbringen kann. Natürlich wird dieser Vorgang zunächst begleitet sein von äußeren Maßnahmen. Ein Kind, das begabt ist, Klavier zu spielen, wird man zum Beispiel normalerweise immer wieder „von außen“, vielleicht auch mit erzieherischem Druck dazu bewegen müssen, diszipliniert zu üben. Aber der pädagogische Akt gelingt letztlich immer erst dann, wenn das Kind das, was der Erzieher aus Liebe an ihm tut, als schöpferisches Vermögen seiner eigenen ‚be-gabten‘ Freiheit in sich selbst entdeckt, also in Freiheit mittut und dadurch Frucht bringt. Erst dann wird das Gesetz („du musst üben“) in die Freiheit („ich selber (!) spiele gern Klavier“) überstiegen. Und zwar so, dass das, was der Erzieher dem Kind tut (hier: es zu seiner Begabung erwecken), gerade der ur-eigene Akt des Kindes wird (ist). Also nicht: Ursache und Wirkung, sondern zeugende Begabung in der Freiheit der Liebe. Das, was erwirkt wird (sozusagen in ontologischer Zukunft), ist im Anderen immer schon *gewesen* (in ontologischer Vergangenheit) und wird in der „Gegenwart der Freiheit“⁵⁴ als das Empfangene und ganz Eigene hervorgebracht. Das ist die wahre, seinsgemäße Fruchtbarkeit der Freiheit. Erst so erweist sich Liebe als Einheit von freiem Geben und Empfangen, ist die Gabe der Zuwendung und Förderung wirklich

⁵³ Fénelon, MS 108.

⁵⁴ So ein Buchtitel von Ulrich aus dem Jahr 1974.

ganz und in Freiheit gegeben. Das Kind bringt das ganz „von selbst“ hervor, was ihm vom Erzieher her zu-gekommen ist, was ihm also in gewisser Weise „zu-künftig“ war, weil es ihm in der Freiheit des Anderen vorweg war. Aber zugleich bringt es das hervor, was immer schon in ihm gewesen ist, was in ihm vorausgesetzt war. Mit Kierkegaard: Die Liebe setzt voraus, dass das, was sie erwirkt, schon da ist. Wichtig ist dabei, dass die Liebe den Anderen gerade *als einmaligen Anderen* voraussetzt und ihn *nicht* als die Verlängerung des eigenen Wollens und Willens begreift. Wenn das Kind schließlich nur deshalb Klavier spielt, weil der Erzieher dies will; wenn es dabei nicht von innen berührt und ergriffen wird, bleibt das ein bloß äußeres Verhältnis, eine lieblose Konstellation von Ursache und Wirkung. Wenn der Erzieher meint, das Kind müsse unbedingt spielen, ohne es in Liebe an ihm selbst zu meinen und zu bejahen, so wird das Kind letztlich nicht in seiner personalen Einmaligkeit als andere Freiheit vorausgesetzt, sondern als Ort der monologischen Auswirkung des Machtwillens des Erziehers betrachtet, in den hinein sich dieser ausagieren kann. Hier wäre die ontologische als dialogische Differenz nicht gewahrt, sondern vom Mächtigeren (dem Erzieher) her geschlossen. Der Andere ist hier nicht der einmalige, unverfügbare Andere, sondern nur passives Feld der Durchsetzung des erzieherischen Willens. Deshalb ist – wenn wir das Beispiel wieder in die metaphysische Betrachtung des Seins als Liebe heben – die Seinsschenkung als schöpferisches Sein-Lassen des Beschenkten immer auch *Freigabe* des Anderen in der Einmaligkeit und Fruchtbarkeit seines Selbstseins.

Nun verstehen wir vielleicht besser: Das Sein ist, dem liebenden Geber gehorsam, reine Gabe und zugleich reine Vermittlung: Alles geht aus dem Sein hervor. Aber das Hervorgehende ist nicht einfach eine Verlängerung des Seins, sondern als real verschiedenes Anderes zum Sein diesem vorausgesetzt. Die Liebesfülle (completum) des geschaffenen Seins lässt im Gehorsam gegenüber dem Geber *alles* aus sich hervorgehen, um sich diesem Anderen in ein und demselben Akt so zu schenken (non subsistens), so für den/das Andere(n) verschenkt zu werden, so seiner selbst entäußert zu sein, dass dieses Andere, das empfangen hat, in und aus der Kraft der empfangenen Gabe, d. h. ihres Gegeben-Seins die Gabe fruchtbar aus sich „hervorbringen“ kann,

indem es sich als von Grund auf beschenkte Freiheit selbst vollzieht. Das Sein als Gleichnis der Liebe Gottes „erbaut“ die Substanz, indem es sich die Substanz als Empfangen-Habende voraussetzt, d. h. in der es als verschenkte Gabe immer schon als „gewesen“, zugegen, anwesend ist. So wird verständlicher, wie Thomas in einem Atemzug sagen kann: Die Substanz ist das, was im eigentlichen Sinne Sein empfängt. Und zugleich: Alles, was ist, geht aus dem Sein hervor, denn dem Sein ist nichts äußerlich außer das Nicht-Sein.

Am Beispiel des „Lebens“ wird die Sache noch deutlicher. Das Leben, sagt Aristoteles, ist das Sein der Lebendigen.⁵⁵ Wir haben die Intuition, dass alles Lebendige am Leben teilhat, ja in gewisser Weise alles Lebendige aus der Fülle und Dynamik des Lebens hervorgegangen ist. Aber andererseits gibt es „das Leben“ nicht neben den einzelnen Lebendigen. In gewisser Weise bringen nur die einzelnen lebendigen Wesen selbst durch sich, durch ihre konkrete Natur, Leben hervor, indem sie sind, was sie sind, d. h. indem sie sich als sie selbst vollziehen. Im Blick auf das Sein: Das geschaffene Sein ist als überströmende Fülle radikal verschenkt und in das Andere, das aus ihm hervorgegangen ist, entäußert, damit dieses Hervorgegangene im Sein und durch die Kraft der Armut des entäußerten Seins es selbst sei und werde. Thomas sagt in einem schönen Bild: Das Sein *ist* nicht, so wenig wie das Laufen läuft.⁵⁶ Aber der Läufer läuft! Das heißt, der Läufer bringt das Laufen hervor. Das Sein ist in den Dingen; es ist die Wirklichkeit der Dinge, insofern es aus den Prinzipien des Seienden „resultiert“ (also in diesem Sinne aus Wesensform und Materie „hervorgeht“), so wie das Licht der Akt des Leuchtenden ist.⁵⁷ Wir sehen jetzt deutlicher, wie dieser schöpferische Akt der Seinsschenkung erst erkennbar und nachvollziehbar wird, wenn er im Geheimnis personaler,

⁵⁵ Aristoteles, De anima II, 4; vgl. Thomas von Aquin: I Sententiarum 8, 5, 3, ad 3: „vivere est ipsum esse viventibus“ [Hervorhebung d. Verf.]; I Sententiarum 8, 1, 1: „esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita“.

⁵⁶ Summa theologica I, 50, 2, ad 3: „ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit“.

⁵⁷ III Sententiarum 6, 2, 2: „esse est in re, et est actus entis *resultans* ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis“.

schöpferischer Liebe bedacht wird. In ihr enthüllt sich seine (metaphysische) Fruchtbarkeit.

Der Mensch als Thema der Seinsschenkung

Wenn wir verstehen, dass das Paradigma für die Auslegung des Seins als Liebe das personale Verhältnis zwischen Liebendem und Geliebtem ist, dann zielt die Seinsschenkung durch Gott in seiner Schöpfung letztlich auf den Menschen. Denn erst die geschaffene, vernünftige Freiheit ist das Wesen, das personale Liebe auch personal empfangen und beantworten kann. Alles andere, alles vor-personale Geschaffene ist daher in gewisser Hinsicht auf den Menschen hin geschaffen. Denn die ganze Schöpfung, so lässt sich im Anschluss an Ulrich sagen, ist gerade kraft der empfangenen Seinsgabe sich selbst gegeben, damit sie sich selbst vollziehe. Dieser Selbstvollzug ist Antwort-Sein in der Gestalt des Sich-Verdankens. Das Herz der Schöpfung ist Seins-Dank. Die ontologische Konstitution der Schöpfung ist transparent auf das Geheimnis der Eucharistie. Die Substanz ist von innen her offen auf Trans-substantiation im personalen Medium des Seins als Liebe, ohne diese Transsubstantiation von sich her und aus sich selber leisten zu können.

Gott hat das Sein geschenkt, damit das Geschaffene im Grundakt des Dankes es selbst sei. Seins-Gabe ist Frei-Gabe in die eigene Subsistenz. Solches Subsistieren als Selbstvollzug in der Kraft des empfangenen und verdankten Seins als Liebe kommt dort zur Vollendung, wo das Geschaffene, sein Sich-übergeben-Sein als Freiheit in liebender Antwort gegenüber dem Schöpfer selbst übernimmt und vollzieht.⁵⁸ Das Tier hat noch keine Wahl, es vollzieht sein Selbstsein gebunden in der ihm gegebenen Natur. Aber der Mensch als selbstbewusstes Vernunftwesen „ist“ nicht nur seine menschliche Natur, er *hat* auch

⁵⁸ Wir sehen, wie von hier aus auch das kritische Gespräch mit einem naturwissenschaftlich-biologischen Denken möglich wird, das vom Entwicklungs- und Evolutionsgedanken geprägt ist. Ulrich selbst hat diesen Dialog geführt, etwa in: *F. Ulrich, Evolution – Geschichte – Transzendenz*, in: *Evoluzione e storia umana. Atti del XXII. Convegno internazionale del Centro di studi filosofici, Gallarate 1967, Brescia 1968, 253–321.*

menschliche Natur. Er erreicht in einem gewissen Sinne in seiner und durch seine Natur sich selbst und kann sich daher in freier Selbstgegenwart zu dieser eigenen Natur, zum gegebenen Anderen und in beidem zu seinem Schöpfer in Freiheit verhalten.⁵⁹ Daher kann man sagen: Erst die Person *subsistiert* im eigentlichen Sinn des Wortes, denn sie berührt in ihrem Selbstsein ihr eigenes Sein als Gabe. Sie gründet als sie selbst in sich selbst. *J.B. Lotz* sagt: „Kraft des Selbstbewusstseins setzt sie [die Person] sich von allem anderen ab und stellt sie sich allem anderen gegenüber, nimmt sie sich selbst in Besitz und ruht in sich selbst, weshalb sie in einem einzigartigen Sinne selbst-ständig ist oder in sich selber und auf sich selber steht. Das alles wird durch die Selbstverfügung noch gesteigert; denn kraft der Freiheit erhebt sich die Person über die Antriebe von außen und wahrt diesen gegenüber ihre Unabhängigkeit, wird sie selbst zum Quellgrund von Antrieben und lenkt so das Geschehen in eine Richtung, die es ohne ihre Initiative nie einschlagen würde; von hier aus gesehen ist die Person erst recht in einem einzigartigen Sinne selbst-ständig.“⁶⁰ Aber vergessen wir nicht: Selbstsein ist Vollzug des verdankten Sichgegeben-Seins, nicht bloß in sich oder auf sich stehen, bzw. dieses in der Kraft des Getragen-Seins.

Zielt die Schöpfung als Seinsschenkung auf den Menschen als freies Selbstsein, so bildet der Mensch diese Schöpfungsgabe noch einmal in besonderer Weise ab und aus.⁶¹ Denn der endliche menschliche Geist ist von seinem Wesen her in das über-wesenhafte Sein erschlossen und (im Seinsgehorsam des Empfangenden) zu ihm gehörig.⁶² Er vollzieht

⁵⁹ Summa theologia I, 59, 3: „ubicumque est intellectus est librum arbitrium“.

⁶⁰ *J. B. Lotz*, *Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Freiburg – Basel – Wien 1967, 361.

⁶¹ Meines Erachtens zielt *Heidegger* in eine ähnliche Richtung. In „Kant und das Problem der Metaphysik“ (Frankfurt 1991; Gesamtausgabe I. Abteilung, Band 3; 230) schreibt er: „Das Problem der Grundlegung der Metaphysik findet seine Wurzel in der Frage nach dem Dasein des Menschen, d. h. nach dessen innerstem Grunde, nach dem Seinsverständnis als der wesenhaft existenten Endlichkeit ... Demnach gründet die Grundlegung der Metaphysik in einer Metaphysik des Daseins.“

⁶² Vgl. ähnlich *M. Heidegger*, *Identität und Differenz*, Stuttgart ¹¹1999, 18: „Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, dass er als das denkende

„seinem Wesen gemäß die Transzendenz in den unendlichen Horizont des Seins“⁶³, d. h. in den Seinsakt, durch den das Seiende seiend genannt wird.⁶⁴ Deshalb ist das Seiende (nicht ein gnostisch über dem Seienden hypostasiertes „Sein“) auch das, worin und wovon alles Verstehen seinen Anfang nimmt und worauf es immer wieder zurückgeführt wird. („quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens“⁶⁵). Alles menschliche Fragen nach dem, was „ist“, bewegt sich in einem zugrundeliegenden Schon-Verstehen und Schon-erfahren-Haben dessen, dass Seiendes *ist* („quasi notissimum“). „Ens“ besagt das, was der Geist immer schon verstehend *empfangen* hat („concipit“), so dass er von dort seinen Ausgang nimmt und immer wieder auch dorthin zurückgeführt wird. Das „ens“ und das ursprüngliche Verstehen dieses „ens“ vom Sein (actus essendi) her bleiben das Ermöglichende und bleibend Zugrundeliegende von allem Denken und Streben. Denn die beiden grundlegenden Vermögen *zum Sein* (potentiae), die bei Thomas dem Geist (als anima intellectiva) in seiner Beziehung und Hinordnung zum Seienden entspringen, sind intellectus und der appetitus (bzw. die voluntas).⁶⁶

Der menschliche Geist erstreckt sich – obwohl er selbst in und mit seinem Leib als ein einzelnes, konkretes Seiendes subsistiert – dennoch in das *Ganze des Seins*, denn er ist, wie Thomas und Aristoteles sagen, selbst in gewisser Hinsicht das „Alles“ („anima ... quodammodo omnia“) und als solcher von seinem Ursprung her geschaffen, mit allem Seienden übereinzukommen („natum ... convenire cum

Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung und er ist nur dies. ‚Nur‘ – dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem übereignet ist.“

⁶³ F. Ulrich, Über die spekulative Natur des philosophischen Anfangs, in: F. Pöggeler (Hg.), Innerlichkeit und Erziehung. In Memoriam Gustav Siewerth – Zum Gespräch zwischen Pädagogik, Philosophie und Theologie, Freiburg/Br. 1964, 27–72, hier 33f; vgl. Sth I, 76, 5, ad 4 „anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad *infinita*“.

⁶⁴ De Veritate 1, 1: „hoc nomen ens ... sumitur ab actu essendi“.

⁶⁵ De Veritate 1, 1.

⁶⁶ De Veritate 1, 1.

omni ente“⁶⁷). Er ist also als anima intellectiva *apriorisch* vom Seinslicht selbst erweckt und zu einer uneingeschränkten Offenheit auf das Seiende hin geschaffen.⁶⁸ Deshalb, sagt Thomas, kann dem Menschen die Sinnhaftigkeit des Seins nicht verborgen sein.⁶⁹

Aber gerade weil der Mensch als personal einmaliger verleibter Geist konkret subsistiert, kann er diese seine *apriorische* Erschlossenheit in den Grund alles Wirklichen *nicht* gegen die *aposteriorische* Erfahrung seines verleibten, vereinzelt, geschichtlichen In-der-Welt-Seins trennen. Er ist zugleich immer schon in die Vielfalt seiner leiblich-sinnlichen Bezüge und in die Begegnung mit der sinnlich-materiell und historisch konkret erscheinenden Weltwirklichkeit verwiesen. Das bedeutet, dass die ursprüngliche Übereinkunft der anima mit allem Seienden einerseits apriorisch gegeben ist, aber nicht so wie eine bereits „fertige“, in sich abgeschlossene Struktur, in der Sein und Geist vollständig zur Deckung gekommen wären, sondern so, dass die ursprüngliche Übereinkunft mit dem Seienden der anima als ihr ureigenster *Lebensvollzug* zugleich *aufgegeben* ist. Die anima humana ist zu dieser Konvenienz (Übereinkunft) „geboren“, sagt Thomas. Deshalb erfolgt die *convenientia* mit dem Seienden nicht unmittelbar, sondern aufgrund der der anima entspringenden kognitiven und der erstrebenden Kraft, von denen die eine, der intellectus, auf das Seiende als das Wahre und die andere, die strebende, die voluntas, auf das Seiende als das Gute zielt.⁷⁰ Die anima ist als erkennende und strebende also immer schon aus dem Horizont des Seins als Sein und

⁶⁷ De Veritate 1, 1.

⁶⁸ Und deshalb ist sie zugleich zum Unendlichen fähig: Summa theologica I, 76, 5, ad 4: „anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita“.

⁶⁹ De Veritate 11, 1 ad 3 „[...] oportet quod [...] praesciamus [...] rationem [...] ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest“.

⁷⁰ Ver 1, 1 „in anima autem est vis cognitiva et appetitiva. convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio ethic. dicitur: bonum est quod omnia appetunt. convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.“. Ulrichs ‚Homo abyssus‘ ist besonders in seinem ganzen zweiten Teil (235ff) eine Auslegung des Menschen als „totum potestativum“ aus der Verendlichungsbewegung des Seins, insbesondere im Blick auf die Vermögen Vernunft und Wille.

der ursprünglichen Erschlossenheit ins Ganze des Seins dorthin verwiesen, wo das Sein als endliches Seiendes in Vielfalt und Mannigfaltigkeit subsistiert: zur konkreten, materiell verfassten Wirklichkeit der Welt, zum Anderen ihrer selbst. Dorthin zu kommen vermag sie nur vermittels der ihr entspringenden Vermögen, und zugleich nur vermittels ihrer eigenen Leiblichkeit und Sinnlichkeit (ihres Leib-Seins bzw. Leib-Habens), mit denen sie „im einen und selben Sein“ geeint ist.⁷¹

Der Mensch ist also kraft seiner seinsvernehmenden Vernunft in *dieselbe* Verendlichungsbewegung hineingestellt, die das geschaffene Sein selbst als Schöpfungsgabe immer schon vollzogen hat und vollzieht. In ihm selbst wird nämlich das *simplex et completum* offenbar, weil er auf das Ganze und die Fülle alles Seienden hin offen ist und weil seine Vernunft von Anfang an ins Ganze des Seins erschlossen ist („quodammodo omnia“). Andererseits kann er aber das Sein nur dort berühren, wo es je schon verendlicht da ist: in der konkreten, leiblichen und geschichtlichen Hinwendung zum Anderen seiner selbst. Es ist nicht möglich, in einem hypostasierten Zwischenbereich zwischen Gott und Geschöpfen oder aber in einer von der Vernunft selbst gebildeten idealistischen Seinshypostase zu verbleiben, ohne das Sein als Liebe notwendig zu verfehlen. Ulrich wird allerdings nicht müde, gerade diese Verfehlung des Seins als Liebe in zahllosen Varianten, Versuchungen und Aberrationen des Denkens zu erläutern. Immer wieder versucht der Mensch sich das *Sein als Sein* anzumaßen, sich selbst gewissermaßen im Ort der Seinshypostase festzumachen, sich selber „in sich selbst zu stellen, seine eigene Subsistenz zu schaffen, das Empfangen-haben zu verdrängen, den Seinsdank zu ersticken, um sich den „kleinen Weg“ (im Sinne der Therese von Lisieux) der liebenden Entäußerung zum konkreten Anderen zu ersparen. Oder er lässt umgekehrt das Sein, weil es ja „Nichts“ (non subsistens)

⁷¹ Vgl. An 1, ad 1: „dicendum quod licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est anima communicat corpori, ut *sit unum esse totius compositi*“; Pot 6, 6, ad 8: „nam anima hoc modo corpus vivificare potest, in quantum habet esse infimum, quod sibi et corpori potest *esse commune* in composito ex utroque“; Pot 3, 9, ad 20: „in homine non est duplex esse“. D. h. der Mensch ist nicht aus einer „res cogitans“ und einer „res extensa“ zusammengesetzt.

ist, pervertiert im Seienden untergehen, die Einheit des Seins zerfällt, wodurch die Vielheit des konkreten Seienden nicht mehr aus dem Geheimnis der Einheit des Seins begriffen werden kann, sondern positivistisch zu gegenständlicher Verfügbarkeit einer selbstherrlichen Vernunft degradiert wird.

Wenn Ulrich sagt, dass im Menschen und seinem Selbstvollzug die Verendlichungsbewegung des Seins als Gabe offenbar wird und diese zugleich im Menschen ihren „Grundriss“ und ihre Zielgestalt findet, so bedeutet das nicht, dass hier die Ontologie einfachhin in Anthropologie aufgelöst wird. Vielmehr macht der Mensch genau dann, wenn er die Seinsschenkung *in der rechten Weise* als Liebender vollbringt und sein Geschaffen-Sein dankend vollzieht, offenbar, dass das Sein reine Gabe, reines Umsonst der Liebe ist, die aus der absoluten Freiheit des Schöpfers allem Seienden mitgeteilt ist. Als Liebender ist der Mensch selbst ein Frei-Gebender und ein Sein-Lassender. „Er lässt sein“ bedeutet, er bejaht die Dinge in ihrem (Sich-selbst-)Gegeben-Sein vom Schöpfer her. Er lernt die ganze Schöpfung im Licht ihres Gabecharakters wahrzunehmen. Er ist in der Liebe reich, insofern er sich hingeben kann, und ineins damit arm, weil er sich in der Liebe den einmaligen Anderen empfangend geben lässt (den er sich als Freiheit voraussetzt). Diese Bewegung der Liebe ist Mit- und Nachvollzug der Schöpfungsbewegung, weil das freigebende Voraussetzen des einmaligen Anderen in der Liebe in eben diesem Akt einwilligt und bejaht, dass dieser Andere immer schon, kraft der ursprünglicheren, d. h. vorweg geschehenen Seinsschenkung als Freiheit vorausgesetzt und sich selbst vom Schöpfer gegeben gewesen ist. Deshalb ist mir der Andere immer auch unverfügbare Gabe, ebenso wie ich mir selbst und dem Anderen Gabe bin.

Kommt aber der Gabecharakter der Wirklichkeit und mit ihm das Geheimnis der Substanz (bzw. der Subsistenz) im vollen Sinn erst in der subsistierenden Freiheit zur Sprache, so zeigt sich, dass der Mensch in seinem eigenen Selbstvollzug, insofern dieser ein *Nachvollzug* der Verendlichungsbewegung des Seins als Liebe ist, ebenso erst im Gegenüber zur Freiheit einer anderen Person im vollen Sinn zur Liebe be-gabt ist. Erst in der gelebten Beziehung zum Du ist der Mensch an sich selbst in die eigene Freiheit zur Liebe so eingelassen, dass er darin den Zielsinn der Verendlichung des geschaffenen Seins

als Liebe, d. h. den Schöpfungsakt der Seinsschenkung offenbar macht: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“. Diese Liebe ist nur möglich kraft der Gegenwart des absoluten Gebers in der empfangenen Gabe, d. h. durch das niemals hintergehbare Geliebt-Sein des Menschen durch Gott, der uns absolut, ewig, *zuerst* geliebt hat.

Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Nun wird deutlicher, warum für Ulrich der Glaube die Philosophie erst im eigentlichen Sinn philosophisch macht. Ist Gott der absolute Geber des geschaffenen Seins als Liebe und bedeutet Seinsschenkung zugleich Freigabe der Schöpfung in den ihr eigenen Selbstvollzug, dann zeigt sich, dass das Sein nicht hintergründig mit seinem Ursprung verklammert ist, weil es vom Geber vollständig („completum“) gegeben ist. Dadurch eröffnet sich eine abgründige Differenz zwischen Geber und Gabe, die aus der grundlosen Freiwilligkeit des absolut Schenkenden und dem Umsonst seiner Gabe hervorgeht. Diese Differenz verunmöglicht den (pseudo-)metaphysischen, denkenden Durch- oder Vorgriff auf Gott als dem „*summum ens*“ im Sinne der Spitze, des höchsten Punktes der Pyramide der „*entia*“. Diese Differenz verunmöglicht es der Vernunft, sich mittels eines instrumentalisierten Seinsdenkens des Absoluten bemächtigen zu können. Ulrichs Denken wird vom Verdacht Heideggers, so etwas sei *Onto-theo-logik*⁷², nicht berührt. Vielmehr erweist es sich als ein Philosophieren, das aus dem Umsonst-empfangen-Haben des Seins als Liebe lebt, aus ursprünglichere Erfahrung von Geschöpflichkeit, aus dem Geheimnis der Zukunft (zu-kommen: Geschenkt-Sein) des Seins als Gabe umsonst (ontologische *gratuité*). Dadurch empfängt dieses Denken zugleich seine Freiheit. Es denkt befreit vom Zwang, das Sein zu hypostasieren, um es denkerisch in den Be-griff zu bekommen, weil die Seinsschenkung erkannt und liebend mitvollzogen, d. h. verdankt wird. Darin wurzelt die Fruchtbarkeit der Freiheit. Ein solches Denken muss das Sein auch nicht im Seienden untergehen lassen, um es im von der Liebe ab-

⁷² Vgl. dazu M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart ¹¹1999.

geschiedenen Wissen eigenmächtig zur Subsistenz zu bringen, zu konkretisieren, – was eine Perversion der Armut des Seins als Gabe in ein abstraktes „nichts“ voraussetzen und so die Wahrheit des non subsistens zerstören würde. Es kann vielmehr alles Seiende im Licht seines Gegeben-Seins annehmen und bedenken.

So gewinnt es ein freies, weil unbefangenes Verhältnis zur Theologie und zur Offenbarung. Es muss sich nicht dauernd im eigenen Binnenraum verkrampft gegen den Glauben abschließen, monologisch bei sich selbst bleiben, um nicht den Verdacht zu erregen, hier gerate die Vernunft in die Abhängigkeit von der Theologie oder vom Glauben. Es muss selber keine genau fixierte, autonome Grenze ziehen, um ihr eigenes philosophisches Profil zu sichern und es dann (vielleicht hintergründig) mit Theologumena inhaltlich zu füllen – wie dies vor allem in der scheinbar selbständig gewordenen neuzeitlichen Philosophie vielfach geschehen ist. Es ist ein dankendes Denken, (vielleicht könnte man sagen: Denken in der lebendigen Gestalt eines und desselben Ge-dankens). Ein Denken, das gefangen ist „im Gehorsam auf Christus hin“ (2 Kor 10,5), das aber eben durch diesen Dienst zu sich selbst als Philosophie befreit ist.⁷³

Ulrich macht damit auch als Philosoph ernst mit der Wahrheit, dass die Gnade die Natur voraussetzt, aber nicht zerstört, sondern vollendet.⁷⁴ Wenn das Philosophieren so in den Bereich der „Natur“ (im ontologischen Sinne) gehört, dass es sich als „natürliches“ Denken vollzieht, so wird es durch die Gegenwart der Gnade des fleischgewordenen Logos in ihr aus ihrer Verfallenheit gerade zu sich selbst gebracht, das heißt als philosophisches Denken im Glauben zur Vollendung geführt.

Damit wird klar, dass dieses Denken nicht einfach nur eine Variante im Sinne eines interessanten philosophischen Spiels unter anderen möglichen intellektuellen Spielen ist. Vielmehr wird im Verstehen des Seins als Liebe und durch die Einsicht, dass der Mensch personaler Repräsentant der Verendlichungsbewegung des Seins ist, der ganze Mensch „in Anspruch“ genommen. Ein solches Denken ist deshalb

⁷³ Vgl. dazu Ulrichs Vorwort von *Homo abyssus*, 6.

⁷⁴ *Summa theologica* I, 2, 2, ad 1 „sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile“; vgl. auch *De Veritate* 14, 10, ad 9; oder *Summa theologica* I, 1, 8, ad 2.

„anspruchsvoll“, da es selbst in die Entscheidung fordert, weil es *voll von personalem Anspruch ist*, in dem es zur Freiheit befreit „gefangen“ ist. Es entfaltet sich konsequent aus einer ursprünglichen Quelle, weshalb es kaum möglich ist, das eine oder andere einzelne Argument aus dem lebendigen Gewebe als Ganzem herauszuschneiden und für sich selbst zu betrachten, zu erörtern und zu beurteilen. Alles erwächst aus ein und derselben Ursprungs-Intuition und weist in der diskursiven, rationalen Entfaltung derselben auf und in sie zurück. Wer dieses Denken und die „Sache“, um die es darin geht, verstehen will, muss mit hineingehen und zunächst einmal „akzeptieren“, das schlichte Gegeben-Sein eines solchen Denkens bejahen. Wenn er will, kann er sich auf das Wagnis der Seinsfrage einlassen. Wer draußen bleibt, in einer bloß vergegenständlichenden „objektivierenden“ (nicht objektiven) Beobachterperspektive, der wird weder etwas sehen noch wirklich verstehen.⁷⁵

Gleichwohl ist es kein in sich abgeschlossenes Denken, kein Denken, das sich selbst genügsam und sich selbst befriedigend in sein eigenes rationales System eingehaust hat und aus einer solchen hybriden Gesamtschau alles und jeden beurteilt. Denn es gibt keinen vom „abstrakten Wissen“ beherrschten und in ihm eingelagerten Seins-Begriff, der sich als universaler, pseudo-metaphysischer Maßstab anderen philosophischen Entwürfen überstülpen ließe, um sie in einem letztgültigen „abstrakten“ System zueinander in Beziehung zu setzen und darin einem jedem seinen Wissens-Standort zuzuweisen. In einem solchen Unternehmen wäre das Sein gerade „neben“ dem Geber und „über“ dem Endlichen hypostasiert. Und nicht als verendlicht, d. h. als Gabe in ihrem Gegeben- und Empfangen-Sein bejaht – das Sein als Liebe ist verraten. Das heißt jedoch nicht, dass dieses Denken sich des Urteils über andere philosophische Entwürfe enthielte. Wohl urteilt es, aber auf dem Weg der Liebe. Es geht den „kleinen Weg“ der Geduld, der Hoffnung, d. h. des „Noch-nicht“, auf dem es sich zusammen mit dem befragten und beurteilten Anderen auf der Suche macht nach der Gegenwart der Wahrheit des Seins als Liebe in jedem Denken, um

⁷⁵ Dies ist m.E. auch ein Grund für die mangelnde Rezeption; denn – von außen betrachtet – gibt es nur die Möglichkeit der Ablehnung oder der Zustimmung als Ganzes. Und Zustimmung fordert wiederum den *ganzen* Menschen zur Antwort heraus.

diese Wahrheit – auch durch all ihre Verkehrungen hindurch – ans Licht zu bringen, d. h. ihrer Epiphanie, ihres Sieges in allem zu dienen. Denn „verum est index sui et falsi“. In dieser (!) Weise steht Ulrich auch im kritischen Gespräch mit Denkern wie Marx, Nietzsche, Freud und anderen.

Der Mensch, der in dieser Seinsintuition in den Blick kommt, der liebende Mensch, der das personale Da-Sein des verendlichten, empfangenen, verdanken Seins als Gabe ist, dieser Mensch ist von der Offenbarung des lebendigen Gottes her gesehen der innere Grundriss des Schöpfungsereignisses. Christus bringt als wahrer Gott nicht nur die unüberbietbare Offenbarung Gottes, er zeigt als menschengewordener Gott, wer Gott ist, wodurch die Theologie als sinnvolle Rede über Gott, ihre wesentliche Grundlage empfängt. Christus ist als Ikone des Vaters, als Gott von Gott, aber auch wahrer Mensch. Insofern schenkt die Offenbarung im Glauben zugleich die tiefsten Einsichten ins Geheimnis, wer der Mensch ist, wodurch er ist, in welchem Verhältnis er in der Welt zu seinem Schöpfer, zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen steht. In Christus und durch ihn wird der wirkliche, wahre Mensch im Licht des Glaubens vernünftig anschaulich. Die ursprüngliche Zielgestalt allen Menschseins ist DER, durch und in dem alles geschaffen und der der „neue Adam“ ist (1 Kor 15,45). Im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe (alle drei sind ein übernatürliches Geschenk der ewigen Liebe an den Menschen!) sieht der Mensch, wer er im ursprünglichen Sinn, d. h. in Wahrheit wirklich ist und wer er sein wird.

Der Mensch, der im Glauben an Christus lebt, steht (subsistiert) im Vertrauen auf das Gegebensein des Seins als Gabe. „Wenn ihr nicht glaubt (vertraut), seid (!) ihr nicht“ (Jes 7,9, vgl. Joh 8,24). Er ist einer, der als Mensch zu sich selbst gekommen und darin zugleich über sich hinaus auf den Schöpfer und Mitmenschen hin ist. Das Geheimnis des geschaffenen Seins als Liebe ist in sich selbst die personale Eröffnung der lebendigen Transzendenz.

Der Mensch überschreitet sich im Berühren des Seins auf den Anderen hin. Indem er ihn erkennt und liebt, wird er in gewisser Hinsicht der Andere⁷⁶ – aber so, dass er dabei zugleich je mehr er selbst

⁷⁶ Summa theologica I, 87, 1, ad 3: „intellectus in actu est intellectum in actu“;

wird, weil er sich selbst in diesem Akt so vollzieht, dass er zu sich selbst zurückkehrt und in dieser Rückkehr den absoluten Ursprung seines Sich-geschenkt-Seins und den des ihm anvertrauten Anderen berührt.⁷⁷ Liebendes Sein beim einmaligen Anderen und in sich gründendes Selbst-Sein sind zwei Seiten ein und desselben Aktes. In diesem Akt und durch ihn wird mit dem Sein als Gabe der absolute Geber in der Gabe berührt. Das ist die innere Gestalt des seinsmäßigen Wachstums der Freiheit. Die wahre Fruchtbarkeit der Freiheit ist Fruchtbarkeit des geschenkten, angenommenen, bejahten und verdankten Seins als Liebe.

Philosophieren in der „reinen Endlichkeit“

Wenn wir mit Ulrich das Geheimnis des Seins als Liebe betrachten und dabei der heile, liebende Mensch in den Blick kommt, wird deutlich, dass diese Philosophie einen ganz bestimmten „Standort“ hat. Sie steht notwendig in dem personalen Ort, in dem Christus wirklich und in Wahrheit geglaubt wird, sie steht inmitten der Kirche, d. h. in Maria-Ecclesia. Ist die Erfahrung der Gegenwart des geschaffenen Seins als Liebe im Letzten durch und durch personal, so ist auch die Kirche im Glauben als der geschaffene Ort des seiner selbst entäußerten, fleischgewordenen ewigen Logos in erster Linie personal zu verstehen.⁷⁸ Wir sahen oben, dass das Geheimnis des geschaffenen Seins als Liebe erst durch die Liebeshingabe des göttlichen Logos am Kreuz offenbar wird. Das Sein als Gleichnis der Liebe des Schöpfers enthüllt sich im göttlichen, gekreuzigten Logos, in der Liebe des Erlösers. Zugleich mit dem Sein wird der heile, der zu sich selbst befreite Mensch offenbar, dem aufgegeben ist, an sich selbst die Verendlichungsbewe-

De Malo 6, 1, ad 13: „amor dicitur *transformare* amantem in amatum, in quantum per amorem movetur amans in ipsam rem amatum“.

⁷⁷ Vgl. Thomas und die berühmte „Rückkehr zu sich selbst“: Summa theologica I, 14, 2 ad 1 „redire ad essentiam suam nihil aliud est quam *rem subsistere in seipsa*“.

⁷⁸ Vgl. dazu H.U. von Balthasar, Wer ist die Kirche?, in: *ders.*, Sposa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, 148–202.

gung des Seins als Liebe zu vollziehen, d. h. in Fleisch und Blut zu leben.

Dieser heile Mensch ist aber dem göttlichen Erlöser in gewisser Hinsicht „vorweg“. Der Erlöser hat sich ihn in seiner absoluten Liebe als geschaffene Freiheit *vorausgesetzt*, damit er in ihm ankommen, erlösen kann: Die Liebe setzt voraus, was sie tut. Der gefallene Mensch, der ein todgeweihter Sünder ist, hat als solcher im Ungehorsam Gottes Liebe abgewiesen und sich der Einwohnung Gottes in ihm verweigert. Daher ist er aus sich selbst heraus niemals in der Lage, die Gabe, die Gott selbst ist, zu empfangen, d. h. zur Liebes-Entäußerung Gottes ein reines, lauterer Liebes-Ja zu sprechen. Das ist nur möglich, wenn sich der Schöpfer selbst eine heile, ungebrochene, reine Freiheit voraussetzt, die ihn empfängt und verdankt (Eucharistie!) und eben darin zur Verherrlichung des Gebers der Liebesgabe fruchtbar ist. Geheimnis der Liebe: Sie setzt voraus, dass das, was sie tut, schon da ist. In dieser vorausgesetzten, geschaffenen Liebes-Freiheit und durch sie kommt der Erlöser zur Welt und zum Menschen. In ihr und durch sie erfahren die gefallenen und deshalb „ent-menschten Menschen“ die Gegenwart des Heils, ihr wahres, wirkliches Selbstsein und gelangen dadurch zu ihm, zur Quelle ihres Lebens.

Diese geschaffene Freiheit wird von Ulrich geschaut als der „Anfang“, in dem Gott wohnt, in dem das Wort Gottes von Anfang an gewohnt hat: reine, aus Nichts geschaffene Liebe; personales, aus Nichts geschaffenes Gegenüber zum ewigen Schöpfer. Die „Bedingung des Unbedingten“, die „Grenze des Grenzenlosen“, die „Fassung des Unfassbaren“: das Geheimnis der Selbigkeit von Reichtum und Armut des geschaffenen Seins als Liebe *in Person*.

Sie gibt die personale Liebesantwort. Sie ist als personale Gestalt des geschaffenen Seins als Liebe: die Selbigkeit von Reichtum der empfangen-habenden Mutter und Armut der ledigen Jungfrau: Virgo-Mater. Ulrich nennt sie auch die „Wir-Gestalt der Freiheit“⁷⁹, die reine Endlichkeit, deren Fruchtbarkeit sich als die Gottesgeburt enthüllt. Nur in dem Heilsraum, den diese personale Gestalt eröffnet, ja

⁷⁹ Vgl. zu diesem zentralen Begriff F. Ulrich, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974, 75–158, zuletzt vor allem F. Ulrich, *Gabe und Vergebung*, Freiburg – Einsiedeln 2006, 738–790.

der sie in Person im Ursprung selbst ist, in der der Erlöser selbst gegenwärtig ist, in der er wohnt und *durch die* er sich der Welt schenkt, wird letztlich das Sein als Liebe erfahrbar. Nur in ihr findet der verlorene, erlösungsbedürftige Mensch seine wahre geschöpfliche Freiheit: in der reinen Schöpfung Maria-Ecclesia.⁸⁰

So lässt sich von Ulrichs Denken her vielleicht tiefer verstehen, was Papst Johannes Paul II. am Ende seiner Enzyklika „Fides et ratio“ geschrieben hat: Dass es einen „tiefen Einklang“ gebe „zwischen der Berufung der seligen Jungfrau Maria und der Berufung echter Philosophie. Wie die Jungfrau berufen wurde, ihr ganzes Seins als Mensch und Frau darzubringen, damit das Wort Gottes Fleisch und einer von uns werden konnte, so ist die Philosophie berufen, ihre kritische Vernunftarbeit zu leisten, damit die Theologie als Verständnis des Glaubens fruchtbar und wirksam sei. Wie Maria durch ihre Zustimmung zu der von Gabriel verkündeten Botschaft nichts von ihrem wahren Menschsein und ihrer Freiheit eingebüßt hat, so verliert das philosophische Denken nichts von seiner Autonomie, wenn es sich der Anfrage stellt, die von der Wahrheit des Evangeliums kommt. Das philosophische Denken erlebt vielmehr, dass sein ganzes Forschen *zur höchsten Verwirklichung* angespornt wird. Diese Wahrheit haben die heiligen Mönche des Altertums sehr gut verstanden, wenn sie Maria ‚den geistigen Tisch des Glaubens‘ nannten. In ihr erblickten sie das stimmige Abbild der Philosophie und waren überzeugt, sie müssten in Maria philosophieren (philosophari in Maria).“⁸¹

⁸⁰ Damit wird einerseits das »extra ecclesiam nulla salus« von neuem verständlich, weil es außerhalb dieser geschaffenen Liebes-Freiheit keine Gegenwart der absoluten Liebe des Erlösers geben kann. Andererseits wird der Satz in seinem Exklusivismus aufgesprengt. Denn überall, wo ein Mensch die Wahrheit und die Liebe lebt, lebt er letztlich aus dem Geist des Auferstandenen im geschaffenen personalen Sein als Liebe.

⁸¹ Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“, Nr. 108. Das Zitat vom ‚geistigen Tisch des Glaubens‘ stammt von Pseudo-Epiphanius, PG 3, 493 (d. Verf.).

Gabe und Vergebung

Wenn nach dem Gesagten nun der Verdacht aufkommt, der Philosoph, der durch das „enge Tor“ des Glaubens und der „Gefangenschaft in Christus“ in seinem Denken hindurchgegangen ist, sei in seinen Möglichkeiten eingeschränkt, so sei hier am Schluss noch darauf verwiesen, dass sich m. E. von hier aus eher vielmehr ganz neue Möglichkeiten ergeben, also Weite statt Enge. Eine dieser Möglichkeiten hat Ulrich in seinem bereits oben erwähnten Werk mit dem Titel „biblische Ontologie“ jüngst in höchst erstaunlicher Weise dargelegt. Diese letzte Veröffentlichung unter dem Titel „Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie“ (2006) ist eine über 800seitige Auslegung des biblischen Gleichnisses von den beiden Söhnen und ihrem barmherzigen Vater (Lk 15,11–32). Ulrich durchschreitet hier gleichsam als wandernder Philosoph das biblische Gleichnis wie eine Landschaft. Als Denker des Seins als Liebe im personalen Raum der erlösten Freiheit (der Virgo-Mater) ist er in der Lage, dem „von oben“ kommenden Wort Gottes gewissermaßen „von unten“ her entgegenzugehen und die Bedingungen und Weisen seiner Ankunft im menschlichen Dasein, Leben, Erkennen und Wort zu erhellen und freizulegen. Dabei zeigt sich ein Reichtum an Einsichten, der auch der biblischen Exegese sehr Grundsätzliches über den Umgang mit dem Wort Gottes aufzuzeigen hat. Im Durchgang durch die Erzählung entfaltet er das Verhältnis zwischen dem Vater und seinen beiden Söhnen als ein Gleichnis für das dramatische Ringen zwischen Gott und Mensch in der Geschichte, in dem die beiden Söhne Grundgestalten verfehlten (bzw. bekehrten) menschlichen Daseins im Gegenüber zu Gott darstellen. Zugleich nimmt er den Leser selbst als Teilnehmer am Drama mit hinein, weil der Leser schon in der Weise seines Umgangs mit der Erzählung (als Wort Gottes!) seine eigene Rolle und Position im Drama offenbart.

Dabei bleibt auch dieses Werk weitgehend Philosophie, sind doch die Gesprächspartner Ulrichs auch hier etwa Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger usw., die jeder auf seine Weise, auch wenn sie sich dessen nicht ausdrücklich bewusst sind oder es explizit aussprechen, in der Frage nach dem Mensch-Sein (z. B. Karl Marx in seinem Ringen um den „positiven Humanismus“) ihren Ort einnehmen im Drama um

das Sein als Liebe (und zwar mitten in allen möglichen Aberrationen). Andererseits erörtert Ulrich hier exemplarisch das Zu- und Miteinander von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben (Natur und Gnade). Ohne Berührungängste wird die Offenbarung angenommen und bedacht. Immer wieder wird die philosophische Dimension in die Dimension der Offenbarung überstiegen, um von dort her entscheidendes Licht zu empfangen.

Hier darf deshalb zuletzt noch einmal auf die schon genannte Enzyklika von Johannes Paul II. verwiesen werden, der die Philosophie besonders *als Metaphysik* aufruft, in das Gespräch mit dem Wort Gottes einzutreten: „Das Wort Gottes nimmt ständig auf das Bezug, was die Erfahrung und sogar das Denken des Menschen übersteigt, aber dieses ‚Geheimnis‘ könnte weder enthüllt werden, noch wäre die Theologie imstande, es auf irgendeine Weise verständlich zu machen, wenn die menschliche Erkenntnis streng auf die Welt der sinnlichen Erfahrung beschränkt wäre. Die *Metaphysik* stellt sich deshalb als *bevorzugte Vermittlung* in der theologischen Forschung dar.“⁸² In Ferdinand Ulrichs Philosophie des Seins als Liebe kommt diese Vermittlungsfunktion von Metaphysik für das Wort Gottes in personaler Kommunikation hin zum Menschen in einzigartiger Weise zum Ausdruck.

⁸² Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“, Nr. 83.