



**Philosophisch-Theologische Hochschule
Benedikt XVI. Heiligenkreuz**

C	1	1
---	---	---

1	2	6	9	2	0	3
---	---	---	---	---	---	---

Diplomarbeit

Fach: Philosophie
Leitung: em.Univ.-Prof. DDr. Hanna Barbara GERL-FALKOVITZ
Semester: SS 2018
Credit: 24 ECTS

Sein als Gabe

Gott, das Sein und das Seiende bei Ferdinand Ulrich

eingereicht am: am 18. Juni 2018
Verfasser: Frater Isaak Maria Philipp Bernd Käfferlein
Adresse: Markgraf-Leopold-Platz 1
A-2532 Heiligenkreuz im Wienerwald
Tel. +43 680 2237748
E-Mail: im@stift-heiligenkreuz.at
Digital übermittelt: am 18. Juni 2018

Inhaltsverzeichnis

1. Zum Thema.....	4
2. Methodik – Grundvollzug des Denkens.....	6
2.1 Hermeneutik des Seins.....	6
2.1.1 Seinserkenntnis als u-topisches Unterfangen?.....	7
2.1.2 Versuchung gegen die Bewegung des Denkens: „Vorweg“ und „Voraus“ des Seins. Macht das Ziel den Weg irrelevant oder gibt es überhaupt einen Weg?.....	8
2.1.3 Lebendige Spannung und ontologische Differenz.....	9
2.1.4 Der prae-cisierende Verstand als Versuchung gegen die Spannung der ontologischen Differenz.....	11
2.1.5 Kreisendes Denken.....	12
2.1.5.1 Vertikale: Die ontologische Differenz: Das Sein und das Seiende, die Einheit und die Vielheit.....	13
2.1.5.2 Horizontale: Die Sinne und der Geist: Entäußerung und Sammlung.....	14
2.1.5.3 Exterius und Interius des Seienden als Auslegung der ontologischen Differenz und das spielerische Nachvollziehen dieser Differenz durch die Vernunft.....	15
3. Ontologie und Ontologische Differenz.....	18
3.1 Das Sein als <i>ipsum esse subsistens</i> : Gott.....	18
3.2 Das Sein als <i>actus ultimus sed non subsistens</i> : erste Wirkung.....	19
3.2.1 Sein als „reine Vermittlung“	19
3.2.2 Das Sein als Gleichnis der Güte Gottes.....	21
3.2.3 Das Sein als Bejahung.....	22
3.3 Das Sein als <i>ipsum esse</i> : Das Seiende.....	25
3.3.1 Das Sein im Seienden.....	25
3.3.2 Der Methodos der Vernunft im Seienden.....	25
3.4 Versuchungen angesichts des Widerspruchs der Vermittlung, die als Mitte fungiert, aber nicht Mitte <i>ist</i>	27
3.4.1 Erste Versuchung: „Das Sein selbst ‚ist‘ nicht [...].“	27
3.4.2 2. Versuchung: „Das Sein ‚ist‘ nicht“	28
3.4.3 3. Versuchung: das Sein ist ‚Nichts‘	28
4. Sein als Gabe.....	28
4.1 Preisgeben in ein Empfangenhaben.....	29
4.2 Die Bedingungslosigkeit der reinen Gabe.....	30
4.3 Die wahre Gabe als doppeltes Umsonst – die Verschränkung von „gratis“ und „überflüssig“	31
4.4 Die Gabe als „Gegenseitige Verwendung“ wider die Ausnutzung.....	31

4.5 Armut und Reichtum der Gabe, des Gebenden und des Empfangenden.....	32
4.5.1 Der arme Reichtum der Gabe.....	32
4.5.2 Armer Reichtum des Gebers und reiche Armut des Empfangenden.....	33
4.6 Gabe ist Aufgabe/Herkunft ist Zukunft.....	34
4.7 Gabe, Macht (Autorität) und Freiheit.....	35
4.7.1 Macht und Wachstum – Autorität als „Groß-werden-lassen“	35
4.7.1.1 Ohn-Macht und Ausnutzung als Dosierung der Gabe.....	35
4.7.1.2 All-Macht und höchste Autorität als Hingabe.....	36
4.7.2 Macht und Freiheit – „All-macht-frei“	37
5. Sein als Gabe des Du.....	38
5.1 Wir-Gestalt des Ich \rightleftharpoons Du.....	38
5.1.1 Das Ich als Gabe des unendlichen Du.....	38
5.1.2 Das Ich als Gabe des endlichen Du.....	39
5.2 Die – aus dem Gabencharakter des Ich folgende –Dialogfähigkeit.....	40
5.3 Gestalten des Dialogs.....	41
5.3.1 Sprache als Dialog.....	42
5.3.2 Liebe als Dialog.....	45
5.3.3 Die „Wir-Gestalt der Freiheit“ als Dialog.....	47
5.3.3.1 Freiheit als „Selbstwerdung durch Selbstempfängnis“	47
5.3.3.2 Freiheit als Gabe des endlichen Du.....	49
6. Dialogische Differenz.....	50
6.1 Dialogische Differenz – Das gegebene/überlieferte Wort.....	50
6.2 Das Wort als überlieferter Selbstvollzug.....	52
6.3 „Sachliche Dignität“	53
6.3.1 Nähe und Ferne als Pole der Differenz des lebendigen Dialogs.....	53
6.3.2 Die Kenose als Gestalt der Wahrheit.....	56
6.3.3 Sachlichkeit – „Objektivität aus dem Präsens“	58
6.3.4 Versuchung gegen die Sachlichkeit.....	58
6.3.5 Zeit und Wir-Gestalt der Freiheit.....	59
6.4 Meditative Reflexion.....	61
7. Die Grundversuchung der Hypostasierung.....	65
7.1.1 Die Hypostasierung des Seins.....	65
7.1.2 Hypostasierung und die Angst vor der Gabe.....	66
7.1.3 Die Hypostasierung der Person.....	66
8. Dankende Metaphysik – Eucharistische Anthropologie.....	67

1. Zum Thema

Am Beginn dieser Arbeit soll sowohl eine Ermutigung als auch eine Warnung stehen. Zuerst die Ermutigung: Es ist in vielerlei Hinsicht lohnenswert die Ausführungen Ferdinand Ulrichs mitzudenken, da sie einen neuen und erfrischenden Blick auf das Sein werfen. Andererseits soll hier auch eine Warnung stehen, denn Ulrichs Gedanken neigen manchmal dazu, den Leser aus den Augen zu verlieren. Letzteres ist wahrscheinlich auch der Hauptgrund, warum die Rezeption bis dato dürftig ausfällt, wenngleich es in den letzten Jahren einige Veröffentlichungen gab, die sehr beachtenswert sind.¹ Worin aber besteht die Besonderheit des Denkens Ferdinand Ulrichs? Es scheint hier passend, den bedeutenden Theologen Hans Urs von Balthasar selbst sprechen zu lassen, der mit Ferdinand Ulrich in regem wissenschaftlichen Austausch stand:

„Ulrichs Philosophie hat mit allen großen schöpferischen Leistungen dies gemein, daß sie in untrennbarer Einheit mit allen anderen großen Intuitionen Aug in Aug steht: sie spricht mit Hegel wie mit 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.“²

Zur Art und Weise des Gespräches mit anderen Philosophen sei hier auf das Kapitel *Dialogische Differenz* und den Unterpunkt *Meditative Reflexion* dieser Arbeit verwiesen. Das Zueinander von Philosophie und Theologie bei Ferdinand Ulrich ist und bleibt eine Prämisse, die sich durch seine ganze Arbeit zieht. Er fasst diesen Ansatz wie folgt zusammen:

„Unsinnig hingegen ist ein Ansatz, der zwischen Philosophie und Theologie derart unterscheidet, daß er einerseits ‚natürliches Denken‘ dem ‚Können der Vernunft‘ zumißt, andererseits ‚theologisches Denken‘ in ‚unverdienter Offenbarung‘ eingründet. Als sei das ‚natürliche‘ Sein als Gabe nicht umsonst geschenkt; als könnte der Mensch *diesen* Anfang verfügen! – Sein als ‚Gabe‘ bedeutet jedoch nicht, daß damit Sein und Gnade a priori identifiziert seien. [...] Denn in dem Maße, in dem sich die Gnade als *Herz* des Seins entbirgt, [...] resultiert die Verendlichung der Gabe des Seins in die Vielfalt und Mannigfaltigkeit der endlichen ‚Naturen‘ [...]. Deshalb ist eine Philosophie im Glauben ‚natürliches Denken‘, ohne sich *gegen* den umsonst geschenkten

1 Hier sei vor allem auf die Arbeiten von OSTER Stefan, BIELER Martin, und DE LA TOUR Marine hingewiesen.

2 FERDINAND ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln ²1998, Buchumschlag hinten..

Anfang der Fülle des Seins [...] abzusondern.“³

Deduktiv gesehen liegen die Prämissen seines Denkens in einem Gott, der aus uberflieender Liebe dem Endlichen das Sein schenkt. So existiert das Endliche immer als ein Be-gabtes, als Gabe. Deshalb ist das „Sein als Liebe“ „Gleichnis der Liebe Gottes“ und somit nie ohne Bezug auf den unendlichen Geber zu denken. Dieses Geheimnis des Gabencharakters unseres Daseins wird in vielen denkerischen Ansätzen kurz abgehandelt und mit Etiketten wie „Geworfensein“ betitelt. Ferdinand Ulrich investiert seine ganze denkerische Anstrengung in diese Tatsache, dass wir unser Sein aus dem Empfangen und nicht aus dem Produzieren haben, und zeigt, dass alle Endlichkeit transparent auf dieses Geheimnis des Seins als Gabe ist. Die dialogische Differenz ist transparent auf die ontologische Differenz, denn „es ist immer 'Dasselbe', nicht das 'Gleiche'. Wenn wir also das Gemeinte auf verschiedenen Ebenen als 'dieselbe' Struktur deuten, so bedeutet dies keine Vermischung von Ontologie, Geschichte, Theologie, Intersubjektivität usw., sondern ein sym-bolisches Sprechen“⁴.

Induktiv betrachtet jedoch versucht Ferdinand Ulrich zu zeigen, dass die grundlegenden Lebensvollzüge des Menschen dieser Prämissen bedürfen, um heil vollzogen werden zu können. Er versucht zu zeigen, dass zwischenmenschliche Interaktion, Erfahrung des eigenen Anfangs im anderen, Freiheit, Sprache, und Liebe Elemente des Lebens sind, die eines Seins als Gabe bedürfen.

Nach dieser (1.) *Einleitung*, soll im Folgenden zuerst kurz die (2.) *Methodik* umrissen werden, um dann (3.) im Kapitel *Ontologie und Ontologische Differenz* die Prämissen des Denkens Ferdinand Ulrichs zu illustrieren. Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass Ferdinand Ulrich in seinem Denken durchaus auch den Weg ‚von unten‘, also vom Phänomen ausgehend, wählt. Im 4. Kapitel wird das (4.) *Sein als Gabe* näher beleuchtet und charakterisiert. Es soll klar werden, was eine Gabe im Verständnis Ferdinand Ulrichs ist. Da diese Gabe des Seins einen Geber kennt, wird darauf folgend das (5.) *Sein als Gabe des Du* näher beleuchtet. Diese Thematisierung soll einerseits den Aspekt der Gabe des Seins vom unendlichen Du her erfassen und andererseits auch das Empfangen vom endlichen Du her. Hier soll sich schon andeuten, dass die Ontologie Ferdinand Ulrichs, durch ihr Dialog-sein, eine (6.) *dialogische Differenz* eröffnet, weil das Sein von einem absoluten Geber gegeben wird, und somit von einem Du stammt. Diese dialogische Differenz und ihr Austrag in der

3 FERDINAND ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln ¹1974, 41 (Fußnote 14).

4 Ebd., 35 (Fußnote 12).

Sprache und im Umgang (Gespräch) mit philosophischen Texten wird im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen. Im 7. Kapitel soll die (7.) *Grundversuchung der Hypostasierung* betrachtet werden, die das Gegenteil des Denkens Ferdinand Ulrichs veranschaulicht, da in dieser das Sein nicht als Gabe erfasst wird.

2. Methodik – Grundvollzug des Denkens

2.1 Hermeneutik des Seins

Will man auf die Methodik der Arbeiten von Ferdinand Ulrich schauen, so stellt man schnell fest, dass dort weder eine ausformulierte Methode vorfindbar noch ein „systematisches Erfassen und [...] Verstehensschlussel“⁵ als Zugang zu seinen Texten ausformuliert ist. Vielmehr ist die Methode die Weise, wie der Denkweg sich konkret vollzieht, indem gedacht wird. „Wenn jedes Denken letztendlich auf einer Intuition bzw. einer besonderen Erfahrung der Wirklichkeit gründet, die in der Reflexion erprobt und korrigiert wird, der aber doch das Denken seine Kraft und Richtung verdankt, so ist dies bei Ferdinand Ulrich besonders ausgeprägt.“⁶ Die Methode ist der Weg der Erfahrung im Konkreten. Dieses Schauen auf das Konkrete in unserem Erfahrungshorizont ist der Weg, den das Denken beschreitet, weshalb man das Denken Ferdinand Ulrichs als „Schauen“⁷ treffend charakterisieren kann. Die Methode kann also nie rein abstrakt existieren und total aus dem Gehen des Weges heraus abstrahiert werden. Vielmehr wird die Methode erfasst, indem dieser Weg gegangen wird. Diese Methode (griech.: μεθ-οδoς; deutsch: Nachgehen‘, ‚Verfolgen‘) ist vergleichbar mit einer Einladung, sich auf den Weg zu machen, und ist nicht eine vorgezeichnete Landkarte, die den Weg vorschreibt. Hier wird auch deutlich, dass es, um eine Nähe zum Denken Ferdinand Ulrichs zu gewinnen, eine Offenheit braucht, die bereit ist, wirklich mitzugehen und zu erfahren. Es stellt sich dem Leser seiner Arbeiten dennoch die Frage, an welchen Punkt man anfangen soll, wo das Sprungbrett bereit steht, um einzutauschen in dieses Denken. Da Ferdinand Ulrichs Denken letztlich „auf einer Intuition bzw. auf einer besonderen Erfahrung der Wirklichkeit gründet“⁸, bietet das erste Kapitel des *homo abyssus* einen Hinweis auf den Anfang des Weges, denn es beginnt mit den Worten: „Thomas von Aquin sagt einmal: ‚Unsere Erkenntnis ist so hinfällig, daß kein Philosoph

5 MARINE DE LA TOUR, *Gabe im Anfang: Grundzüge des metaphysischen Denkens von Ferdinand Ulrich* (Münchener philosophische Studien neue Folge, Band 32), Stuttgart 2016, 25.

6 Ebd.

7 Vgl. STEFAN OSTER, *Mit-Mensch-Sein: Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg im Breisgau [u.a.] 2004, 33ff..

8 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 25.

jemals die Natur einer einzigen Fliege hat vollkommen erforschen können.“⁹ Die Aufforderung scheint klar zu sein: Wer mit dem Konkreten beginnt, hat den Beginn des Denkens gefunden und kann eintauchen. Wer mit dem Konkresten, wie zum Beispiel einer Fliege, anfängt, der braucht dann kein strukturelles Methodenkäpitel voranstellen. Vielmehr wird gleich der lebendige Weg mitgegangen, denn im Mitgehen zeigt sich der Vollzug des Seins. Das Denken bewegt sich im Vollzug des Seins, indem man sich auf dasjenige einlässt, in dem man sich immer schon befindet. Der *Homo abyssus* ist ein Denkweg, und zwar nicht eine rationale Handlungsfigur, sondern inneres Tun und damit Handlung. In diesem Denkweg als Akt einer Handlung wird dann die Tiefe der Differenz von Sein und Seiendem, also Gott, transparent auf die Gestalt des Menschen und die dialogische Differenz (Ich \rightleftharpoons Du¹⁰). „Die hermeneutische Beschäftigung mit so einem Werk kann von daher keine bloße Darstellung sein, sondern ist notwendig ein eigener Weg zu und in diesem Geschauten. Ein solcher ‘Weg‘ musste gesucht werden, welcher eigenständig, der Sache aber nicht fremd sein sollte. Er gab sich von selbst in der Beschäftigung mit dem Text von *Homo abyssus* und erlaubte, ohne Gewalt des Denkwegs zur Rekonstruktion von Ulrichs zentraler Intuition zu gelangen und ihrer inneren Ausentfaltung zu folgen.“¹¹

2.1.1 Seinserkenntnis als u-topisches Unterfangen?

Ferdinand Ulrich geht davon aus, dass der Mensch wahrheitsfähig ist; und dennoch oder gerade deswegen steht am Anfang die Feststellung „veritas semper major“. Der oben zitierte Satz Thomas von Aquins, dass die Natur einer einzigen Fliege schon unsere Erkenntnis übersteigt („denn „die physis liebt es, verborgen zu sein“¹²), bildet den ersten Satz des Werkes *homo abyssus* von Ferdinand Ulrich. Im Anfang steht also das ganz Konkrete, das Äußerliche, das Kleinste, die scheinbare Banalität, der Körper auch als Korrektiv einer bloß fantastischen und abgehobenen, von der Realität abgelösten Spekulation. Der Mensch hat in seinem alltäglichen Vollzug die Konkretion, die Realität, die Vielheit des Seienden vor Augen, weshalb sich die Frage stellt, inwiefern dem ein Sein zugrunde liegt und inwiefern dieses überhaupt erkennbar ist. Ist das Sein etwas, das die Welt durchtränkt, oder ist es das über allem Seienden Schwebende? Wie ist das Sein zu denken? Zuallererst ist unser

9 vgl. THOMAS VON AQUIN: In symb. Apost. 1., zitiert nach: ULRICH, *Homo Abyssus*, 7.

10 Ferdinand nutzt die Bezeichnung „Ich \rightleftharpoons Du“, um auf die Dialoghaftigkeit des Ich anzuspielen. Dieser Dialog ist mehrdimensional. Einerseits umfasst er den Aspekt des Ich als Gabe eines absoluten Gebers und andererseits auch das Ich in seiner Offenheit auf das endliche Du. Dem gegenüber steht das Ich=Ich als monadisch-egoistische Abschottung.

11 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 26.

12 ULRICH, *Homo Abyssus*, 7.

Denken immer schon im Sein eingebettet, denn „dem Sein kann nichts hinzugefügt werden, was ihm selbst äußerlich wäre, cum ab eo nihil sit extraneum, nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia“¹³. So ist der Ausgangspunkt unseres Denkens, die Ermöglichung unseres Denkens das Sein. Es ist nicht ein u-topisches Unterfangen, da es eben nicht ohne Ort ist, sondern vielmehr selbst der Ort unserer Erkenntnis, der Ort des Seienden überhaupt ist: Das Seiende, die Vielfalt unserer Welt findet ihren Ort, ihren Topos im – oft scheinbar u-topisch sich entziehenden – Sein, denn das Sein umgibt das Seiende. Wenn sich also das Denken im Bereich des Seins vollzieht, so hat es seinen Anfangspunkt im Sein selbst, bleibt dort aber nicht stehen, sondern schwingt sich zum Erkennen des Seins auf, womit es im Sein auch das Ziel seines Denkens findet. Dieses Denken vollzieht sich also im Bereich des Seins, setzt es so als Anfang der Erkenntnis voraus und findet es als Ziel der Erkenntnis. Diese Bewegung des Denkens umfasst von jeher die Vernunft, die sich innerhalb dieser Pole vom Sein als Anfang und Umgebung und vom Sein als Ende und Ziel her aufspannt. Die Vernunft erkennt somit „vom Wesen her“, „naturaliter“, das Sein“¹⁴, auch weil wir als die „Denkend-immer-schon-beim-Sein-gewesenen“¹⁵ anfangen. Das Sein, semper major, ist als Ziel unserer Erkenntnis dennoch immer höchst fragwürdig im negativen Sinn, weil es entrückt, unerreichbar, oder zumindest nicht aussagbar scheint. Dennoch ist das Sein „das, was das Denken [(1)] im Letzten und in allem sucht“¹⁶, zudem (2) „eint [es] alle Schritte des Denkens“¹⁷ und (3) „begründet es“¹⁸.

2.1.2 Versuchung gegen die Bewegung des Denkens: „Vorweg“ und „Voraus“ des Seins. Macht das Ziel den Weg irrelevant oder gibt es überhaupt einen Weg?

Es gilt für unser Denken: „Ja, wir haben das Sein immer schon vernommen; denn ‚quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens‘, weshalb wir immer schon am ‚Ziel‘ sind.“¹⁹ In unserem Denken aber ist das Sein immer schon erkannt, in gewisser Weise erreicht, weil es dem Denken zugrunde liegt und in dem Moment, in dem uns das Konkrete vor Augen kommt, immer schon mitschwingt. Hier wird man schnell zum falschen Schluss kommen können, dass dadurch alles Suchen, alles denkende Einholen des Seins irrelevant wird, denn wenn man ein Ziel intendiert und erreicht, scheint der bis dahin zurückgelegte Weg ein ‚gewesener‘, ein abgehakter. Er ist

13 THOMAS VON AQUIN: Quæst. disp. de Potentia 7.2.9; zitiert nach: Ebd., 7f..

14 THOMAS VON AQUIN, Summa Contra Gentiles 2.83; zitiert nach: Ebd., 8.

15 Ebd.

16 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 59.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 ULRICH, *Homo Abyssus*, 9.

abgeschlossen im Ziel, und als Weg an sich nur etwas wert, weil das Ziel erreicht ist, und somit wird er im Ziel unbrauchbar, nutzlos und damit irrelevant. Im Denken könnte das bedeuten, dass, weil das Sein unserem Denken immer schon zugrunde liegt, ein Ausstrecken nach dem Sein aussichtslos bliebe, weil man ja immer nur Gewesenes intendieren würde. Das Sein wäre hier also im Seienden immer schon total erreicht und nicht wirklich ein Spannung gebendes Element, dessen Reiz das menschliche Interesse locken sollte. Die Bewegung wäre getilgt, weil eine Bannung „im Gewesenen“²⁰ stattfindet und eine differenzlose Einheit von Sein und Seiendem erreicht wird.

Eine andere Art und Weise, die Bewegung des Denkens zu tilgen, wäre, das Sein als ein rein „Zukünftiges“ zu verstehen, zu denken, dass man das Ziel ohne den Weg der Denkschritte suchen und rein intuitiv das Sein erfassen könnte. Auch hier wäre – diesmal durch die reine „Zukunft des Seins“²¹ – die Bewegung des Denkens zugunsten eines bewegungslosen Zieles aufgelöst.

2.1.3 Lebendige Spannung und ontologische Differenz

Demgegenüber steht im Bereich des Seins immer eine Spannung zwischen der Einheit des Seins als Sein und der Vielheit des Seins im Seienden offen. „Wir bewegen uns ‚im‘ Sein, indem wir in der Vielfalt des Seienden auf dem Wege sind.“²² Der Weg der Denkschritte in der Vielheit des Seienden steht immer in einer Differenz zur Erkenntnis der Einheit des Seins (des Seins als Sein), beides aber befindet sich im Bereich des Seins: „Das Sein gewährt vielmehr innerhalb seiner selbst eine Differenz“²³ zwischen dem Sein im Seienden und dem Sein als Sein, die das Denken auf den Weg bringt. Es bleibt weder platt beim Sein als Sein, das der Ursprung und Ausgang des Denkens ist, noch erfasst es einfach das Sein intuitiv und ohne fortschreitende Bewegung, sondern das Denken ist vielmehr auf dem Weg vom Sein im Seienden zum Sein als Sein et vice versa, also immer auf dem Weg, bewegt zwischen diesen beiden Polen. Würden diese Pole platt ineinander fallen, würde entweder der Weg durch das Seiende im Sein sinnlos und irrelevant werden, oder es wäre das Sein einfach intuitiv total erkennbar. Eine weitere Möglichkeit dieses Szenarios wäre, dass Seinserkenntnis gar nicht erst möglich ist. In diesem Szenario wäre die Differenz einer platten, bewegungslosen, differenzlosen Einheit von Sein als Sein und dem Seienden gewichen. Diese Differenz, in der sich das Denken aber wirklich bewegt, bietet das Span-

20 Ebd.

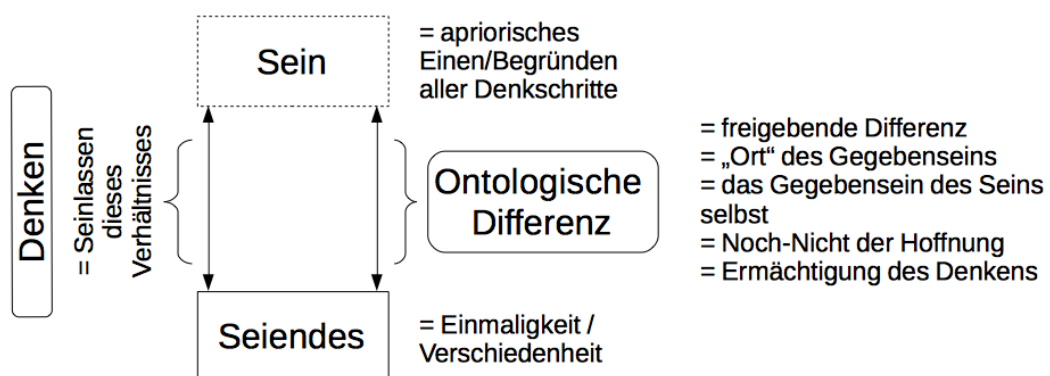
21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd., 8.

nungsfeld von Einheit (Sein) und Vielheit (Seiendes), in dem lebendige Spannung möglich wird, weil sie sich stetig an den Polen des Seins als Sein einerseits und des Seienden andererseits aufspannt und deshalb unerschliebar ist. Unerschliebarkeit besagt hier schlichtweg die Unmöglichkeit, die aufgespannte, lebendige Einheit in eine platte, tote Einheit zusammenfallen zu lassen, ohne darin einer toten Ruhe zu verfallen.

Dennoch ist diese Differenz nicht nur eine unerschliebare, sondern auch eine „freigebende“²⁴, also eine, die durch ihre Spannung Möglichkeit eröffnet. Das Denken bewegt sich im Spannungsfeld vom schon erkannten Vorweg zum zu erkennenden Voraus et vice versa, vom Sein als Sein zum Seienden et vice versa, und erlebt, weil nie absolut endgültig erkannt wird und das Denken nie in Stillstand gerät, das „Noch-nicht der Hoffnung“²⁵. Dieses Aufgespanntsein zwischen Schon und Noch-nicht wird so zum „Lebenselement des spekulativen Denkens“²⁶. Das Denken ist also immer auf dem Weg, es ist bewegt. So ist in diesem Mitvollzug des Seins durch das Denken, dadurch, dass die Vernunft „immer schon in der Vielfalt des Seienden erkennend unterwegs ist“²⁷, die Vermittlung des Seins mitvollzogen. Das Sein im Seienden eröffnet sich dem Denken nämlich immer im „Zusammenhang des Gegebenseins“²⁸. Und dennoch ist das Sein nie reflexiv ganz einholbar, sondern „das Sein gewährt vielmehr innerhalb seiner selbst eine Differenz, die freigebende Differenz des Zieles zu den Schritten des Denkens in der Dimension der Vielfalt des Seienden“²⁹.



„Diese freigebende Differenz wird auch ontologische Differenz genannt und ist für Ulrich der ‚Ort‘ des Gegebenseins des Seins oder genauer gesagt: Das Gegebensein selbst des Seins.“³⁰ Diese Differenz ist einerseits in einer Weise die Grenze des Denkens, da das Sein

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 59.

28 Ebd.

29 ULRICH, *Homo Abyssus*, 8.

30 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 59.

nie komplett reflexiv eingeholt werden kann, und andererseits aber auch die „Ermächti-
gung des Denkens [...]. Das Denken des Seins ist nur im Seinlassen dieser Differenz mög-
lich. Es hat nur kraft dieser Differenz Bestand“³¹.

2.1.4 Der prae-cisierende Verstand als Versuchung gegen die Spannung der ontologischen Differenz

Eine Versuchung gegen diese Spannung, die das „Lebenselement des spekulativen
Denkens“³² bedeutet, ist „der *bloße* unter- und abscheidende (prae-cisierende) und deshalb
fixierende Verstand“³³. So wird eine Struktur des Denkens beschrieben, die jede Bewegung
vom Sein im Seienden zum Sein als Sein auslöscht und unmöglich macht, weil sie eine Fi-
xierung bedeutet. Einerseits kann die Bewegung deshalb aufgelöst sein, indem der Den-
kende auf den Weg fixiert ist, da er getrieben ist, auf „eine an-sich-haltende, niemals sich
schenkende Zukunft des Seins hin, die [...] auf den vergeblichen Anfang zurückwirft“³⁴.
Hier deutet sich schon an, dass das Sein bei Ferdinand Ulrich Gabe ist. Wenn das Sein
nicht ganz ‚gegeben‘ ist, dann kommt der Mensch in seiner Erkenntnis immer nur mit
Schattenformen, Surrogaten, dem billigen Abklatsch des Seins in Kontakt. Insofern bleibt
dann der Anfang im Sein als Sein und das Ziel vergeblich, da nie eine Begegnung mit die-
sem stattfindet. Andererseits kann auch eine Fixierung „in das ‚Immer-schon-beim-Sein-
Gewesensein“³⁵ vorliegen. Das Denken hat hier also keinen Aufbruch mehr zur Suche des
Seins, da alles schon erreicht scheint, da es immer schon beim Sein gewesen war, da es von
dort ja Ausgang genommen hat, weil alles Denken sich im Bereich des Seins ereignet. Die
Spannung fällt in sich zusammen, wie ein Zelt ohne Gerüst, wodurch man „alle im Denken
sich ereignende ‚Zukunft des Seins‘ im Gewesenen untergehen lässt, vergangen macht und
dadurch adventlos ‚vergreist“³⁶. Dies geschieht immer, wenn die „ontologische Differenz
[...] in den Gang des Denkens“³⁷ eingeht, ein Teil dieses Denkens wird und so von ihm
thematisiert wird, statt in ihrer Spannung offen gehalten zu werden. Diese Fixierungen
werden jeweils begrifflich zementiert und festgeschrieben, was der Lebendigkeit der Wirk-
lichkeit nicht gerecht wird.

31 Ebd.

32 ULRICH, *Homo Abyssus*, 8.

33 Ebd., 9.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 82.

2.1.5 Kreisendes Denken

Der Mensch steht also schon immer innerhalb dieser Bewegung, für deren treffende Beschreibung sich nur die eine Figur anbietet, in der Prinzip (Anfang im Sinne von dauerndem Ursprung) und Ziel (im Sinne von τελος: Hingezogensein) in eins fallen und dennoch Spannung aufbauen: Diese Figur ist der Kreis. Er verdeutlicht eine „Bewegung des Denkens, die [...] dem Ursprung und Ziel immer schon anheimgegeben und als vom Geheimnis des Seins beanspruchte Bewegung auf den Weg entlassen ist“³⁸. Das kreisende Denken ist „auf dem Weg, aber auf eben diesem Gang immer schon im Ziel gesammelt und angekommen [...], in der Mitte des Kreises [...] immer schon vorweg geeinigt“³⁹. Um in Tuchfühlung mit diesem Gedankengang, dem Bild des Kreises als Bild für das Denken, zu kommen, bedarf es einer Beschreibung dessen, was eine Kreisbewegung ist: „Motus circularis est perfectissimus [...] quia finem conjungit principio.“⁴⁰ Die Kreisbewegung hat eine sie einende Mitte, von der her sie zentriert ist. Um diese einende Mitte herum spannt sich die Kreisbewegung aus, in deren Form Anfang (principium) und Ende (finis) in eins fallen. Dennoch wird diese Mitte „als solche nie ‚gehabt‘ [...] außer auf dem Weg des Fortgangs“⁴¹ auf dem Kreis. Durch den Radius ist jeder Punkt auf dem Kreis in einer linearen Verbindung zur Mitte selbst: Der Radius ist zugleich Verbindung, Ähnlichkeit und Differenz, Unterschiedenheit der jeweiligen Punkte auf der Kreisbahn zur Mitte.

38 ULRICH, *Homo Abyssus*, 10.

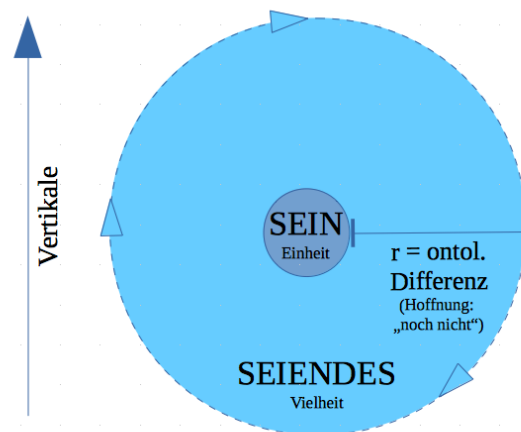
39 Ebd.

40 THOMAS VON AQUIN, Com. in Libr. Metaph. Arist. 1.1-5; zitiert nach: Ebd.

41 Ebd.

2.1.5.1 Vertikale: Die ontologische Differenz: Das Sein und das Seiende, die Einheit und die Vielheit

Angewendet auf das Sein bedeutet diese Figur zuallererst, dass auch im Denken das Ziel verbunden ist mit dem Anfang (*finem conjungit principio*). Dies meint, dass der Anfang, das Prinzip des Denkens immer schon das „beim-Sein-Gewesensein“ ist. Somit findet das Denken immer im Bereich des Seins statt. Das Ziel jedoch ist wiederum das Sein als Sein, wodurch Anfang und Ziel sich immer wieder finden, ohne ihre Spannung zu verlieren. Die Bewegung des Denkens vollzieht sich in der Vielheit des Seienden wie auf einer Kreisbahn in Bezug zur Mitte, dem Sein als Sein. Diese Mitte aber ist nie „gehabt“⁴², kann nie selbst ganz eingeholt werden, außer durch die Bewegung auf der Kreisbahn, also dem Fortgang im Seienden. Die Mitte, das Sein als Sein, bleibt entzogen, ist zugänglich aber durch den Bezug der Vielheit des Seienden (Kreisbahn) zur Einheit des Seins (Mitte). Der lineare Bezug zwischen der Bewegung auf der Kreisbahn und der Mitte des Kreises ist geometrisch gesehen der Radius, der als Vergleichsfigur für die ontologische Differenz dient. Diese Differenz besteht zwischen dem Seienden und dem Sein und hat sowohl eine vermittelnde, als auch eine unterscheidende Dimension. Sie ist der Bezug der Kreisbahn (Vielfalt des Seienden) zur Mitte (Einheit des Seins) und somit vermittelnd, dennoch ist sie auch trennend und Abstand haltend, da sie eben die Distanz der Kreisbahn zur Mitte verdeutlicht. Komprimiert, mit Ferdinand Ulrich gesprochen, kann man sagen, dass „der Radius dieses Kreises [...] die ontologische Differenz [ist], als deren Element die Hoffnung waltet“⁴³. Die Hoffnung in ihrer Spannkraft zwischen Schon (Anteil an der Fülle/Sein) und Noch-nicht (Bewegung und Fortgang in der Vielheit des Seienden) ist der Motor der Denkbewegung, denn „aus ihr kommt das Denken auf den Weg und wird, aus seinem Verhältnis zur Mitte, im je und je sich ereignenden ‚Ort‘ seines Daseins eingelassen und dadurch aus der Fülle des Ursprungs bestimmt“⁴⁴. In der Spannung der ontologischen Differenz erfährt das Denken eine dreifache Aufhebung: Das Denken ist zuallererst (1) aufgehoben im Sinne von



42 Ebd.

43 Ebd.

44 Ebd.

„getilgt“, denn die Bewegung wird „zur Ruhe gebracht“, da sie „in der ruhenden Mitte sich selbst als Bewegung genommen“⁴⁵ ist. Gerade aber in dieser ruhenden Zentrierung im Sein als Sein wird die Bewegung nicht absolut vernichtet, sondern (2) aufgehoben, verstanden als „bewahrt“⁴⁶, und in der Mitte gesammelt. Diese Bewahrung ermöglicht wiederum Dynamik, die Bewegung wird (3) „vielmehr befeuert, aktuiert, ‚eigentlicher‘ als Bewegung, das heißt zu sich selbst ‚aufgehoben“⁴⁷, „weil entlassen, sein-gelassen, nicht zurückgehalten in der Bewahrung“⁴⁷. Diese dreifache Aufhebung der Kreisbewegung des Denkens in (1) der Tilgung der Bewegung in der Ruhe des Seins als Sein, (2) der Bewahrung und Ermöglichung in der gesammelten Mitte und (3) der Erhebung durch Aktuierung ist Sinnbild der ontologischen Differenz, deren Spannung aus diesen Elementen Ruhe findet, bewahrt und gehalten wird.

Im Bild des „kreisenden Denkens“ versinnbildlicht der Radius zwischen Kreisbahn und Mitte die ontologische Differenz. Deswegen ist es hier noch wichtig zu betonen, dass dieser im Bild lineare Radius zu keiner Zeit „rational“⁴⁸ oder „reflexiv einholbar in die punktförmige Situation des Denkens im Umschwung des Kreisumfangs“⁴⁹ ist, denn „dann wäre der Radius die Hoffnung, das Noch-Nicht, das Wagnis der Schritte auf dem Weg ausgelöscht, gewesen gemacht, zum ‚absoluten Wissen‘ geworden, der lineare ‚discursus de uno in aliud‘ (vgl. V. 15.1) auf eine fixierte Kreismitte zurückgebogen und verrechnet“⁵⁰.

2.1.5.2 Horizontale: Die Sinne und der Geist: Entäußerung und Sammlung

Die oben beschriebene Bewegung und Spannung zwischen dem Sein und dem Seienden wird vom Denken des Menschen nachvollzogen, das vom Fortgang in der Vielfalt und Sammlung in der Einheit lebt. Einerseits ist die cogitatio hier Fortgang in der Vielfalt, ist als „co-agitatio ganz das, was sie ist: sich entäußernd ein sinnliches Anschauen der Vielfalt und Mannigfaltig-



45 Ebd., 11.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd.

keit der Erscheinung der Dinge⁵¹. Andererseits findet dieser Aus- und Fortgang, diese Entäußerung des Denkens in der Vielfalt des Seienden eine Rückkehr, eine Sammlung in sich selbst durch die „einfache Wahrheit“⁵², die anschauend in der Vielheit des Seienden erfahren wird. Im „Intus-legere“ (Intellekt) sammelt („colligere“) die co-agitatio „als trennender und verknüpfender Ver|stand“⁵³ das Erfahrene, verarbeitet, ordnet es ein und prozessiert es, ist somit auch „discursus der ratio“⁵⁴. Ausgang und Rückkehr, der „Fortschritt in der Vielfalt“⁵⁵, finden Einheit im „intuitus der Vernunft“⁵⁶. Diese Einheit führt dazu, dass alles „Suchen [...] in ihm immer schon ausgeruht [ist] wie in seinem Ursprung und seinem Ziel“⁵⁷. Die Denkbewegung des „verlebten Geistes [zeigt sich] [...] in entäußernder Auskehr in Welt , auf dem Weg der Sinne und in der sich sammelnden Rückkehr des Geistes auf sich selbst“⁵⁸. Das „kreisende Denken“ ähnelt damit dem, was man klassisch Meditation nennt (Thomas: „meditatio... est intuitus animi“⁵⁹), jedoch nicht überräumlich oder überzeitlich, sondern auf dem Weg „in der endlichen Verfassung seiner Wanderschaft – ‚in veritatis inquisitione occupatus“⁶⁰. Die Meditation ist hier also nicht als eine Loslösung von und aus der Welt zu sehen, sondern die meditative Schau des Geistes vollzieht sich gerade in, mit und durch die Vielheit der Welt (Konkretion/Realität) im Hinblick auf die Einheit und in der Ruhe der Einheit des Seins.

2.1.5.3 *Exterius und Interius des Seienden als Auslegung der ontologischen Differenz und das spielerische Nachvollziehen dieser Differenz durch die Vernunft*

Die Vernunft, der Intellekt ist, wie oben beschrieben, also ein „Intus-legere“, ein anschauendes Ein-lesen in das Wesen des Seienden. Auf dem Weg durch das Seiende wird anschauend das Sein ein-gelesen (intus-legere = Intellekt), betrachtet und verarbeitet (ratio), „denn das intelligere vermag im Wesen des Seienden zu lesen: ‚dicitur enim intelligere quasi intus legere“⁶¹, wie Thomas feststellt: „Cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam.“⁶² Wenn jedoch die Wirklichkeit auf den Intellekt trifft, also der leibhafte-Geist (Mensch) mit seinen Sinnen die Welt durchstreift und offen ist für das Sein, dann begegnen

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Ebd., 11 (Fußnote 12).

59 Ebd., 12.

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Ebd.

ihm verschiedene „Gattungen von Bezirken des Wirklichen“⁶³, die das „Intus-legere“ seiner Vernunft jeweilig anders herausfordern.⁶⁴ Das Zueinander und das Verhältnis von „Accidenz und Substanz, Wort und Bezeichnetem, Bildgestalt und Wahrheit, sinnlichem und intelligiblem Sein und [...] von Ursache und Wirkung“⁶⁵ sind Spielfelder des kreisenden Denkens auf seinem Weg im Seienden zum Sein. Spiel ist das kreisende Denken deshalb, „weil es in seiner Bewegung sich selbst genügt“⁶⁶, es ist immer schon im Anfang (principium) und Ziel angekommen, gesammelt und ausgeruht, aber immer auch auf dem Weg, wie die heitere Ruhe eines Kindes am Spielbrett. In den Spielfeldern, in den „verschiedenen Gattungen von Gegebenheiten, in der sich je verbergenden Wesens- und Seinstiefe des Wirklichen, [kommt] auch das intus-legere der Vernunft verschieden ins Spiel“⁶⁷. Hier sei kurz angedeutet, wie sich dies vollzieht. Dem Exterius, dem Äußerlichen, und dem Interius, dem Innerlichen der Wirklichkeit, liegt eine wechselseitige Beziehung von Enthüllung/Offenbarung und Verhüllung/Verbergung zugrunde: So ist im Wort verhüllt das Bezeichnete ausgesagt, in der Accidenz das Wesen dargestellt, in den Bildgestalten ein Tor zur Wahrheit geöffnet, im sinnlichen Sein die Betrachtung (intus-legere) des intelligiblen Seins ermöglicht und in den Ursachen liegt schon die Wirkung offen. Dieser Bezug vom Exterius zum Interius wird am Wort deutlich, das „mit dem Wirklichen, das im Wort ausgesagt ist, mehr Übereinstimmung in seinem Wesen [hat] als mit dem, der es spricht, wenn gleich es im Sprechenden wie in seinem Träger ruht“⁶⁸. Dies lässt erkennen, dass die eigentliche Beziehung des Wortes das Bezeichnete betrifft, ebenso wie bei den anderen Beispielen der Beziehung von Exterius zu Interius: „Sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso.“⁶⁹ In den Bildern bzw. Figuren liegt die Wahrheit, das sinnliche Sein im Intelligiblen und in den Ursachen die Wirkung, et e converso. So ist auch im Wort das Bezeichnete angelegt und die Accidenzien in der Substanz. Gerade am ‚et e converso‘ wird eine wechselseitige Dimension der Beziehung zwischen Exterius und Interius deutlich, eine urbildliche Identität: Das Exterius, die Äußerlichkeit deutet immer auf die Innerlichkeit hin. So ist das Offenbarwerden in der Äu-

63 Ebd.

64 Eine interessante Einführung in die verschiedenen Stufen des Anspruchs der Welt an unser Denken bietet ROMANO GUARDINI, *Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft*, in: *Die Schildgenossen 8 (1928) 51* bzw., in: ROMANO GUARDINI (Hg.) *Wurzeln eines großen Lebenswerks II*, Mainz Paderborn 2001, 375ff, hier: 375ff..

65 ULRICH, *Homo Abyssus*, 13.

66 Ebd., 12.

67 Ebd.

68 THOMAS VON AQUIN, *De nat. verbi intellectus*, 1.; zitiert nach: Ebd.

69 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica* 2-2.8.1.; zitiert nach: Ebd.

Berlichkeit auch „eine Weise des Sichverbergens [...], das heißt ein Rückkehren in die Innerlichkeit, die dem Grunde eignet“⁷⁰. So befindet sich in jedem offenbarenden Moment immer auch ein verbergendes Moment, da die Innerlichkeit in der Offenbarung verborgen ist, aber sich ebenso darstellt. Diese hier kurz veranschaulichten Verhältnisse oder Differenzen sind die Auslegung der „Urdifferenz des Seins im Noch-Nicht der Hoffnung“⁷¹. Die Vernunft des Menschen vermag jetzt also in dieses Spiel schauend und nachvollziehend einzusteigen: „Et respectu horum omnium potest dici intellectus.“⁷² Die Vernunft ist es, die „in Ausgang und Sammlung [...] immer die ontologische Differenz [...] im Verhältnis von [1] ‚Accidenz und Substanz‘, [2] ‚Wort und Bezeichnetem‘, [3] ‚Bildgestalt und Wahrheit‘, [4] ‚sinnlichem und intelligiblem Sein‘ und schließlich im Verhältnis von [5] ‚Ursache und Wirkung‘ [vollzieht]. Überall da ist die Vernunft im ‚exterius‘ auf den Weg freigesetzt, indem sie gerade vernehmend im ‚interius‘ liest.“⁷³ Sie, die Vernunft, ist also Nachvollzug der Struktur des Seins, der ontologischen Differenz, und ist so gleichzeitig entäußert im exterius der sinnfälligen Vielfalt des Seienden und geeint und gesammelt „im interius des intus-legere“⁷⁴. Sie ist auf dem Weg, am Ziel, und geht vom Ziel aus: So „geht das Denken kreisend seinen Weg [Ausgang + Sammlung] und ist in eben diesem nicht reflexiv einholbaren Spannungsfeld in der dreifachen Weise ‚aufgehoben‘, die wir schon zu klären versuchten“⁷⁵. Die Vernunft vollzieht die Struktur des Seins, indem sie die ontologische Differenz vollzieht, sie legt kreisend diese aus und genügt sich so selbst, weil sie dem Sein genügt.

Exterius	Interius
← Ausgang – Intellekt – Sammlung →	
← ontologische Differenz →	
Accidenz	Substanz
Wort	Bezeichnetes
Bildgestalt	Wahrheit
Sinnliches Sein	Intelligibles Sein
Ursache	Wirkung

70 Ebd., 13.

71 Ebd.

72 THOMAS VON AQUIN, Summa Theologica, 2-2.8.1.; zitiert aus: Ebd.

73 Ebd.

74 Ebd.

75 Ebd.

3. Ontologie und Ontologische Differenz

Nachdem bisher die Methodik thematisiert und festgestellt wurde, dass Ferdinand Ulrich das Sein im Met-hodos (im Zwischen des Weges) der Vernunft zu ergründen versucht, soll im Folgenden das Verhältnis von Gott, dem Sein und dem Seienden thematisiert werden.

3.1 Das Sein als *ipsum esse subsistens*: Gott

Es ist „wesentlich für das Seinsdenken Ulrichs, dass er –Thomas folgend – niemals das Sein selbst mit Gott oder dem Absoluten identifiziert“⁷⁶. Gott wird als das *ipsum esse subsistens* identifiziert, welches in Differenz zum Sein als *ipsum esse* und *actus ultimus* (Seinsakt – Geschehen) steht. *Subsistent* gesehen ist das *Sein* also *ident mit Gott*. Ferdinand Ulrichs Ausgangspunkt, der Dreh- und Angelpunkt all seiner metaphysischen und anthropologischen Gedanken, ist die Wir-Gestalt Gottes. Anders gesagt: die Trinität. Dies bedeutet einen Gott, der in sich personale Liebe ist. Aus dieser Liebesfulle, die differenziert die Liebe des Vaters zum Sohn bedeutet, entsteht alles andere. Der Vater spricht „im Sohn die Fülle des göttlichen Lebens restlos“⁷⁷ aus, und so sind „Ursprung [Vater] und Frucht [Sohn] [...] *wesenseins* in der Wir-Gestalt der Liebe“⁷⁸ mit dem Heiligen Geist. Dieser Gott ist „transzendente[...] Bonität“⁷⁹. So geht es in *Homo abyssus* darum, dass „der Mensch bei der existentiell-denkerischen Erkundung seiner Tiefenstruktur sich selbst als geschopfliches Sein und damit als Ausdruck und Wirkung der personalen Liebe des dreifaltigen Gottes entdeckt“⁸⁰. Als Blaupause hinter allem Seinsgeschehen liegt also die trinitarische Liebe Gottes. So sei hier schon einmal angedeutet, dass die ontologische Differenz, also das Verhältnis von Gott – Sein – Seiendem geprägt ist durch den Charakter einer gratis und überflüssig (im Sinne einer überfließenden Fülle) sich schenkenden Liebe, was einen Dialog eröffnet zwischen Gott \Leftrightarrow Seiendem im Großen und Ich \Leftrightarrow Du im mitmenschlichen Vollzug. So ist das „Sein als Liebe“⁸¹ das Leben, das dem Vollzug des Seins zugrunde liegt. Jede alltägliche Handlung, jedes Tun und Lassen, jeder mitmenschliche Vollzug ist in sei-

76 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 117.

77 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 205.

78 Ebd.

79 Ebd., 203.

80 MICHAEL SCHÄFER, *In die Tiefe gehen!*, auf: <http://www.kath.net/news/45510/print/yes> (19.04.2018).

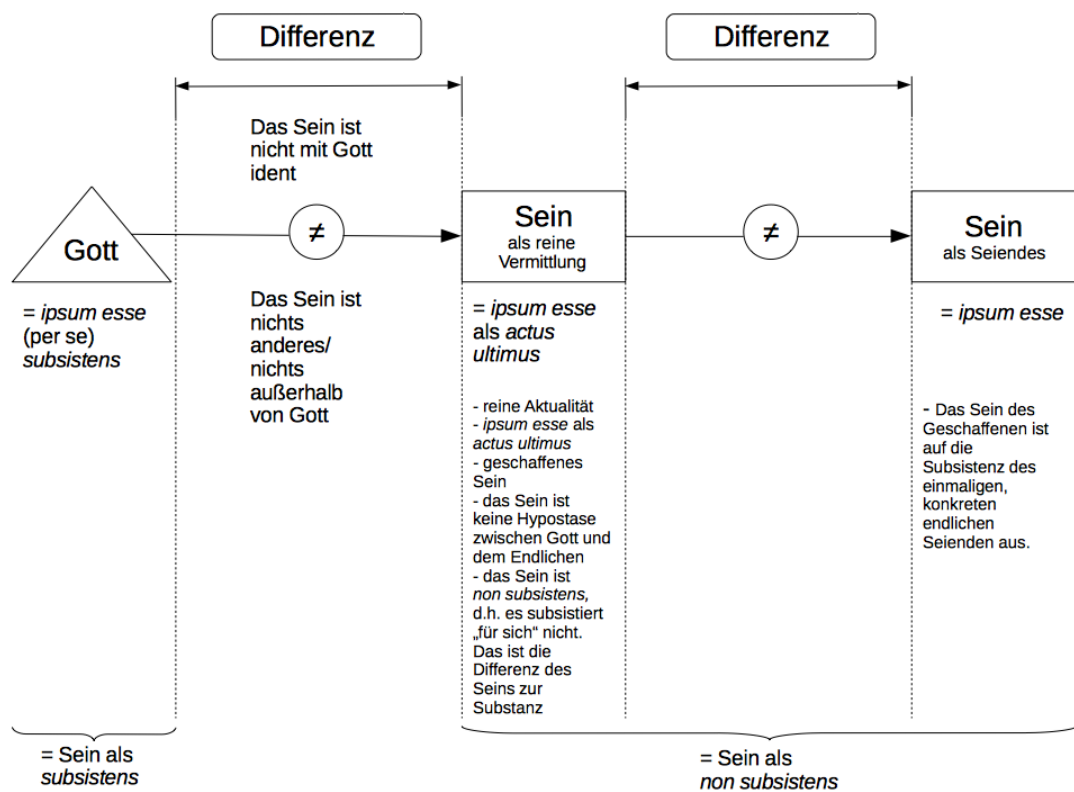
81 FERDINAND ULRICH, *Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen*, in: EMERICH CORETH/JOHANNES B. LOTZ (Hg.) *Atheismus kritisch betrachtet*, München und Freiburg i. Br. 1971, 27–70, hier: 61.

ner heilen Form transparent auf diesen Hintergrund. Die offene Mitte des Seins ist Gabe, die gratis gegeben ist und damit die Gabe des Seins aus Liebe.

3.2 Das Sein als *actus ultimus sed non subsistens*: erste Wirkung

3.2.1 Sein als „reine Vermittlung“

In Anknüpfung an Thomas ist das Sein bei Ferdinand Ulrich als ein „completum et simplex, *sed non subsistens*“⁸², als „reine Vermittlung“⁸³ charakterisiert. Das Sein als reine Vermittlung steht wiederum in Differenz zum Sein des Seienden also dem *ipsum esse*.



Diese Unterscheidung kommt dadurch zustande, dass das Sein auf zweierlei Weise betrachtet werden kann: Einerseits kann es „auf seine Subsistenz als Sein (!) hin befragt“⁸⁴ werden, womit es dann Gott selbst ist, also ident mit Gott. Andererseits ist auch eine Betrachtung des Seins als erste Wirkung Gottes möglich, das „*ipsum esse*“ als „*actus ultimus*“⁸⁵. (1) *Subsistent* gesehen ist das *Sein* also *ident mit Gott* und dennoch ist zugleich auch klar: Wenn das (2) *Sein*, das „*ipsum esse*“, als „*actus ultimus*“ bezeichnet wird, ist Gott nicht der „*actus ultimus*“, das Sein aber sehr wohl, was verdeutlicht, dass das *Sein*

82 P. 1.1.; zitiert nach: ULRICH, *Homo Abyssus*, 27.

83 Ebd.

84 Ebd., 16.

85 THOMAS VON AQUIN, Quæst. disp. de Anima. 6.2., zitiert nach: Ebd., 15.

und Gott auch differieren, sie nicht undifferenziert ident sind. Wenn also das (1) Sein, als Subsistenz befragt, ident mit Gott ist, (2) als „ultimus actus“ aber different zu Gott ist, dann „ist der actus ultimus als die erste Wirkung Gottes in der absoluten Macht seiner Ursache, in Gott, verborgen, was dasselbe besagt wie: Das Sein als Sein existiert nicht als ein Mittleres zwischen Gott und den Geschöpfen“⁸⁶, genauer gesagt, es existiert nicht als ein subsistierendes Mittleres zwischen Gott und den Geschöpfen. „Das Sein ist Ab-grund.“⁸⁷ Es ist also nichts Fixes oder Festes zwischen Gott und dem Seienden, „denn das Sein ist keine Hypostase zwischen Gott und dem Endlichen“⁸⁸. Das Sein ist „nichts‘ neben Gott zu Fixierendes“⁸⁹. Oder anders ausgedrückt: Da das (1) Sein, subsistent gesehen, ident mit Gott ist, kann außerhalb seiner nur das Nichts liegen, muss alles Andere ihm gegenüber „Nichts“ sein, denn dem „Sein kann nichts hinzugefügt werden“⁹⁰, da ihm „nichts äußerlich sein [kann] außer das Nicht-sein“⁹¹. So gesehen ist das „Andere zum subsistierenden Sein selbst [...] ‚Nichts‘“⁹². Somit bleibt, an und für sich angefragt, das Sein „Nichts“, denn „non potest aliquid esse medium inter creatum et increatum“⁹³, es kann nichts sein zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen. Die Differenz des Seienden, also des Geschaffenen, zu Gott ist eben dieses ‚Nichts‘, womit „alles Mittlere getilgt ist“⁹⁴. Dennoch kann das (2) ‚ipsum esse‘ „reine Vermittlung“⁹⁵ sein zwischen Gott und dem Seienden und ist „als erste Wirkung Gottes in der absoluten Macht seiner Ursache in Gott, verborgen“⁹⁶ und gerade so interius. Diese erste Wirkung wird im Blick auf die Wirkungen, die sie hervorbringt, erkannt. Konkret gesprochen: Das Sein wird im Seienden erkannt. Jedem exterius liegt ein interius inne, das aber vom intimum des Seins getragen wird, das „intimum alles interius und exterius“⁹⁷ ist. Dieses nennt Thomas „intimior omnibus aliis effectibus“⁹⁸. Das Sein also ist das, was allen anderen Wirkungen innerlich ist, es ist „die erste Wirkung [...], allen anderen vorausgesetzt. Es selbst aber setzt keine andere Wirkung (oder ein Erwirktes) voraus.“⁹⁹ Wie ist die Beziehung dieser ersten Wirkung zu ihrer Ursa-

86 Ebd., 15f.

87 Ebd., 17.

88 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 117.

89 ULRICH, *Homo Abyssus*, 16.

90 Ebd., 7.

91 Ebd., 26.

92 Ebd., 15.

93 THOMAS VON AQUIN, Quæst. disp. de Veritate 8.17.; zitiert nach: Ebd.

94 Ebd.

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Ebd., 14.

98 THOMAS VON AQUIN, Quæst. disp. de Potentia 3.7.; zitiert nach: Ebd.

99 THOMAS VON AQUIN, Quæst. disp. de Potentia 3.4.; zitiert nach: Ebd.

che? Allgemein liegt, wie oben dargestellt, eine wechselseitige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung vor: „in causis latent effectus et e converso.“¹⁰⁰ So liegen in den Ursachen die Wirkungen verborgen und in den Wirkungen ist verhüllt die Ursache anwesend, was, als Auslegung der ontologischen Differenz, von der Vernunft nachvollzogen werden kann. In der Wirkung kann die Ursache gelesen werden (intus-legere), da „alles Wirkliche ein Sich-ähnliches erwirkt“¹⁰¹. Es liegt also in dieser unschließbaren Differenz von Ursache und Wirkung die Möglichkeit für den Intellekt (intus-legere), die Wirkung in der Ursache zu lesen und die Ursache in der Wirkung. Selbiges sollte dann auch für die erste Wirkung (das Sein) gelten, und „deshalb muß das intus-legere auch in einem letzten Sinn vom Verhältnis der ersten Wirkung zu ihrer Ursache gelten“¹⁰². Die erste Wirkung, das Sein, ist also eine Offenbarung der Erstursache, also Gottes, weshalb Thomas vom Sein als „dem Gleichnis der Güte Gottes“¹⁰³ sprechen kann. Das Sein als erste Wirkung, als Gleichnis der Güte Gottes, steht in Bezug zu Gott selbst im selben Verhältnis wie jede Wirkung zu ihrer Ursache. Das vernehmende intus-legere kommt auch hier ins Spiel, das menschliche Erkennen reicht so weit, dass es wahrlich ein Wagnis darstellt zu denken. Das heißt: „Gott offenbart und verbirgt sich ‚im‘ Sein, in seinem höchsten Gleichnis.“¹⁰⁴

3.2.2 Das Sein als Gleichnis der Güte Gottes

Anknüpfend an Thomas von Aquin ist das Sein bei Ferdinand Ulrich ein „Gleichnis der Güte Gottes“¹⁰⁵, eine „similitudo divinæ bonitatis“¹⁰⁶. Also nennt der heilige Thomas dieses „ipsum esse qua actus“¹⁰⁷ ein „simplex et completum“¹⁰⁸; das ist die Fülle dieser similitudo divinæ bonitatis. Als solches ist es (1) überströmend („Bonum autem *diffusivum* sui“¹⁰⁹), aber es ist (2) nicht subsistierend („Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens.“¹¹⁰). Es ist ein Einfaches und ein Ganzes und als solches ein „præhabens in se omnia bona subsequencia“¹¹¹, das alles Gute, das aus ihm kommt, in sich hat, das die reine (1) Fülle ist; „sed non subsistens“, dennoch (2) nicht subsistierend, nicht in sich

100 THOMAS VON AQUIN, Summa Theologica 2-2.8.1.; zitiert nach: Ebd.

101 THOMAS VON AQUIN, Quæst. disp. de Potentia 7.2.3.; zitiert nach: Ebd.

102 Ebd.

103 „Esse est similitudo divinæ bonitatis“, THOMAS VON AQUIN, Quæst. disp. de Veritate 22.2.2.; zitiert nach: Ebd.

104 Ebd.

105 vgl. ebd., 17.

106 THOMAS VON AQUIN, Quæst. disp. de Veritate 22.2.2.; zitiert nach: Ebd.

107 vgl. ebd., 15.

108 Ebd.

109 Th. 1.5.4.2.; zitiert nach: Ebd., 23.

110 P. 1.1.; zitiert nach: Ebd., 27.

111 I.,d.8.,q.1,a.1.

stehend und an sich selbst festhaltend.¹¹² Es ist die überströmende Liebe Gottes, eine Mitteilung der „bonitas divina“¹¹³. Das Sein ist also „sichverströmende[s] Sein, das durch und durch Gabe ist“¹¹⁴. Es ist Fülle, Akt, unendlicher Reichtum, Einfachheit, ein Gleichnis der Güte und der inneren Selbsthingabe Gottes; trinitarisch gesehen: des Sichverschenkens des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater und beider Einheit in der Liebe, die der Heilige Geist ist. Deswegen betont der heilige Thomas den Akt der Schöpfung als grundgelegt in den „processiones“, den Hervorgängen in der Dreifaltigkeit. Diese überfließende Liebe, die das Sein ist, scheint in der Mitte aller Vollzüge und jeder Existenz auf: „Leben stammt auch im Verlust noch aus dem Überfluss. Aus unerschöpflicher, anfangsloser Quelle strömend ist Sein gegenüber dem Nichtsein ein Quantensprung, ein Kategorienwechsel. Genauer muß sogar gesagt werden, daß Nichtsein weder eine Vergleichs- noch eine Angriffsebene gegenüber dem Sein öffnet; als pure Negation leiht Nichtsein seine einzige schattenhafte Kraft der Behauptung nur vom Sein und verschwindet mit ihm. Was im Nichtsein als Anfechtung des Seins erscheint, ist nochmals dessen ungewollte Bestätigung. Von allen Gaben ist Sein die Urgabe, um die sich alle anderen gruppieren.“¹¹⁵

3.2.3 Das Sein als Bejahung

Im Punkt *Das Sein als actus ultimus sed non subsistens: erste Wirkung* wurde beschrieben, dass das Sein des Seienden ein *non subsistens* ist. Das endliche Sein ist weder subsistent und damit nichts, das neben oder außerhalb von Gott steht, noch ist es ident mit Gott. Die unschließbare Differenz zwischen Gott und dem Seienden ist das Sein. Es die „Differenz Gottes zum Geschaffenen“¹¹⁶. Diese Differenz Gottes (des unendlichen Seins) zum endlichen Sein besteht in der Nichtsubsistenz des endlichen Seins. Anders ausgedrückt: Das Sein ist *nicht* Gott. Dies ist formal gesehen eine Negation. Gott ist *nicht* das geschaffene Sein und das geschaffene Sein ist *nicht* Gott. Das Sein ist also, würde es nur von dieser Warte aus betrachtet, eher ein Geschehen der Differenz, der Negation, der Trennung, als ein Geschehen der Vermittlung zwischen Gott und Seiendem.

112 Von geradezu herausragender Bedeutung aber ist die oben getroffene Abgrenzung, dass dieses Sein eine reine Vermittlung ist, also nicht eine Vermittlung, die selbst Substanz, also hypostasiert ist. Es hat nicht einen Hauch von einem „In-sich-Subsistieren“ neben Gott.

113 ULRICH, *Homo Abyssus*, 23.

114 Ebd., 18.

115 HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung*, Graz 2008, 175f.

116 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 118.

Jedoch ist der Aspekt des *non subsistens*, der Differenz und Negation nicht der einzige Aspekt des Seins. Er wird dadurch ergänzt, dass das Sein auch ein *completum et simplex* ist. Das Sein als *simplex et completum* bedeutet das Sein als *similitudo divinæ bonitatis*, also als Gleichnis der Güte und der Liebe Gottes, die überfließende Fülle ist. Als solches ist es eine Bejahung des Endlichen als Endliches. Auf der einen Seite ist das endliche Sein also im gewissen Sinne eine Negation, etwas anderes als das unendliche Sein, da es ein *non subsistens* ist, und damit Differenz. Auf der anderen Seite wird diese Differenz aber in ihrer Spannung beibehalten und überbrückt, da das Sein auch ein *completum et simplex* ist und damit die „Bejahung der Subsistenz des konkreten Endlichen“¹¹⁷. Es zeigt sich eine Spannung innerhalb des Seins, das einerseits „Differenz Gottes zum Geschaffenen“¹¹⁸ und andererseits gerade dadurch „die Liebe des Absoluten zum Geschaffenen“¹¹⁹ ist. Diese Liebe des Absoluten, diese Bejahung des Endlichen begründet damit den Selbststand des Endlichen, die Identität des Endlichen mit sich selbst. So sind zwei Aspekte des endlichen Seins erkennbar: „Sein ist vom Absoluten her gesehen *Differenz*: nicht im Sinne einer Negation, sondern einer in Freiheit bejahten (und dadurch begründeten) unschließbaren personalen Differenz. Vom Endlichen her gesehen ist dieses Sein sein Selbststand, also Identität mit sich selbst.“¹²⁰ „Eine solche rein positive Verneinung scheint an sich logisch widersprüchlich zu sein. Sie ist nur als liebender Vollzug personaler Differenz nachvollziehbar – und wiederum logisch. Alterität ist nicht nur Negation bzw. geht in der Negation des Selbst nicht auf.“¹²¹ Die Alterität Gottes zum geschaffenen Sein ist die Alterität einer personalen Beziehung: „Gott will um seiner selbst willen das Endliche, da dieser Wille absolute, seinlassende Liebe ist[...].“¹²²

117 Ebd.

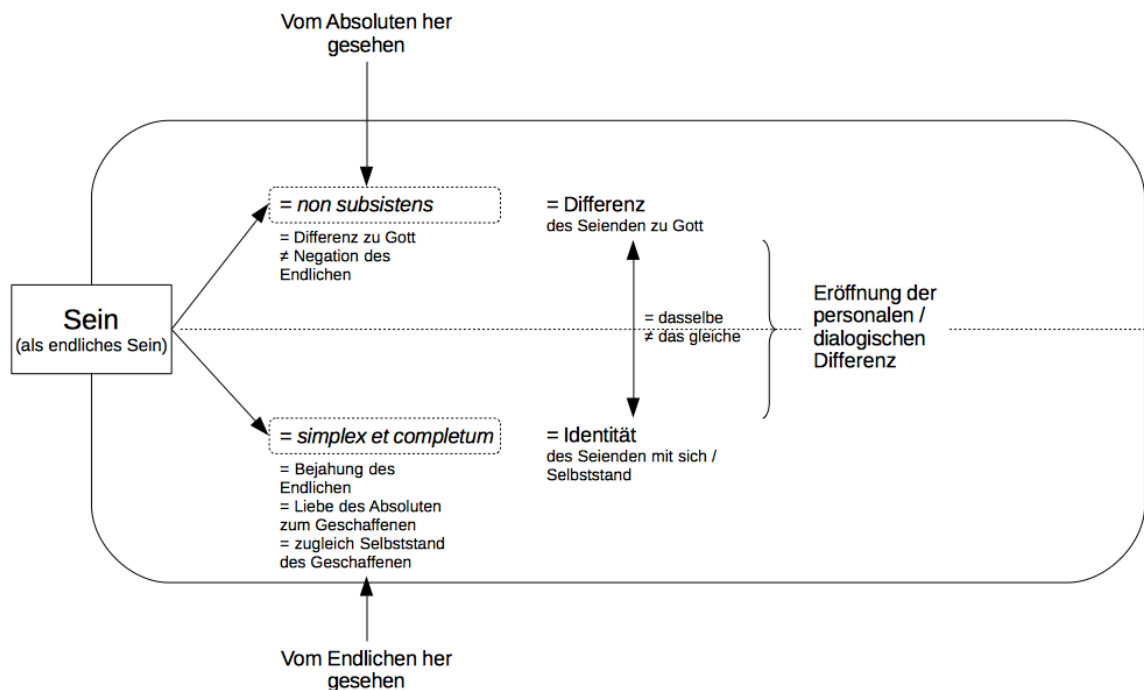
118 Ebd.

119 Ebd.

120 Ebd.

121 Ebd., 118 (Fußnote 224).

122 FERDINAND ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln²1975, 22.



Im Hinblick auf die Nietzsche-Interpretation bei Ferdinand Ulrich ist dieser Punkt zentral. Wenn Gott ganz Ja zum Endlichen sagt, dann erst kann das Endliche wirklich es selbst werden und zu seiner wahren Größe wachsen. Hier wird deutlich, dass Gott das Endliche bejaht und nicht auf sich zurück verzweckt oder benutzt. In Gottes geschenkter Gabe des Seins an den endlichen Menschen wird die „Bedingung der Möglichkeit einer im echten Sinn gebenden und empfangenden Grundhaltung“¹²³ offenbar. Wahres Geben ist immer „in der lebendigen Form [...] des absoluten Ja“¹²⁴ eine Zuwendung aus dem Überfluss und wirklich „umsonst [...] seinlassend“¹²⁵. Anders formuliert: „Das Sein ist eine Gabe Gottes an sein Geschöpf. Schöpfung ist ein Akt der Liebe [...], die Bejahung des Geschöpfes durch seinen Schöpfer.“¹²⁶

123 OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, 84.

124 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 125.

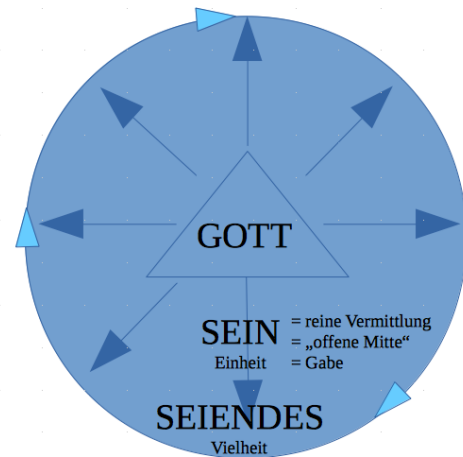
125 Ebd.

126 MARTIN BIELER, *Einleitung*, in: FERDINAND ULRICH (Hg.) *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln²1998, XIII–LIV, hier: XVIII f.

3.3 Das Sein als *ipsum esse*: Das Seiende

3.3.1 Das Sein im Seienden

Das Sein ist zwar der Akt, durch den alles erleuchtet ist und durch den alles geschmeckt werden kann (*sapientia – sapere – verkosten*), aber man kann es nicht fixieren. Es ist ahnelich wie das Licht, das einerseits alles erleuchtet aber als reine Vermittlung selbst nicht erfahren wird, sondern in dem Moment, indem es auf den Gegenstand trifft. Es gibt einem Gegenstand seine Erkennbarkeit, wird an ihm auch wahrgenommen, und entstammt nicht zuletzt auch einer



Lichtquelle. Das Sein verhält sich ahnelich dem Licht („*esse pertinet ad lucem*“¹²⁷). Es ist nicht greif- und fassbar und dennoch gibt es dem Seienden seine Erkennbarkeit, wird an ihm wahrgenommen und entstammt einer Quelle. Die Seinsquelle ist Gott. Das Sein wird, wie folgend dargestellt, im Umgang der Vernunft mit dem Seienden, erfahrbar.

3.3.2 Der Methodos der Vernunft im Seienden

Es wurde bereits beschrieben, dass die Vernunft im Sein auf dem Weg ist. Dies tut sie durch den Fortgang im Konkreten, also im Schauen auf die konkreten Tatsachen des Seins als Seienden. Weil das Sein als reine Vermittlung, als Aufleuchten des Gleichnisses der Güte Gottes im Seienden keinen Selbststand, keine Subsistenz hat, kann es kein Ort der Vernunft sein, wo diese einen Anfang findet, weil der Intellekt „im Mittleren zwischen Gott und dem Geschaffenen sich nicht aufhalten kann“¹²⁸. Das kreisende Denken dreht sich somit um eine offene Mitte, eine Mitte, die Vermittlung ist und eben nicht substanziiert ist. In der Bewegung des kreisenden Denkens kommt die „Differenz des Seins zum immer schon wirklich gesetzten Seienden ans Licht“¹²⁹ und eroffnet die „Differenz des Seins zu Gott, die ihre maßgebende Tiefe ist“¹³⁰. In dieser Differenz, die gleichzeitig auch reine Vermittlung ist, vermag der Mensch sich nicht aufzuhalten, weshalb „die Vernunft nur in den Anfang [kommt], indem sie immer schon auf dem Weg ist ‚von einem zum anderen‘“¹³¹,

¹²⁷ vgl. THOMAS VON AQUIN, Enarrat. in psalm 7, 19; zitiert nach: DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 44.

¹²⁸ ULRICH, *Homo Abyssus*, 16.

¹²⁹ Ebd., 18.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd., 16.

also unterwegs im Seienden. Die Vernunft ist immer schon auf dem Weg im Sein als Seiendem, weil sie sich im „Sein als Sein nicht ansiedeln kann“¹³². Dieses Kreisen im Sein als Seiendem findet eine Mitte, die nicht Mitte *ist*, die nicht hypostasiert als Mitte reflexiv eingeholt werden kann, aber dennoch als Mitte der Bewegung fungiert, als Ver-mitt-lung.¹³³ Das Sein hat bei Ulrich demnach „Geschehenscharakter“¹³⁴. Diese Mitte des Denkens ist offen auf Gott hin, verborgen in Gott und offenbart Gott. So erfährt das kreisende Denken sehr wohl Gott und vermag „im Übersteigen des Endlichen Gott selbst [zu] berühren“¹³⁵. Die oben beschriebene Kreisbewegung der Vernunft, ihre Auskehr in das Sinnliche und ihre Rückkehr eröffnet die Sicht auf die Differenz des Seins zum Seienden. Es wird eine tiefere Dimension der Kreisbewegung deutlich, denn die „innerste Innerlichkeit des Geistes und die äußerste Äußerlichkeit der Sinnlichkeit lassen sich nicht wie zwei Punkte durch eine Gerade ‚linear‘ verbinden und verrechnen, genauso wenig wie die Differenz des Seins zur Vielfalt des Seienden sich nicht als ‚linearer Radius‘ festlegen läßt. Es zeigt sich hier schon, daß die Kreisbewegung in gewisser Weise tiefer zu verstehen sein wird. Sie wird sich als Kreismitte nicht fixieren lassen, sondern die ‚Linearität‘ des Radius aufbrechen.“¹³⁶ So findet der Kreis als Beschreibungsfigur seine Beschränkung, da er nicht die vollständige Dynamik eines solchen Denkens auszudrücken vermag. Der Kreis vermag die unschließbare Differenz des Seins zum Seienden nicht zu veranschaulichen. Die Sache fordert ein Aufbrechen der Linearität und eine tiefere Betrachtung. Die Kreisbewegung der Vernunft *hat* also nie die Mitte, kann sie nie einbinden, habbar, und dingfest machen, sondern vielmehr er-öffnet die Mitte ein Größeres, provoziert ein Übersteigen über das Sein hinaus und ist damit zutiefst spekulativ: „Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur.“¹³⁷ „Spekulativ durchschaut die Vernunft die Seienden auf das Sein, ohne sie jemals linear auf das Sein hin reduzieren zu können. Sie [die Vernunft] schaut im Licht des Seins, ohne das Sein als Sein in sich binden oder vernehmen zu können.“¹³⁸ Spekulativ meint hier ein Schauen wie in einem Spiegel, der nur Ver-mittlung des Eigentlichen ist, und es meint nicht zuletzt einen Kontrast zum hypostasierten Sein als Sein.¹³⁹ Gerade weil das Sein nicht substanziiert, nicht habbar, dingfest gemacht werden kann und „nicht an-

132 Ebd., 17.

133 Vgl. ebd., 18.

134 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 60.

135 ULRICH, *Homo Abyssus*, 16.

136 Ebd., 11f.

137 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica* 2-2.180.3.; zitiert nach: Ebd., 19.

138 Ebd.

139 vgl. ebd., 21.

sich-hält oder die Vernunft ‚neben‘ Gott zum *Ende* kommen läßt¹⁴⁰, bietet sie kein Heim, keinen Ort für die Vernunft und ist als *similitudo* so ständige Provokation, Zugpferd des Aufschwungs zu neuen Ufern, Nötigung, „das Seiende in den absoluten Grund zu übersteigen“¹⁴¹. In diesem Aufleuchten und Zurückleuchten, im „Licht-Dunkel der vernünftigen Gottesberührung“¹⁴² durchmisst das Denken „die ontologische Differenz, den Radius der kreisenden Denkbewegung, in der dreifachen Weise der schon dargelegten ‚Aufhebung‘“¹⁴³: (1) Das Denken berührt das endlich Seiende in seinem Grund (ohne Boden), und erfährt so eine Quasi-Tilgung, eine Aufhebung der Bewegung in der ruhenden Mitte. (2) Es wird aber auch berührend das Verursachtsein erkannt: Die Gestalt dieses Verursachtseins ist die „Dimension der Seinsteilhabe“¹⁴⁴, die in der Differenz von Sein und Seiendem stattfindet und die Bewegung bewahrend aufhebt und ermöglicht. (3) Diese Teilhabe aber bleibt nicht einfach beim Sein als Sein stehen oder „stecken“¹⁴⁵, sondern wird von der Erkenntnis erhellt, „daß das Sein als Sein neben Gott *nicht* subsistiert“¹⁴⁶, sondern durchsichtig ist, womit die Bewegung des kreisenden Denkens erneut aktuiert wird, eine Befruerung findet, auf eine neue Ebene aufgehoben wird.

Das Denken „eröffnet sich zugleich zur Kommunikation des Menschen mit allem Seienden, worin die einigende ‚vis concretiva‘ des Seins als Liebe aufleuchtet. Das geschieht durch die seinsvermögende Vernunft. Deshalb heißt es bei Thomas: ‚omnes causæ creatæ communicant *in uno* effectu qui est esse, licet singulæ proprios effectus habeant in quibus distinguuntur‘ (P. 7.2.).“¹⁴⁷

3.4 Versuchungen angesichts des Widerspruchs der Vermittlung, die als Mitte fungiert, aber nicht *Mitte ist*

3.4.1 Erste Versuchung: „Das Sein selbst ‚ist‘ nicht [...]“¹⁴⁸

Gemeint ist hier, dass es das Sein überhaupt nicht gibt, weder als Subsistenz, noch als reine Vermittlung, womit jede einende Kraft der Vielheit des Seienden entzogen wird und gänzlich ausfällt, was zur Folge hat, dass „das Denken in die Ohnmacht des bloß diskursiven Verstandes zurück[fällt], der sich im Nebeneinander der Seienden herumtreibt und die

140 Ebd., 19.

141 Ebd.

142 Ebd.

143 Ebd.

144 Ebd.

145 Ebd.

146 Ebd.

147 Ebd.

148 Ebd., 16.

Vernehmungskraft der Vernunft, die auf den einigenden Grund des Seins hin offen ist, ersetzt durch die Setzung von ‚einigenden‘ rationalen Begriffsmächten, die das Seiende überfremden. Gott wird als letzter versammelnder ‚Zielpunkt‘ zum Postulat¹⁴⁹ und somit zum Lückenbüßer, der nicht erfahren wird, dessen Güte sich nicht im Sein und damit im Seienden widerspiegelt, sondern der schlichtweg notwendig wird, um das philosophische Konstrukt zu halten.

3.4.2 2. Versuchung: „Das Sein ‚ist‘ nicht“¹⁵⁰

Dies soll bedeuten, dass das Sein als Vermittlung Gottes zum Geschaffenen wegfällt und so eine gähnende Lücke, ein Abgrund des Nichts klafft, „zwischen den endlichen Seienden und Gott (der absoluten ‚Res‘)“¹⁵¹, eine Art Schizophrenie, was dazu führt, dass „das Endliche [...] in der unendlichen Vernunft Gottes nicht mehr aufgehoben [ist]. Das Licht des vermittelnden Seins ist verdunkelt. Also muß der Tatwille des Absoluten am Anfang stehen, nicht das Wort, das per modum intellectus in Gott hervorgeht. Das Sein als erste Wirkung Gottes ist zum setzenden Machtwillen geworden.“¹⁵²

3.4.3 3. Versuchung: das Sein ist ‚Nichts‘.

Das Denken wird in dieser Versuchung „in den ‚Ort des Widerspruches‘ selbst“¹⁵³ gezogen. „Hier angekommen, erfährt die Vernunft, daß das Sein ‚Nichts‘ ist. Sofort wird sie vom Widerspruch *dorthin* getrieben, wo das Sein *nicht mehr* ‚leeres Sein‘, das heißt Nichts, sondern als vermitteltes Sein *seiend ist*. Die Tilgung des Widerspruchs muß aber nach zwei Seiten geschehen; denn das Sein ist immer schon unendliches oder endliches Sein. Also wird die Vernunft in der Auflösung des Widerspruchs zugleich (!) ins Endliche und Unendliche fortgetrieben, und zwar von der ‚Mitte‘ des Seins aus in *einem* Zug, so daß Gott bestimmt wird in der Inkarnation des leeren Seins in seinen inferiora [den Bezirken des Seienden]. Das Sein selbst ist zur bestimmungsfähigen Potenz degradiert.“¹⁵⁴

4. Sein als Gabe

Nach Ferdinand Ulrich stammt das Sein aus der Fülle der Liebe eines schöpferischen Gottes (*abundantia charitatis*). Von hier aus ist sie eben Gabe, die umsonst gegeben ist im Sin-

149 Ebd.

150 Ebd., 17.

151 Ebd.

152 Ebd., 18.

153 Ebd., 17.

154 Ebd.

ne von gratis und uberflieend: ‚Vom Charakter des uberflusses her erhellt die Urgabe die qualitativen Kriterien der Gabe. So ist Gabe in Wahrheit nicht Antwort auf ein Bedürfnis, und nicht ist sie eine bedingte Antwort; als Ungeschuldetes ist sie einfachhin, unbedingt gut, im Sinne des Unerwartbaren, überraschenden. Sie läßt wegen ihrer Freiwilligkeit auf einen Geber schließen, der nicht als Drache geizig über Schätzen brütet; wesentlich scheint er wahrhaft *selbstvergessen* in der Gabe anwesend zu sein.‘¹⁵⁵ Das Sein ist bei Ferdinand Ulrich diese Ur-Gabe in Reinform, da Gott im Sein sich selbst mitteilt und den Menschen zur Selbstbestimmung befreit.¹⁵⁶ ‚Die Tiefe und Radikalität der Verendlichkeit, in der das Sein dem Seienden sich gibt, umreißt schon die Dimension seines freigesetzten Selbstseins, den Rang der möglichen und wirklichen Selbstbestimmung des zu sich befreiten Endlichen. Daher kann man sagen: Indem alles Wirkliche seine ihm eigentümliche Vollkommenheit anstrebt: ‚will‘ es darin *Gott* selbst. Und umgekehrt: Gott will um seiner selbst willen das Endliche, da dieser Wille absolute, sein-lassende Liebe ist, die, wo und wann immer sie sich selbst meint, in dem zur Sprache kommt, was sie als das Andere ihrer selbst entäußert und preisgegeben ‚geworden‘ ist.‘¹⁵⁷

4.1 Preisgegeben in ein Empfangenhaben

Die Gabe des Seins zieht sich in konzentrischen Kreisen vom auerlichsten bis in das Innerste. Angefangen dabei, dass wir nie unsere äußeren körperlichen Merkmale (Aussehen, Größe usw.) absolut selbst bestimmt haben. Ebenso wenig haben wir unser Temperament, tiefer unser grundgelegtes Selbstvertrauen, die Annahme und Achtung vor uns selbst, bestimmt, sondern empfangen. Diese konzentrischen Kreise lassen sich tiefer und tiefer fassen bis sie auf eine offene Mitte hin deuten, die die Gabe des Seins selbst ist. Wir existieren, nicht weil wir uns selbst gemacht haben, sondern weil wir uns empfangen haben. Wir müssen aufpassen, uns bei diesem großen Mysterium unseres Seins nicht mit allzu billigen Antworten zu begnügen. Hier reichen nicht Etiketten oder Schlagwort, wie ‚der Mensch ist ein Geworfener‘, um diese Offenheit des Seins auf den Geber hin billig abzustempeln und einzututen. Der Mensch ist, im Angesicht der Unüberschaubarkeit des Empfangenhabens, geneigt, dieses als bloße Tatsache kurz zu erkennen, um sie dann neben sich zu stellen und zu vergessen. Die Erkenntnis, dass wir aus dem Empfangenhaben leben aber muss lebendig werden, uns ständig vor Augen sein, sie kann gar nicht anders als in die Mitte un-

¹⁵⁵ GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 176.

¹⁵⁶ Zur vertiefenden Phänomenologie der Gabe und dem Unterschied eines neutralen Gebens ohne Selbstmitteilung zum Geben mit Selbstmitteilung vgl.: OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, 83–105.

¹⁵⁷ ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 21f.

seres Lebensvollzugs zu drängen und gelebt zu werden. Das heißt, diese offene Mitte des Seins, das Empfangenhaben, ist kein bloßes Faktum, das, einmal erkannt, ins Vergangene rutscht, sondern es bestimmt permanent (immer da bleibend) unsere Gegenwart. Ja, zum wahren Wesen und der Größe unserer Existenz (wahre Gegenwart) kommen wir nur in der immerwährenden Erkenntnis unseres Empfangenhabens und der daraus folgenden Anerkennung dieser Wahrheit. Die Anerkennung des Empfangenhabens liegt im Rückgeben der Gabe, also in der Hingabe. Die Gabe ist also uns ganz übereignet, aber gerade diese Übereignung von einem Geber her ist bleibende Mitte unserer Existenz. Genau diese nie endende, sich aber immer eröffnende Mitte des Seins liegt dem Menschen zugrunde. Sie ist so basal wie eine Quelle für den Fluss. Der Mensch ist also nicht einer, der einmal irgendwann empfangen hat und das auch erkennen kann, um es dann wegzulegen. Er ist keiner, der in der Vergangenheit etwas bekommen hat. Nein, der Mensch lebt wirklich aus dem „Preisgebensein in ein Empfangenhaben“¹⁵⁸. Er ist preisgegeben, weil das Sein immer offen ist, geöffnet, ganz aufgebrochen, ausgesetzt auf den Geber hin, gerade weil dieser die Gabe ganz übereignet hat.¹⁵⁹

4.2 Die Bedingungslosigkeit der reinen Gabe

Die Liebe gibt nie im Sinne eines „do ut des“, also nach dem Motto „Ich gebe, damit du mir dafür wieder etwas gibst!“, sondern in einem gewissen Sinne bedingungslos. Wahre Gabe ist immer Selbstmitteilung statt Verzweckung oder Instrumentalisierung. Es wird keine Funktion intendiert, sondern das Du des Gegenübers selbst, welches als konkretes und individuelles gemeint wird und damit unaustauschbar ist. Die wahre Gabe sucht das Gegenüber als „Gut an sich selbst“ und nicht als „Gut für den Geber“, sie ist nicht im „Reich der Mittel zum Zweck“¹⁶⁰ zu finden. Sie ist ein wahres Ja zum Beschenkten und nicht ein „Ja als ob“ oder ein „Jein“, das wie ein Ja aussieht, aber kein solches ist. So ist eine wahre und reine Gabe immer Investition des Gebenden in den Beschenkten hinein und dies als Mitteilung, als Preisgabe seiner selbst.¹⁶¹ Das erst ist wahre Gabe und „*Gratis e con amore* ist ihr Duft“¹⁶². Dagegen steht ein Geben im Widerspruch von „Ja und Nein zugleich“¹⁶³, das im letzten nicht das Wachstum und die Bereicherung, die Be-gabung des Anderen in-

158 Ebd., 8.

159 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 12f (Fußnote 2).

160 OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, 87.

161 Stefan Oster arbeitet dies sehr schön in einer Phänomenologie der Gabe aus: vgl. Ebd., 82–99.

162 GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 179.

163 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 125.

tendiert. So kann „eine Gabe tatsächlich nicht den Sinn einer Gabe treffen [...], weil sie gegeben und doch nicht gegeben ist“¹⁶⁴.

4.3 Die wahre Gabe als doppeltes Umsonst – die Verschränkung von „gratis“ und „uberflussig“

Eine Gabe, die wirklich gegeben ist, die den anderen als anderen wirklich bejaht, ist ‚umsonst‘ und dies in einem doppelten Sinne: So ist die Gabe ‚umsonst‘, als (1) ‚Reichtum, Fulle, Leben *uberflieender* (uberflussiger) Herrlichkeit (abundantia caritatis; gratuité)“¹⁶⁵. Dies kann nicht mit einer Verzweckung oder einem ‚ich gebe, damit du ... tust‘ einhergehen, sondern verlangt Vorbehaltlosigkeit und wirkliche Hin-Gabe. Die Gabe ist also einerseits gratis gegebener Reichtum. Zum anderen ist es jedoch auch so, dass diese Gabe auch (2) ‚Armut (eben *dieser* Herrlichkeit) [ist], die ausgeleert, preisgegeben auch ‚uberflussig‘ ist, da es für sie (von *außen* her) keine ‚Exigenz‘ ihrer Selbstmitteilung gibt“¹⁶⁶. Armut ist es deswegen, weil die Fulle preisgegeben, hingegeben ist, ohne Zweck oder Kalkül, sondern eben umsonst im Sinne von uberflussig. Es gibt keinen konkreten Nutzen oder eine Verzweckung und damit ist die Armut ‚absolut! Sie kann nicht verzweckt werden und enthüllt sich in *diesem* Sinne als völlig ‚nutz-los“¹⁶⁷. ‚Auf ungewohnte Art lässt sich so das Wort ‚vergebens‘ beleuchten: Vorrangig hört man darin ein Fruchtloses und Vertanes; ungehört aber bleibt in der Regel das anokonomische Geben, das nicht auf Bewunderung zielt, nicht einmal auf Dank; es zielt auf nichts anderes als das Geben selbst und die Selbstverständlichkeit des Annehmens.“¹⁶⁸

4.4 Die Gabe als „Gegenseitige Verwendung“ wider die Ausnutzung

Beide soeben dargestellten Pole, der Reichtum und die Armut der Gabe, verwenden sich gegenseitig füreinander. Dieses gegenseitige Verwenden füreinander ist das heilsame Pendant, welches dem Sich-Produzieren gegenübersteht.¹⁶⁹ Dies bedeutet, dass in einer lebendigen Einheit von Geben und Empfangen, die nicht negative Abhängigkeit ist, sich je zwei gegensätzliche Pole ‚selbig füreinander“¹⁷⁰ verwenden. Der Empfangende ist keineswegs bloße Passivität, sondern in seiner Armut sehr reich, weil er beschenkt wurde und die

164 OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, 91.

165 Ebd., 32.

166 Ebd.

167 Ebd.

168 GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 176.

169 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 83; 195.

170 Ebd., 83. Vgl. ebd. 195.

Gabe des Gebenden erst zur Blüte bringt. Es besteht eine „gegenseitige Verwendung“ zu einander und miteinander, die nicht zu verwechseln ist mit einer „gegenseitigen Vernutzung“ oder „gegenseitigen Ausnutzung“, die in eine Abhängigkeit führt und in einer Dialektik von Herr und Knecht endet. Dem gegenüber ist die gegenseitige Verwendung füreinander von einer gegenseitigen Be-reicherung und Be-gabung bestimmt, in der das Licht der reinen Gabe hervorleuchtet. Ebenso verhält es sich bei den Polen von Gebendem und Nehmendem, die sich nicht gegenseitig aussaugen oder sich mit Bedingungen überstülpen, sondern sich stattdessen bereichern: „Geben und Nehmen sind auf beiden Seiten eine Bereicherung, denn beide Seiten haben empfangen: Der Geber sein Gebenkönnen, der Beschenkte sein Nehmenkönnen, beide treffen sich im *tertium* der Gabe. Damit sind auch beide für den Dank offen: Sie sind ‚gleich‘ im mittelbaren gegenseitigen Empfangen. ‚Gleich‘ ist auch, ob die Gabe vom Wert her betrachtet groß oder klein ist, sofern sie nicht absichtlich ‚dosiert‘ weitergegeben wird.“¹⁷¹ Der Dialog ist, wie oben beschrieben, ein Prozess aus Gebenden und Nehmenden, armem Reichtum und reicher Armut, aus der Mitteilung und dem Empfangen. Diese Pole, die einander gegenseitig verwenden, dürfen nicht asymmetrisch gedacht werden im Sinne eines „oben-unten“. Vielmehr leben die Pole gegenseitig voneinander und bilden in ihrer Spannung eine Einheit, die sonst nicht möglich wäre.

4.5 Armut und Reichtum der Gabe, des Gebenden und des Empfangenden

4.5.1 Der arme Reichtum der Gabe

Im Vorgang des Schenkens ist eine Verschränkung von Reichtum/Fülle und Armut/Empfangen gegeben. Die Gabe ist gegebene Fülle, geschenkter Reichtum und immer auch bleibend offen auf die Dimension des Gebers hin und deswegen arm. Arm deshalb, weil die Gabe nie ganz absolut (ab-solvere: los-gelöst) vom Geber ist und permanent auf diesen hindeutet. Reichtum/Fülle deshalb, weil sie ganz mitgeteilt wird, weil sie ganz gegeben wird. Die Gabe ist armer Reichtum und als solche wird sie im Sein als Gabe und im Wort als Selbstmitteilung ausgetragen. Totaler Reichtum und totale Armut sind tot, weil ihnen die Spannung verlustig geht, die das Leben in den Angeln hält.

¹⁷¹ GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 177.

4.5.2 Armer Reichtum des Gebers und reiche Armut des Empfangenden

Der arme Reichtum der Gabe ist auch die Differenz im Dialog vom armen Reichtum des Sprechenden (Geber) und der reichen Armut des Hörenden (Empfangenden). Arm ist der Reichtum, weil er sich im Geben auf den Empfangenden bezieht und so vom Empfangen her existiert. Reich ist die Armut aus der Größe und Macht des Empfangens, die die Gabe erst zu ihrem Ziel bringt. Dieses Muster des Lebendigen, das sich im Konkreten vollzieht, leuchtet in verschiedenen Weisen auf, von denen einige hier kurz, in der Abgrenzung zu ihren Fehlformen, skizziert werden sollen: Zum ersten besteht eine (1) „Einheit von Reichtum und Armut“¹⁷², also eines armen Reichtums, der sich auf die Annahme des Empfangenden ausstreckt und eine reiche Armut, die beschenkt reich wird. „Reichtum durch Armut, Selbstsein im Freigeben des Anderen [...] – *beide* verwenden sich selbig füreinander!“¹⁷³ Diese (2) Einheit von Geben und Empfangen lebt von einer Kenose beider Seiten. Der Gebende gibt die Gabe ganz und lässt sie los, während der Empfangende die Gabe auswirken lässt. „Die unbedingte Gabe des Freundes in ihrer Bedingungslosigkeit schenkt mir das *reiche* Arm-sein. Beides gehört untrennbar zusammen: Das Wagnis des Schaffens *und* die Armut des Empfangens, die Macht des Gebärens, das Verschenken des absoluten, lebendigen Sinnes *und* das Ledig-sein.“¹⁷⁴ Verdeutlichen kann man dies (3) in der Einheit von Sprechen und Gehorsam. Der wahre Gehorsam, das Hinhören auf das Wort des Sprechenden ist „das mich befreiende Empfangen der Gabe vom Du her, die intersubjektive Übereignung ‚meiner an mich selbst“¹⁷⁵, während die Fehlform des Gehorsams „das Du bloß als Instanz der *Macht* vor sich hat“¹⁷⁶. Wann immer das *tertium* der Gabe in den Blick gerät, leuchtet (4) eine Einheit von Leben und Tod auf: Die Selbstwerdung des Menschen läuft über Selbstempfangnis und so kann der Mensch nur Freiheit realisieren, indem er anfängt sich als Gabe zu bejahen. Dieses Ja zum Empfangen ermöglicht erst das Leben, aber bedeutet auch den Tod des Ich=Ich, um die Wir-Gestalt der Freiheit zu ermöglichen. „Wer *diesen* Tod des Ich vom Du her nicht zulässt, erwürgt sich selbst.“¹⁷⁷ Der Tod, indem man sich die Luft abschnürt, ist eben der schlechte Tod des Klammerns, des An-Sich-Haltens, des monadischen Ich=Ich. Dies verdeutlicht auch (5) eine Einheit von Idealität und Realität. Dem gegenüber erkennt man ein Ich=Ich, das nicht offen für das Empfangen ist, unter anderem „im Medium seiner idealen, abstrakten ‚Möglichkeiten‘, die nicht ins verleibte

172 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 196.

173 Ebd., 195.

174 Ebd., 143.

175 Ebd., 121.

176 Ebd.

177 Ebd., 125.

Dasein hinein sterben, sondern immer verfügbar ‚offen-bleiben‘ wollen¹⁷⁸. Die Verendlichung und Bejahung des Endlichen aber ist die Einheit von Idealität und Realität in Bonität. Zeitlich oder ontologisch betrachtet gibt es noch (6) die Einheit von Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart.

4.6 Gabe ist Aufgabe/Herkunft ist Zukunft

Gabe ist immer auch Aufgabe. Konkret am Menschen und der menschlichen Existenz verdeutlicht heißt das: Der Mensch ist sich selbst Gabe und erkennt: „Ich bin mir gegeben.“ Es wird ihm deutlich, dass „das empfangene Sein als *Gabe* existiert“¹⁷⁹. Diese Gabe kann der Beschenkte bejahen, annehmen und realisieren. Der Beschenkte ist also in seinem Wesen be-gabt, er ist selbst Gabe. Seine Herkunft ist der Geber, der ihn beschenkt hat. Aber es bleibt nicht bei der bloßen Herkunft, denn diese strebt vom Bejahen in die Zukunft. Die Gabe stellt dennoch eine Bedingung, die in ihrem Wesen als Gabe besteht: Sie will realisiert werden und Realisierung der Gabe heißt: Sie soll gegeben werden. Das dem Menschen grundgelegte und seinen Vollzug bestimmende Sich-empfangen-Haben fordert eine Realisierung der Gabe. In der menschlichen Existenz als Gabe fordert dies Hingabe. Das bedeutet für das Dasein des Menschen, dass „je ursprünglicher es durch das empfangene Sein als *Gabe* existiert, um so wesentlicher ist es sowohl sich selbst über-eignet, *an ihm selbst* bejaht und zu sich ermächtigt, als es auch, *eben dadurch*, sich als selbstständiges ‚geben‘ kann“¹⁸⁰. Die einzige Bedingung der Gabe ist die Hingabe derselben. Diese Bedingung ist aber nicht eine, die vom Geber aufgestellt worden ist und von ihm zwangsweise durchgesetzt wird und gegen das Wachstum des Beschenkten antritt. Nein, die Gabe ist in ihrem Wesen dazu da, wiederum gegeben zu werden. „Hier heißt: ‚Selbstwerdung durch Selbstempfängnis‘ zugleich: ‚Selbstsein im Maße des Weggeschenktseins‘.“¹⁸¹ Zwei Sperren können sich dem entgegenstellen, die dazu führen, dass „Empfangen [...] als negative Abhängigkeit gedeutet“¹⁸² wird. Das ist einerseits fehlende Selbstanahme des eigenen Seins als Gabe, also (1) fehlende Selbstliebe, „wenn der ‚Empfangende‘ [...] die Gabe sich in ihm selbst nicht auswirken lassen will, ihre Entäußerung in Fleisch und Blut nicht bejaht und annimmt“¹⁸³. Andererseits kommt es zu einer Deutung des Empfangens als Abhängigkeit, wenn (2) „der ‚Schenkende‘ durch das Geschenkte den

178 Ebd., 105.

179 Ebd., 12f (Fußnote 2).

180 Ebd.

181 Ebd.

182 Ebd.

183 Ebd.

Empfangenden nicht ins Eigene hinein frei-läßt¹⁸⁴, wenn also Bedingungen gestellt werden. „Beide Seiten entsprechen einander. – Dieser Horizont bleibt maßgebender Hintergrund für die ganze Erörterung des Themas und wird sich in verschiedenen Aspekten konkretisieren.“¹⁸⁵

4.7 Gabe, Macht (Autorität) und Freiheit

4.7.1 Macht und Wachstum – Autorität als „Groß-werden-lassen“

4.7.1.1 Ohn-Macht und Ausnutzung als Dosierung der Gabe

Die Ohnmacht, eine Autorität, die nicht wirklich geben kann, identifiziert Empfangen mit Abhängigkeit und Unfreiheit. Diese Identifizierung von Empfangen mit Abhängigkeit und Unfreiheit ist gegeben, wenn die Gabe weder bedingungslos noch ganz gegeben ist. Zwischen Gebenden und Empfangen tut sich ein unüberwindbarer Graben auf und entzweit beide in Herr und Knecht, beziehungsweise Befehlshaber und Befehlsempfänger. Die oben beschriebene Einheit von armen Reichtum und reicher Armut, von Geben und Empfangen, wird zerstört. Stattdessen trifft die Autorität den „Befehlsempfänger [...] (Nietzsche)“¹⁸⁶ und es kommt zu einer Dosierung der Gabe: Diese „bleibt gewissermaßen an der Nabelschnur des Ursprungs hängen, sie kann sich nicht von diesem trennen, nicht als empfangene der andere werden. So schwebt sie als das Organ der Macht, der Herkunft über mir. Sie ist das Instrument, durch das der Herr mein Leben disponiert und sich gefügig macht.“¹⁸⁷ „Aufgrund der Identifikation von Empfangen mit Abhängigkeit und Unfreiheit [...] war die Autorität der Herkunft als ‚geizig‘ vorausgesetzt worden.“¹⁸⁸ „In diesem Sinne ist die Autorität, die an ihrem Reichtum *gegen* die Begabung des Daseins dessen, der ihr gehorcht, eigensinnig festhält, eine ohnmächtige Autorität. Sie verschwendet sich zwar selbst, tobt sich in den Hohlräumen [vs. empfangendes Du] ihrer Sklaven aus, aber von sich selbst kommt sie nicht los. Sie bleibt monologisch in sich verstrickt und wird daher die Gabe, die sie geben will, auch nicht los. [...] Sie ist der Sklave ihres Reichtums [...]. Das Empfangen kann das Geben nicht mitkonstituieren, weil es von der Macht nicht im Reichtum seines Selbst-*Seins* anerkannt wird. Der Herr will sich nichts geben lassen. Sein Reichtum kann an ihm selbst kein empfangender, gehorchender sein.“¹⁸⁹ Alles, was eine solche Macht geben kann

184 Ebd.

185 Ebd.

186 Ebd., 178.

187 Ebd.

188 Ebd.

189 Ebd., 179.

ist Scheingabe, der billige Abklatsch echten Gebens und echter Hingabe. Ihr gegebenes Ja zur Endlichkeit als Endlichkeit steht „im Widerspruch von ‚Ja und Nein zugleich‘“¹⁹⁰. Aber eine Autorität, die nicht in Besitz der Kraft ist, wachsen zu lassen, was „doch ihr wesentlicher Sinn“¹⁹¹ wäre, „wird an ihr selbst als nutzlos entlarvt. Man braucht sie nicht mehr.“¹⁹² Dies spielt bei Nietzsche eine große Rolle, den Gott ist für ihn „im Grunde [...] gar keine Autorität, er ist letztlich nicht so absolut, wie man glauben möchte. Er vermag nämlich das Endliche nicht um ein Unendliches, das heißt um den Preis seiner selbst als *Gott*, zu vermehren (auctoritas – augere – vermehren!). Gott kann das Endliche als *Endliches* nicht an diesem selbst absolut wollen. Mit zunehmender Verendlichung Gottes erlischt sein Licht, mit wachsender Vergöttlichung der Welt erstirbt das Leben des Endlichen.“¹⁹³ Gott ist tot! Eine solche, erdrückende, klein-haltende und niedermachende Autorität, die nicht groß werden läßt, sondern jedes Wachstum hemmt, weil es der eigenen Größe zur Gefahr werden kann, war „unsere längste Lüge“¹⁹⁴.

4.7.1.2 *All-Macht und höchste Autorität als Hingabe*

Dieser falschen Macht gegenüber bedeutet Autorität im reinen Sinne „wahre Mehrerschaft (Autorität: auctoritas: augere)“¹⁹⁵, was man als „wachsen lassen“¹⁹⁶ übersetzen kann. Diese Autorität ist ident mit einem „absoluten Überfluß der Liebe (vertikal: von oben nach unten)“¹⁹⁷. Sie vermag in ihrem überfließenden Reichtum arm zu werden und den Reichtum zu geben. Selbstmitteilung im Wort, liebende Hingabe und Gegenwart bzw. Ermöglichung der Freiheit sind Vollzüge und Austrag einer solchen Autorität. In ihr steht nicht Macht gegen Dienst, Herr gegen Knecht und Reichtum gegen Armut, sondern vielmehr ist der Reichtum der Anfang für die Mehrerschaft. Eine solche Autorität mehrt durch ihre Macht das konkrete Dasein, weil sie wirklich gibt und die Gabe ganz dem Empfangenden überantwortet. Dieses Geheimnis leuchtet in der Liturgie im Pfingsthymnus „Lux iucúnda, lux insígnis“ auf: "Tu qui *dator es et donum*, nostri cordis omne bonum, cor ad laudem redde pronum, nostræ linguæ formans sonum in tua præcónia."

190 Ebd., 125.

191 Ebd., 180.

192 Ebd.

193 ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 43.

194 NIETZSCHE [1887], *Die fröhliche Wissenschaft*, Fünftes Buch. Wir Furchtlosen, 344; zitiert nach:

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Erste Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*, Paris 2017, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-344..>

195 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 34.

196 Ebd., 180.

197 Ebd.

4.7.2 Macht und Freiheit – „All-macht-frei“

Die lebendige Autorität, die be-schenkt, be-gabt auch mit Freiheit: „Die unbedingte Gabe des Freundes in ihrer Bedingungslosigkeit schenkt mir das *reiche* Arm-sein. Beides gehört untrennbar zusammen: das Wagnis des Schaffens *und* die Armut des Empfangens, die Macht des Gebärens, das Verschenken des absoluten, lebendigen Sinnes *und* das Ledig-sein.“¹⁹⁸ So kann man wirklich konstatieren: „Darum geschieht es, daß ein Mensch den andern nicht ganz frei machen kann, weil der, welcher die Macht hat, selbst gefangen ist darin, daß er sie hat, und darum doch beständig ein verkehrtes Verhältnis bekommt zu dem, den er frei machen will. Dazu kommt, daß da in aller endlichen Macht (Begabung usw.) eine endliche Eigenliebe ist. Nur die Allmacht kann sich selber zurücknehmen, während sie hingibt, und dieses Verhältnis ist just die Unabhängigkeit des Empfängers. [...] Daß also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, zugleich so leicht sich machen kann, daß das Gewordene Unabhängigkeit erhält. – Das ist nur eine erbärmliche und weltliche Vorstellung von der Dialektik der Macht, daß sie größer und größer sei im Verhältnis, wie sie zwingen und unabhängig machen kann. Nein, da verstand Sokrates es besser, daß die Kunst der Macht gerade ist: frei zu machen. [...] Die Erschaffung aus dem Nichts ist wieder der Ausdruck, der Ausdruck der Allmacht dafür: unabhängig machen zu können. Der, dem ich absolut alles schulde, während er doch ebenso absolut alles behalten hat, er gerade hat mich unabhängig gemacht.“¹⁹⁹ Ebenso kann der Mensch diese Allmacht bejahen und an ihr frei werden: „Je tiefer das Ja zu mir selbst, die Verendlichung der Gabe des Seins als Liebe in mich hinein zum Austrag kommt, umso radikaler weiten sich die Horizonte der Fruchtbarkeit meiner Freiheit.“²⁰⁰ Dies ist ein Ja zur Gabe, aber auch ein Ja zum Geber, „denn das Ja zum Empfangen-*haben* der mir *vereigneten* Gabe ist nur möglich im Maße der dankenden Affirmation des Schenkenden, durch dessen *Macht* sie mir einverwandelt ist“²⁰¹.

198 Ebd., 143.

199 KIERKEGAARD Sören, zitiert nach: GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 178.

200 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 124.

201 Ebd.

5. Sein als Gabe des Du

5.1 Wir-Gestalt des Ich \rightleftharpoons Du

Der Mensch lebt von zweierlei Gebern her: dem absoluten Du, das Sein und Existenz schenkt, und dem endlichen Du, das die geschenkte Wir-Gestalt der Existenz ermöglicht und vermittelt. Mit Wir-Gestalt ist die Tatsache gemeint, dass die endliche Person nie als Monade (Ich=Ich) existieren kann, sondern immer in Beziehung existiert. Die vertikalen (unendliches Du) und horizontalen (endliches Du) Aspekte dieser Wir-Gestalt sollen im Folgenden behandelt werden.

5.1.1 Das Ich als Gabe des unendlichen Du

Im großen Zusammenhang der ontologischen Differenz erfährt sich das endliche Du „*an ihm selbst* als Ich-Du [...], sofern [...] [es] sein Ich als *Gabe* vom absoluten Du her übernimmt“²⁰². „Ich bin mir gegeben“²⁰³, und dies von einem absoluten Du. Das Ich empfängt die Gabe der Selbstwerdung und des Selbstseins vom absoluten Du her. Viel tiefer aber bedeutet diese Empfangen, dass ich mir sogar als der gegeben bin, der sich da empfängt. Der Empfangende selbst ist auch Gabe oder anders ausgedrückt: Ich, der sich als Gabe empfängt, bin im Letzten selbst Gabe, das heißt der Empfangende ist selbst Gabe. Ich bin schon Gabe gewesen, um mich als solche zu empfangen und muss schon empfangen haben, um empfangen zu können. Bevor nämlich eine Gabe angeeignet werden kann, muss sie selbst schon empfangen worden sein und es muss schon Selbstsein empfangen worden sein, um überhaupt empfangen zu können. Alles an mir ist Gabe, weil eben das „Mir“ im „Ich bin Mir gegeben“ auch schon Gabe ist. Die Tiefe des Empfangens und damit die Offenheit auf das absolute Du ist unendlich tief, da der Empfänger, der den Seinsakt empfängt – Thomas von Aquin nennt das den „Wesensraum“ – selbst auch schon Gabe ist und dennoch vorausgesetzt wird. Aufgrund dieser Tiefe des Empfangenhabens in der menschlichen Existenz ist das Angesicht des Gebers (absolutes Du) auf der Gabe (endliches Ich) nicht auslöschar. Der Mensch lebt aus einem Preisgebensein in das Empfangenhaben. Gerade aufgrund dieser Offenheit des endlichen Ich auf das absolute Du hin kann man „nicht Selbstsein gegen Beziehung [...] ausspielen. Eins bedingt das andere.“²⁰⁴ Dies lässt erkennen, dass allem Seienden eine „Einheit von Selbstsein durch Selbstemp-

202 ULRICH, *Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen*, 67.

203 „mir“ ist dativisch; Die Kasusbezeichnung Dativ kommt von dare!

204 JÖRG SPLETT, *Sich-Mitspielen-Lassen*, in: JRP 5 (2016) 10–15, hier: 14.

fängnis“²⁰⁵ zugrunde liegt. Ferdinand Ulrich schreibt über diesen Geber, der das absolute Du ist: „ER [das absolute Du] ist die gegenwärtige, aber uneinholbare Mitte meines Selbst als Ich (Du) \Leftrightarrow Du (Ich).“²⁰⁶ Bei Ferdinand Ulrich ist das Ich, weil es ganz Gabe ist, in seiner Tiefe nur als „Wir-Gestalt“²⁰⁷ zu finden. Das „ich bin mir gegeben“ verdeutlicht, dass das Ich, weil es Gabe vom absoluten Du her ist, in sich selbst schon als Ich \Leftrightarrow Du, also als Wir-Gestalt existiert, und nie als Ich=Ich vorhanden ist. Anders gesprochen: „Weil ich mir geschenkt bin, so existiere ich an mir selbst als Ich-Du. Mein Ich ist Gabe-Ich an mich (Ich).“²⁰⁸

5.1.2 Das Ich als Gabe des endlichen Du

Diese Wir-Gestalt ist aber auch die Gestalt endlicher Freiheit. Es hilft hier ein Blick auf das kleine Kind. Das erste, was jeder Mensch auf der Welt sieht, wenn er die Augen öffnet, das erste, wie das andere und der andere ihm begegnet und sich ihm zuneigt, ist das Du der Mutter und das Wir der Eltern. Irgendwann beginnen Kinder „Ich“ zu sagen, aber jeder, der sich diesem Kind zuwendet, sagt ausdrücklich oder unausdrücklich „Du“. So hört das Kind immer nur „Du“ und nie das Wort „Ich“ in Bezug auf sich selbst. Nur das Wort „Du“, in dem ein anderer genannt wird als „Ich“. Hier erwacht durch das Hören des Wortes „Du“, das in unzähligen Varianten und in unzähligen medialen Variationen in Worten, ohne Worte (man kann auch ohne Worte „Du“ sagen: Es ist eine Weise, eine Begegnungsgestalt zwischen Mutter und Kind) im Kind die Kraft „Ich“ zu sagen. Dieses Angesprochensein eröffnet die Ermächtigung/Be-gabung. Würde die Mutter stattdessen ihm immer nur „Ich, Ich, Ich“ sagen, so wäre das Kind nicht in der Lage zu verstehen, dass es gemeint ist. Aber das Kind versteht im Du, dass es als es selbst, als das Ich gemeint ist. Das Ich erwacht dadurch, dass es dem anderen ein Du ist als Ich \Leftrightarrow Du. Hier wird in ganz basalen, einfachen und schlichten Erfahrungen, vom reinen Phänomen her, klar, dass die Freiheit als Ich \Leftrightarrow Du erwacht. Beim Kind wächst bald darauf auch die Kraft, zum eigenen Selbst, zum eigenen Wesen, also zu sich selbst, zurückzukehren. Dieses Zurückkehren zu sich selbst („redire ad essentiam suam“ nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa“²⁰⁹) bedeutet, dass das Kind sich in seinem eigenen Selbstsein erfährt, sich dazu verhält und annimmt. Es erkennt: „Ich bin mir geschenkt und gegeben“, und: „Mein Ich ist Gabe an mich“. Die Erkenntnis

²⁰⁵ ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 9.

²⁰⁶ ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 124.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 75ff..

²⁰⁸ Ebd., 157.

²⁰⁹ STh I, q. 14, a. 2, ad 1.

besteht darin, dass der Mensch an sich selbst Ich \rightleftharpoons Du ist, ein Beziehungswesen und dadurch in der Mitte seiner Existenz hingeordnet ist auf das unendliche und endliche Du. Diese Spannung des Ich \rightleftharpoons Du im Menschen lebt im Innersten aus dem Grund des Empfangenhabens vom absoluten Du her („Ich bin mir gegeben“) aber auch vom endlichen Du her, an dessen Du das Ich sich selbst kennen- und entfalten lernt. Weil das Ich sich empfangen hat aus dem Du, ist es immer auf das Du hingeordnet und bezogen, es wird nur heil in der „Wir-Gestalt. *Dieses* Anfängenhaben im Anderen kann der Mensch von sich her weder durch den Prozeß der Ichgewinnung noch durch die Schein-opfer des Sich-verlierens ‚machen‘. Aber er *kann* es sich schenken lassen.“²¹⁰

5.2 Die – aus dem Gabencharakter des Ich folgende –Dialogfähigkeit

Das Empfangen des eigenen Seins („Ich bin mir gegeben“) ist ein Geschehen zwischen dem unendlichen Du und dem endlichen Ich, also ein Dialog. Anders ausgedrückt: Der Mensch wird am Du zum Ich und lebt im Kern seiner Existenz als empfangenes Ich vom absoluten und endlichen Du her, er ist durch den Dialog mit dem unendlichen Du in den Dialog mit dem endlichen Du hinein geboren. Damit ist das endliche Du (die menschliche Person) in seiner ontologischen Be-gabung immer schon in einen Dialog gestellt, denn der Mensch lebt aus dem Dialog des Empfangenhabens.

Dieses „Grundthema des menschlichen Selbstvollzugs, auf das hin alle Formen seines jeweiligen geschichtlichen Selbstverständnisses zentriert sind, um das sie als einander ablösende und doch einschließende Denkwürfe kreisen“²¹¹, wird hier sichtbar. Dieses Grundthema „ist [...] philosophisch gesprochen: die ontologische Differenz des Seins zum Seienden als Grundriß menschlicher Existenz, als personale Begegnungsgestalt von Ich und Du, von Selbstwerdung durch Selbstempfängnis.“²¹² So ist die interpersonale Dimension des menschlichen Vollzugs transparent auf das Geheimnis der Kenose göttlicher Liebe (Idealität) durch das Sein als Liebe (Bonität) zur Bejahung des Seienden (Realität).

Dieser Dialog zeichnet sich dadurch aus, dass er Liebe ist. Das unendliche Du, also Gott gibt das Sein als Gleichnis seiner Güte ganz dem endlichen Du, dem Menschen. So befähigt das absolute Du durch den Reichtum seiner Gabe den Menschen, sich als Gabe anzunehmen und aus dieser gegebenen Fülle weiterzugeben: Das „wahrhafte Geben stiftet keine Abhängigkeit und gründet selbst nicht in Abhängigkeit. Menschlich gesehen ist Ge-

210 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 125.

211 ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 28.

212 Ebd.

ben nur möglich, weil man zuvor selbst empfangen hat; Geben ist eigentlich ein Weitergeben – aus der Fülle ‚von oben‘. ‚Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben‘ [Mt 10,8]. Auf diesen Grund hin betrachtet ist der absolute Geber in jeder endlichen Gabe ‚umsonst‘ enthalten; ‚jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben.‘ [Jak 1,17]²¹³ Ferdinand Ulrich drückt dies so aus: ‚Nur in der Kraft des ER [des unendlichen Du] ist mein Sein *gegebene* Gabe, die, in mir ankommend, mich *ausräumt* und mir so die Armut schenkt, in der ich zugleich reich bin. *ER* verbürgt also die notwendige *Armut* meines Reichtums als begabte Freiheit, mein nicht ‚haben-wollendes‘ Dasein für den Anderen.²¹⁴ ‚Der Charakter des Empfangenwordenseins²¹⁵ ist es, der im Menschen zur Erfahrung des armen Reichtums führt. Dieser besagt, dass ich reich (an Sein) bin, welches aber durch und durch Gabe ist. Diese gratis gegebene Anfang befähigt zum Schenken, da er selbst als Geschenk ‚da‘ ist. Er muss nicht produziert oder gegen ‚die Anderen‘ durchgesetzt werden. Die Tatsache, dass man empfangen hat, befähigt weiter zu schenken. Die Existenz des Menschen als Gabe befähigt ihn sich selbst zu schenken, denn eine Gabe will geschenkt werden. Diese Konstitution des Menschen, das Empfangen am absoluten Du, ‚dieses Ich-Du-sein des freien Selbst [...] [wird den Menschen] erst für das begegnende Du und die Andersheit der Welt aufschließen, zur Befreiung des Du befähigen.²¹⁶

Hier zeigt sich die ontologische Differenz gleichzeitig auch als dialogische Differenz, die zum ‚Austrag der dialogischen Gestalt der ontologischen Differenz des Seins als Gabe²¹⁷ wird. Die ontologische Differenz des Seins zum Seienden ist damit transparent zur dialogischen Differenz im Akt des Schenkens. Ferdinand Ulrichs Denken ist somit eine metaphysische Anthropologie, eine Metaphysik, die zutiefst Anthropologie ist, in der die ontologische Differenz zutiefst im Geheimnis der Subjektivität und der Interpersonalität aufscheint. Dies ist, wie der ganze *Homo Abyssus*, eine Entfaltung, eine innere Öffnung der Seinsfrage der Metaphysik auf die Frage nach dem Menschen als Person, was in den Wirkgestalten der Sprache, Liebe und Freiheit im Folgenden nachzuvollziehen ist.

5.3 Gestalten des Dialogs

Der Dialog ist bei Ferdinand Ulrich immer ein Geschehen, das mit Hingabe verknüpft ist und damit auch mit Kenosis. Wie wir gesehen haben steht über, oder besser, in allem,

213 GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, 177.

214 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 124.

215 ULRICH, *Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen*, 67.

216 Ebd.

217 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 97.

die Selbstmitteilung Gottes in der ontologischen Differenz. Dieser Vorgang des Schenkens ist Ur- und Vorbild für die dialogische Differenz in der Intersubjektivität und wird so zum Garant menschlicher Freiheit und „menschlicher Selbstverwirklichung: im Austrag der dialogischen Gestalt der ontologischen Differenz des Seins als Gabe. Die Grundstruktur ist schöpferische Wir-Gestalt der Freiheit, die den Akten, in denen der Mensch zusammen mit den Anderen sich vollbringt oder zerstört, innerlich ist [...], [...] als Fülle des geschaffenen Seins als Liebe.“²¹⁸ Als dritter Vollzug des Dialogs ist die Sprache zu verstehen.

Diese Spannung des Dialogs wird neben der Sprache in zwei Vollzügen sehr gut illustriert und gelebt, nämlich in Liebe und Freiheit: „Wort und Liebe sind die beiden Gestalten, in denen das Geheimnis des Menschen und die Not seines Selbstverständnisses geschichtlich konkret in die Vermittlung von Selbstwerdung durch Selbstempfängnis sich binden.“²¹⁹ In diesen Gestalten von Wort und Liebe leuchtet das Geheimnis des Menschen auf und eine Antwort auf die Not des Selbstverständnisses des Menschen rückt in die Nähe.

5.3.1 Sprache als Dialog

Die Sprache und das Wort sind immer Dialog. Dabei ist nicht der banale Wechsel von Rede und Antwort gemeint, sondern Kommunikation. Das Wort ist in seiner dialogischen Differenz parallel zur ontologischen Differenz eine Art Mitte, die offen ist auf Größeres. So wie das Sein offen ist hin auf Gott und damit ein Gleichnis der Güte Gottes, so ist das Wort auch in einer Mitte offen, denn es ist „die Mitte von Erkennendem und Erkanntem“²²⁰. Die „Erkenntnis [...] schafft Ähnlichkeit, insofern nämlich im Erkennenden ein Abbild des Erkannten entsteht“²²¹. So eröffnet sich in dieser Mitte des Wortes eine Brücke vom Erkennenden zum Erkannten hin, die allein durch diese Spannung gehalten wird. Die Spannung ist ein Teil der Brücke: „Im Wort sind wir als Erkennende entäußert bei der Welt; im Wort ist die Welt aber auch als erkannte in und bei uns.“²²² Das ist aber nicht ein trivialer Vorgang einfacher Rezeption, sondern lebendige Spannung, denn „im Wort, das wir sprechen, empfangen die Dinge das Licht ihres Erkenntseins“²²³. Auf der anderen Seite ist das Wort aber auch nicht nur eine Überformung des Erkannten, sondern braucht einen Sitz und einen Anker in der Wirklichkeit, denn „ohne das Wirkliche, wie Cicero einmal

218 Ebd.

219 ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 16.

220 Ebd., 9.

221 THOMAS VON AQUIN, *De Malo* 6,I,13. zitiert nach: Ebd., 13.

222 Ebd., 9.

223 Ebd.

sagt, haben die Worte, die wir sprechen, keinen Sitz, sie ‚stehen‘ nicht und haben keinen Stand²²⁴.

So lebt das Wort ganz aus der Spannung von (1) schöpferischem Geben, da es das Licht der Erkenntnis bringt und dem (2) „vernehmenden Empfangen“²²⁵, da es versucht eine Gegebenheit abzubilden. Im Wort liegen also zwei Tiefen verborgen. Das Wort ist (1) gesprochen, aber lebt vom (2) Hören. Es ist vom (1) Redenden zuerst (2) vernommen worden, um es einem Hörenden zu übergeben. Es „ent-steht sowohl aus einer [(1)] Tat wie es auch in einem [(2)] Empfangen gründet“²²⁶. (1) schöpferisches, gebendes Sprechen und (2) hörendes Empfangen verwenden sich gegenseitig füreinander. Die Einheit steht zwischen diesen beiden Polen aufrecht und fällt in sich zusammen, sobald sie die Spannkraft der Pole verliert. Das Wort wird also nur dann wahr gesprochen, wenn es „als erkannte Wesensgestalt des *gegebenen* Wirklichen, als die Frucht eines Empfangens“²²⁷ gesprochen wird. „Der Gehorsam des Vernehmens [...] ist [...] der Raum, aus dem die Rede Atem schöpft und sich nährt, ihrer Macht inne wird.“²²⁸ Genau aus diesem „Dienst des Schweigens“²²⁹ kann sich das Wort überbieten, da es ein Fingerzeig auf Wirklichkeit hin ist und so „belebend in den Angesprochenen eingehen [kann]. Es besitzt die Kraft zur Ermächtigung des Du“²³⁰, weil es aus dem Empfangensein, aus dem Dienst des Schweigens lebt.

In allem Anfang, dem Wort als Prinzip zugrundegelegt, zeigt sich die „Offenheit des Vernehmens“²³¹, die zur Bestimmung des Wortes geworden ist. Das Hören, das vernehmende Schweigen, der Gehorsam des Vernehmens, diese prinzipielle Offenheit ist das Innerste, die offene Mitte des Wortes selbst. Aus dieser Offenheit ist es selbst entstanden, oder besser, empfangen worden. Genau deshalb ist es „mitgeteilte Gabe“²³². Diese beiden Tiefen, die des „Gehorsam[s] des Vernehmens“²³³ und die des Sprechens, die im Wort eine Einheit finden, machen Dialog erst möglich. Das gesprochene Wort, das aus dem Vernehmen lebt, kann nur in dieser Einheit und aus dem Anfang des Hörens heraus, wirklich zum Du kommen. Würde das Wort nicht aus dem Gehorsam kommen, nicht aus einem Vorweg der Gegebenen Welt, dann wäre es bloße Manipulation des Du. Der Sprechende würde dem Hö-

224 Ebd.

225 Ebd., 10.

226 Ebd.

227 Ebd., 11.

228 Ebd., 10.

229 Ebd., 11.

230 Ebd.

231 Ebd.

232 Ebd.

233 Ebd.

renden seine begriffliche Hülse, seine Sicht der Dinge bloß überstülpen und ihn so vergewaltigen. Nur wenn das Wort im eigenen Hinhören auf die Gegebenheiten entstanden ist, kann es vom Du wirklich empfangen werden. Dem Sprechen liegt also immer erst das Hören voraus. Wie aber hört dann der Hörende? Hören besteht „nicht in einer bloßen Passivität“²³⁴, als sei der Hörende „dem Akt des Sprechens wie eine von sich her kraftlose, formbare Möglichkeit, wie ein willenlos prägsames Material vorgegeben“²³⁵, sondern so, dass er durch das aktive Vernehmen ins Sprechen findet. Vielmehr führt das Hören zu einem Verstehen der Dinge und ist damit ist wahres Sprechen nicht eine Versklavung, „eine Entmächtigung, Verarmung, Selbstentfremdung des Anderen“²³⁶. Vielmehr ist es eine Ermächtigung und damit eine positive Bestärkung des anderen. Der wahrhaft Sprechende begabt und befähigt sein Gegenüber, mehr zu werden, als er vorher war. Hier wird die „Einheit von Selbstsein durch Selbstempfängnis“²³⁷ sichtbar: Der Hörende vernimmt das gesprochene Wort, dem immer schon das Hören auf „die gegebene Welt im Antlitz der Gegenwart des Du“²³⁸ vorausgeht. Somit ist Sprechen in seinem innersten Kern, beziehungsweise seiner inneren Mitte, nicht auf Vergewaltigung und Verbiegung des anderen aus, sondern gerade auf das Gegenteil: Die Bestärkung des anderen zum vernehmenden Hören und damit zur Befähigung des Sprechens. Dies vermag das Sprechen, weil es das Wort aus dem Vernehmen empfangen und an den Hörenden ganz hingibt, es in eine Kenose gibt. „Indem er von mir her empfängt, wird er als Redender ‚er selbst‘, er ergreift sich in der Spontaneität seiner Selbst- und Weltaussage.“²³⁹ Vernehmend bekommt der Hörende einen Anker in der Wirklichkeit zugeworfen, er erhält Koordinatensysteme für die Wirklichkeit. „Die Macht des Sprechens“²⁴⁰ ist also Ermächtigung. Somit wird der Hörende durch das Vernehmen „ein zum Wort Ermächtigter, ein Redender“²⁴¹. Noch einmal: Der Hörende wird Sprechender durch das vernehmende Hören. Der Sprechende ist immer schon Hörender durch das Vorweg und Voraus des vernehmenden Hörens. Es gibt auf der einen Seite einen hörenden Sprechenden und auf der anderen Seite einen sprechenden Hörenden. Dies sagt aber über die Rede selbst aus, dass sie in ihrer Mitte die Tiefe hin auf ein Hörendes Du trägt. Das Wort lebt von einer inneren Offenheit auf den hörenden Sprechenden und den zum Spre-

234 Ebd.

235 Ebd., 13.

236 Ebd., 12.

237 Ebd., 10.

238 Ebd.

239 Ebd., 12.

240 Ebd.

241 Ebd.

chen befähigten Hörenden: „Die Macht des Sprechens“²⁴² setzt also einerseits (1) das Vernehmende Hören und damit die „gegebene Welt im Antlitz der Gegenwart des Du“²⁴³ und andererseits (2) den Hörenden, zu dem sie spricht, voraus. Sie hat sich „immer schon den Hörenden vorausgesetzt, vom Raum seines Vernehmens betreffen und bestimmen lassen, und zwar so, daß der ‚leere‘ Abgrund des Hörens sich als die not-wendige und unumgängliche ‚Möglichkeit‘ erweist, durch die das Du im Akt meines Sprechens sich als wirkliche Freiheit entdeckt und findet. Und umgekehrt hat meine Rede erst dadurch Halt und Stand, daß sie sich der vermittelnden, empfangenden Begrenzung durch ein geschichtlich individualisiertes Hören unterwirft.“²⁴⁴ Das Wort ist also immer von einer offenen Mitte hin auf das Du bestimmt und damit sowohl auf das die Welt vernehmende Du, also den Sprechenden, als auch auf das hörende Du. Der Dialog in der Sprache lebt also von einem Zwischen, einer offenen Mitte hin auf das Seiende. Diese dialogische Differenz zwischen Ich und Du, diese „Offenheit des Vernehmens“²⁴⁵, die die Mitte und der unverfügbare Anfang des Sprechens und des Hörens ist, ist transparent auf die ontologische Differenz und damit auf das „unverfügbare [...] Sein[...] als Anfang“²⁴⁶. Die Worte schlagen ihre Wurzeln in dem, was uns vorweg ist und auch unserer Rede voraus liegt: „Die gegebene Welt im Antlitz der Gegenwart des Du.“²⁴⁷ Die ontologische Differenz und die dialogische Differenz finden ihren Austrag in der Sprache.

5.3.2 Liebe als Dialog

Wahre Liebe lebt ebenso immer aus dieser dialogischen Spannung, dem Geben und dem Empfangen, dem armen Reichtum und der reichen Armut, der Kenosis, der Hingabe und der Annahme.

„Liebe heißt schlicht und einfach gesagt: ‚Volo, ut sis‘, ich will, daß du bist!“²⁴⁸ Diese Liebe ist insofern Dialog, als dass sie „im unverfügbaren Anfang des Du“ steht und „nicht im fixen Ende des Geliebten“ verharrt.²⁴⁹ Sie will den anderen nicht als fertigen anderen, der zu keiner Entwicklung mehr fähig und abgeschlossen ist, sondern sie will vielmehr, dass der andere mehr, größer wird und wächst. Um dieses Wachstum zu wollen und gleich-

242 Ebd.

243 Ebd., 10.

244 Ebd., 12.

245 Ebd., 11.

246 Ebd., 14.

247 Ebd., 10.

248 Ebd., 12.

249 Ebd., 13.

zeitig den anderen zu meinen, kann die Liebe den anderen nicht von seinem Status quo her wollen, sondern von seinem innersten Kern, seiner offenen Mitte her, die Ursprung und Ermöglichung von Wachstum ist. Dieser Ursprung ist die Gabe des Seins als Liebe von Gott. Deshalb spricht die Liebe: „Ich will, daß du dein Leben aus dem Geheimnis der alles erweckenden Liebe reicher machst.“²⁵⁰ Diese Liebe meint den Geliebten „vom Abgrund seines Seins her, das ihm innerlicher ist als er sich selbst“²⁵¹. Sie will den Geliebten *als Geliebten*, also nicht verzweckt. Die Liebe will das Wachstum des Geliebten von der Fülle des Seins als Liebe und „ruft ihn über sich hinaus, überantwortet ihn dem Tod ins ‚je größere Leben‘ hinein; sie schenkt Hoffnung, da sie dem Geliebten die Zukunft auf das hin eröffnet, was er von seinem Anfang her immer schon ‚war‘, ohne es geworden zu sein“²⁵². Sie überantwortet den Geliebten nicht ganz dem Tod, sondern hier ist gemeint, dass das abgeschlossene Ich=Ich dem Tod übergeben wird und damit die harte Schale aufgebrochen wird, um durch die entstandene Offenheit eine Bereicherung aus der Fülle des Seins als Liebe zu ermöglichen. „In diesem Sinne kann man sagen: dort, wo das unverfügbare Antlitz des gegenwärtigen Du“²⁵³ meine Verslossenheit ins Ich=Ich „zertrümmert, wo Ich = Ich stirbt, dort fängt ‚meine‘ Freiheit an, obwohl ich glaube, vernichtet zu werden. Wer *diesen* Tod des Ich von Du her nicht zuläßt, erwürgt sich selbst.“²⁵⁴ Die Liebe spricht: „Werde der, der Du bist!“ Damit legt sie die offene Mitte des Seins im Du frei. Weiters ermöglicht die Liebe Hoffnung, da sie einerseits das „Schon“ der Gegenwart des Geliebten bejaht und andererseits den offenen Kern des „Noch-Nicht“ erkennt. Das „Noch-Nicht“ meint die angezielte offene Mitte im anderen aus der er mehr werden kann. Diese Mitte des „unverfügbaren Seins [...] als Anfang“²⁵⁵, des Sein als Liebe ist der Ort, an dem die dialogische Differenz der Liebe transparent oder vielmehr Gegenwart der ontologischen Differenz ist. Gerade weil die Liebe den Geliebten in seiner offenen Mitte will, weil sie durch die Quelle den Bach will, kann man konstatieren: Jemanden lieben heißt, „ich werde dem Du die erweckende Sonne und der befruchtende Tau seiner Selbstwerdung“²⁵⁶. Es gibt so etwas wie eine lebensspendende Macht der sein-lassenden Liebe, also, dass wahre Liebe dazu befähigt man selbst zu sein und zu werden und „Selbstsein durch Selbstempfängnis“²⁵⁷ ermöglicht. Kier-

250 Ebd.

251 Ebd.

252 Ebd.

253 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 125.

254 Ebd.

255 ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 13.

256 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 14.

257 ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 9.

kegaard beschreibt es so: „Nimm die Liebe fort, so ist niemand da, der erbaut, und niemand, der erbaut wird.“²⁵⁸

5.3.3 Die „Wir-Gestalt der Freiheit“ als Dialog

5.3.3.1 Freiheit als „Selbstwerdung durch Selbstempfängnis“

Freiheit ist im Verständnis Ferdinand Ulrichs im Herzen eines anderen man selbst sein oder werden zu können.²⁵⁹ Anders ausgedrückt ist Freiheit: Der Mensch wird er selbst durch Selbstempfängnis („Selbstwerdung durch Selbstempfängnis“²⁶⁰). Der Mensch hat folglich Freiheit, wenn er das, was ihm gegeben ist, empfängt, bejaht und realisiert. Diese Realisierung der Freiheit bedeutet Hingabe: Die Freiheit des Menschen wird umso innerlicher realisiert, je mehr das menschliche Wesen „durch das empfangene Sein als *Gabe* existiert [...] [und] um so wesentlicher [...] es sowohl sich selbst über-eignet, *an ihm selbst* bejaht und zu sich ermächtigt [ist], als es auch, *eben dadurch*, sich als selbstständiges ‚geben‘ kann. Hier heißt ‚Selbstwerdung durch Selbstempfängnis‘ zugleich: ‚Selbstsein im Maße des Weggeschenkt-seins‘.²⁶¹ Der Mensch, der sein Gabe-Sein annimmt, weil es ihm ganz übergeben wurde, wird ganz er selbst. Aus diesem geschenkten Selbststand heraus vermag er sein Gabe-Sein im Schenken realisieren, weil er sich selbst hinzugeben vermag. Der Mensch wird er selbst durch Empfängnis seiner selbst, und durch das Schenken seiner selbst realisiert er sein Gabe-Sein im Geben. So ist die Freiheit des Menschen in gewisser Weise ein „agere sequitur esse“²⁶², in dem das Tun (Hingabe) seinem Sein (Gabe-sein) folgen soll. Der Beginn der Freiheit ist also die sein-lassende Liebe (siehe Kapitel oben: *Liebe als Dialog*). Auch die Freiheit wiederum selbst ist in ihrer Auswirkung, ihrer Fruchtbarkeit und Kreation im Grunde nichts anderes als „Raumgeben“, dem Anderen eine Ort-schaft des Daseins einräumen. Dies ist der ursprüngliche Sinn des hebräischen Wortes: *barah* – schaffen (*briah* – Schöpfung). Ein solches Raum-geben verweilt nicht in Passivität. Es ist auch kein Sich-entziehen, damit Du (Ihr), Er (Sie) und Welt, an dem Platz, wo ich vormals stand, nun *ihrerseits* sich behaupten können. Diese würde Selbstdestruktion bedeuten [...]. Nicht mein bloßer Entzug gibt dem Anderen ‚Raum‘, sondern die *Fülle*, der *Reichtum* meiner schöpferischen Freiheit! Im Maße meines Daseins *in ihm*, kommt er zu

258 SØREN KIERKEGAARD, *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*, Simmerath 2003, 249.

259 vgl. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 12ff.

260 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 13 (Fußnote 2).

261 Ebd., 12f (Fußnote 2).

262 THOMAS VON AQUIN, ScG III, 69, n. 20.: „Si agere sequitur ad esse in actu, inconueniens est quod actus perfectior actione destitatur.“ zitiert nach: <http://www.corpusthomicum.org/scg3064.html#26198>.

sich selbst, wird er ins Dasein erlöst.²⁶³ Hier bekommt die menschliche Freiheit die Möglichkeit, Zeugnis zu geben, denn durch „die Selbstmitteilung in der Einheit von Reichtum und Armut der Freiheit bezeuge ich das absolute Leben, das ‚schafft, indem es sich selbst bejaht‘ (Thomas von Aquin), worin keine Spur von Egoismus liegt“²⁶⁴.

Freiheit als Gabe des unendlichen Du

Die Freiheit des endlichen Du gründet also ganz im Empfangenhaben vom absoluten Du, sie kommt dem Menschen im Sein als Liebe vom absoluten Du zu, der ihm das Dasein ganz übereignet und es bejaht und zu sich ermächtigt. Die Freiheit ist eng mit dem Geheimnis der sein-lassenden Liebe (siehe *Liebe als Dialog*) verbunden. Erst in diesem (Frei-)Raum der sein-lassenden Liebe, die die endliche Existenz des Menschen als solche ganz bejaht („*volo ut sis*“) kann der Mensch er selbst werden. Im diesem absoluten Du komme ich zu mir selbst, und dafür bedarf es des „lebendigen Sich-uberlassens, der vertrauten Preisgabe, des Glaubens ans Bejaht- und Geliebtsein“²⁶⁵. So wird das absolute Du im Schenken nicht zu einem ausbeutenden Unterjochung, sondern zu einer bereichernden Autorität (augere: vermehren). Dieser absolute Geber stiftet das Innerste der menschlichen Existenz und des menschlichen Vermögens. „In der Gegenwart dieses liebend begegnenden Du wird mir *zugleich*: meine arme Freiheitsfulle (Empfangen) und der Reichtum meiner Armut (Selbstsein) eröffnet und die Kraft geschenkt, beides in einem anzunehmen und zu bejahen.“²⁶⁶ Erst diese Freiheitsfulle und der Reichtum der Armut des Menschen gibt ihm „die Kraft, durch die von ihm nicht verfügbare, unerschließbare *dialogische* Differenz von Ich und Du hindurch, seiner selbst los-zu-werden, ein *Du* zu werden und zu sein“²⁶⁷. In dieser Gegenwart eines liebenden Du eröffnet sich Freiheit, die ihre Herkunft und Vergangenheit als Gabe (liebevoll geschenkt) annehmen und bejahen kann, um sie in die Zukunft hinein zu realisieren (zu geben). Herkunft kommt in der Gegenwart auf uns zu (Zukunft) „über das Wasser der Zeit, das nur der Sich-uberlassende überquert“²⁶⁸. Ferdinand Ulrich versucht zu zeigen, dass diese „Selbstwerdung durch Selbstempfängnis“ die wahre Freiheit ist und grenzt sie ab zur anderen Scheinformen der Freiheit: Die wahre Freiheit ist weder determiniert von der Vergangenheit und Herkunft noch eine zukünftige Freiheit, die irgendwann erreicht wird, sondern sie ist gegenwärtig da („Gegenwart der Freiheit“²⁶⁹). Eine sol-

263 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 196.

264 Ebd., 125f.

265 Ebd., 191.

266 Ebd., 122.

267 ULRICH, *Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen*, 67.

268 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 130.

269 vgl. ebd., _.

che Freiheit muss sich weder gegen die Vergangenheit emanzipatorisch durchsetzen noch in die Zukunft flüchten. Diese „Grundstruktur“ ist „den Akten, in denen der Mensch zusammen mit den Anderen sich vollbringt oder zerstört, innerlich [...] – und zwar nicht bloß als ein unbestimmter, transzendentaler Horizont, der einer kategorialen Auffüllung durch Interaktion der Subjekte bedürfte, sondern als Fülle des geschaffenen Seins als Liebe“²⁷⁰. Diese „maßgebende Grundstruktur [...] ist schöpferische Wir-Gestalt der Freiheit“²⁷¹.

Dieses absolute Ja ist wesenhaft Geschenk: Der Mensch kommt in diesem Dialog, dem Empfangen vom absoluten Du, zur Freiheit, da er im Innersten zu einem Ich \rightleftharpoons Du wird und so in die „schöpferische Wir-Gestalt der Freiheit“²⁷² findet. Die Freiheit ist also Gabe, weil sie einem liebenden Du entströmt, der meine Existenz ganz bejaht und ihr ihren Anfang schenkt, aus dem heraus dann Freiheit möglich ist. Dies ist wichtig, denn „worauf alles ankommt ist die Einsicht, daß der Mensch diese Einheit von Reichtum und Armut nicht selbst verfügen, durch keine Dialektik sich selbst erstellen kann. Nur wenn er sie sich geben läßt, vermag er auf die Seite des Anderen zu treten, nimmt er die Wahrheit ernst, daß es gerade dort um ihn geht [...], wo er nicht-Ich ist, wo der (und das) Andere seiner selbst anfangen und sind.“²⁷³

5.3.3.2 *Freiheit als Gabe des endlichen Du*

Im Kern der menschlichen Existenz steht eine „Freiheit durch Begabung“²⁷⁴ von einem absoluten Du her (ontologische Differenz), die ihrerseits wiederum auf Begabung des endlichen Du (dialogische Differenz) hingeordnet ist. Diese Form des „agere sequitur esse“²⁷⁵ bedeutet, dass der Mensch zu einer schöpferischen Freiheit begabt ist, denn in der Kraft der Fülle des Seins als Liebe wird menschliche Freiheit zur Fruchtbarkeit und Kreativität. Es gilt: „je tiefer das Ja zu mir selbst, die Verendlichung der Gabe des Seins als Liebe in mich hinein zum Austrag kommt, umso radikaler weiten sich die Horizonte der Fruchtbarkeit meiner Freiheit.“²⁷⁶ So ist das endliche Du auch befähigt, dem anderen Freiheit zu schenken. Am endlichen Du wird er Mensch, weil er Sprache und Liebe empfängt und ihm damit menschliche Existenz erst ermöglicht wird. Sprache als Befähigung zum Ausdruck

270 Ebd., 97.

271 Ebd.

272 Ebd.

273 Ebd., 196.

274 ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 16.

275 THOMAS VON AQUIN, ScG III, 69, n. 20.: „Si agere sequitur ad esse in actu, inconueniens est quod actus perfectior actione destitatur.“ zitiert nach: <http://www.corpusthomicum.org/scg3064.html#26198>.

276 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 124.

und Liebe als Befähigung zur ge-lassenen Selbstwerdung kommen dem Menschen auch oder gerade vom endlichen Du her zu. Dies ist die horizontale Ebene der Wir-Gestalt der Freiheit. Dieses „Anfangenhaben im Anderen kann der Mensch von sich her weder durch den Prozeß der Ichgewinnung noch durch die Schein-opfer des Sich-verlierens ‚machen‘. Aber er *kann* es sich schenken lassen.“²⁷⁷

Die Bejahung meiner selbst als Gabe macht mich fähig, mich selbst zu geben und den anderen wirklich mit einem „*volò ut sis*“ aufrichtig zu begegnen. Im Widerspruch dazu steht der Mensch immer in der Versuchung, dem anderen nicht als Du zu begegnen, weil er selbst nicht Ich \Leftrightarrow Du geworden ist und sich als Gabe angenommen hat. Durch dieses Ich=Ich wird der andere „als Konserve meiner Existenz geöffnet. Ich vernutze ihn für mich selbst. Er selbst als konkretes Du interessiert mich nicht.“²⁷⁸ Vielmehr gilt für das endliche Ich und Du: Sie sind „füreinander und zu sich selbst frei“²⁷⁹, indem „sie mit- und durch-einander des unverfügbaren Grundes ihres Daseins inne werden“²⁸⁰.

6. Dialogische Differenz

6.1 Dialogische Differenz – Das gegebene/überlieferte Wort

Ein Wort ist, will es eine Aussage tätigen, immer ein frei-gegebenes: Im Auftrag eines Wortes liegt es, etwas zu bezeichnen und zu vermitteln, weshalb das Wort immer transparent auf das Licht des Seins sein sollte. Somit hat das Wort einen tiefen Bezug zur ausgesagten Sache und hat „mit dem Wirklichen, das im Wort ausgesagt ist, mehr Übereinstimmung in seinem Wesen als mit dem, der es spricht, wenngleich es im Sprechenden wie in seinem Träger ruht“²⁸¹. Diese Bedeutung des Wortes hat auch mit dem Sprechenden zu tun, der das Wort in Freiheit spricht, der es loslassen muss hin zum Empfangenden (Hörenden). Er, der Sprechende, kann das Wort nicht festhalten, denn dann verliert es seine Tiefe, seine Offenheit zur Sache hin, sein „*positive* Vieldeutigkeit (Buber)“²⁸², weil es aufhört, transparent auf das Licht des Seins zu sein, und mit dem Sprechenden verklebt. Das Wort ist vom Sprechenden aus ‚hin-gegeben‘, selbstlos gegeben, in eine Todestrennung entlassen, um dann vom Hörenden empfangen werden zu können – und zwar in einer Wiederholung, die nicht stumpfes Nachplappern ist, sondern die wahre Tiefe, die die positive Vieldeutigkeit

277 Ebd., 125.

278 Ebd., 105.

279 ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, 15.

280 Ebd.

281 THOMAS VON AQUIN, *De nat. verbi intellectus*, 1.; zitiert nach: ULRICH, *Homo Abyssus*, 12.

282 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 35.

des Wortes auslotet und damit im Selbstvollzug wiederholt. „Dies geschieht um so intensiver und vielfältiger, je reicher die geschenkte, im Wort mitgeteilte Wahrheit ist.“²⁸³ In dieser Struktur der Gabe, dem Wort, das sich vom Sprechenden und Hörenden scheidet, um Vermittlung und Differenz zu sein, wird zwischen Ich (dem Sprechenden) und Du (dem Hörenden) liegend, eine Dialogische Differenz erkennbar, „in deren Unschließbarkeit die Tradition geschieht“²⁸⁴. Unter Tradition ist hier die Hingabe, die Todestrennung des Wortes vom Sprechenden, um ihrer Transparenz auf die Sache hin willen, gemeint. Diese Struktur allein ermöglicht eine Begegnung des Hörenden mit der Selbstmitteilung, dem Wort des Sprechenden, da im Hörenden das Wort gegenwärtig wird, indem es nachvollzogen wird. Dieser Nachvollzug klebt nicht platt in der Vergangenheit des Gesprochenen, an seiner Kontextualität und an seinem Festhalten, weil frei gegeben, weil frei-gegeben und damit offen für Vergegenwärtigung: Der Hörende kann dieses Wort wiederholen, ohne schlicht Vergangenes nachzuplappern, sondern er kann den gegebenen, in Todestrennung vom Hörenden gelösten Wortinhalt, in sich wiederholen, erfahren und zu seinem Wort machen. Da das Wort aber nie frei schwebend erscheint, sondern von einem Sprechenden gegeben ist, bleibt es gerade im Nachvollzug des Hörenden ein genuines Wort des Sprechenden. Nicht indem er an dem Wort als seinem eigenen gemachten Wort festhält, wird das Wort zum genuinen Wort des Sprechenden; sondern indem er es frei gibt, sich von ihm trennt, um damit Transparenz auf die Seinsfülle hin zuzulassen, stiftet der Sprechende dem Wort das ein, was das Wort zum eigentlichen und tiefen Wort werden lässt: Gabe. Und es ist als diese Gabe eben immer Gabe des Sprechenden und damit genuin mit dem Sprechenden verknüpft, ohne von ihm absorbiert und getötet in der Vergangenheit festgehalten zu werden. Hier wird folgende Struktur sichtbar:

Sprechender/Gebender ← → Wort/Selbstmitteilung ← → Hörender/Empfangender

Ein weitere Struktur, die sich eröffnet, ist die von

Vergangenheit → Gegenwart → Zukunft

Das in der Vergangenheit gesprochene Wort darf nicht in der Vergangenheit vom Sprechenden festgehalten werden, sonst wird der Hörende im versuchten Nachvollzug immer in der Vergangenheit zurückgehalten und die Tradition, die Leben schafft, weil in ihr das Wort ganz frei-gegeben wurde, getilgt. Wenn der Sprechende jedoch das Wort durch die Todestrennung hingibt, kommt die Tradition auf den Hörenden zu (Zukunft, weil zukom-

283 Ebd.

284 Ebd., 27.

mend) und kann von ihm im Selbstvollzug wiederholt werden. Das Wort ist somit in der Gegenwart und präsent als Präsent, weil Gabe. Findet die Frei-Gabe des Wortes durch den Sprechenden nicht statt, so kommt es zum Verhängnis der „gegenwartslosen, dissoziierten Zeit“²⁸⁵, da das Wort in der Vergangenheit an seinem Träger festhängt und damit nicht in die Gegenwart des Hörenden nachvollzogen werden kann.

6.2 Das Wort als überlieferter Selbstvollzug

Der Mensch ist in seinem lebendigen Denken immer auf dem Weg in der Vielheit des Seienden, in dem ihm immer wieder das Licht des Seins aufleuchtet. Dieses Sein aber kann nicht ‚an und für sich‘ erfasst und gefasst werden, weil es nicht hypostasiert werden kann, sondern ist vielmehr immer ‚reine Vermittlung‘. Das Sein ist immer schon dem Seienden vorweg. Will man das Sein oder eine Wirklichkeitsschau ausdrücken, so tut man das im Wort. Dieses Wort ist jedoch nie hypostasiertes Sein, nie bloße Objektivität, weil eine solche schon gar nicht subsistierend ist, sondern das Wort ist immer schon das mir vermittelte Sein durch das Seiende. Als solches ist es nie unabhängig von mir, vom Sprechenden, sondern es ist erkannt im Umgang durch das Seiende und so mir vermittelt. Es ist Teil meines Selbstvollzuges. Dennoch ist es aussagbar: Es muss sich dafür aber von mir lösen, ich muss es schenken, geben, und damit in eine Todestrennung hinein frei-geben und hingeben. Das Wort ist damit Selbstmitteilung, die offen ist auf die erkannte Sache, die transparent für das Licht des Seins ist und somit sachliche Dignität besitzt. Das Wort wird so, gerade durch diese Trennung, die ja auch Selbstvollzug ist, noch mehr Teil meines Selbstvollzuges, aber gesagt für und zu einem anderen. So hat das Wort eine gewisse Proexistenz, es ist gesagt ‚für‘ jemanden und das Wort hat zudem eine Zu-kunft, weil es zu jemanden gesagt ist, auf jemanden zu-kommt (Zu-kunft). Dieser Prozess der Hingabe, des Loslassens, der das Wort in eine Gelassenheit führt, ist die Tradition, das Wort somit überliefertes Wort. Als solches ist es dann auch frei für den Empfänger, den Hörenden, der das Wort, weil es keine blanke Objektivität ist, weder in sich einfach parken, einfach passiv aufnehmen kann, noch meine Selbstmitteilung einfach von der ausgesagten Sache trennen kann.

285 Ebd., 23.

6.3 „Sachliche Dignität“²⁸⁶

6.3.1 Nähe und Ferne als Pole der Differenz des lebendigen Dialogs

Was ist nötig für einen Dialog mit einem philosophischen Text, der uns im Wort vorliegt? Als Beispiel kann hier die Betrachtung Nietzsches durch Ferdinand Ulrich dienen. Im Mittelpunkt steht bei Ferdinand Ulrich immer die Gegenwart des Gesagten, die Gültigkeit im Heute, kurz die Auswirkung des Textes. Statt einerseits den Text seiner „dichterschen Sprachform zu entkleiden, um [...] [ihn] in ‚rationaler Prosa‘ nachzuzeichnen“²⁸⁷ oder andererseits ihn „in der Atmosphäre einer schlechten Behutsamkeit peripher abzutasen“²⁸⁸, ist es der Versuch, das Gesagte als „Sprachleib mitgeteilten Lebens“²⁸⁹ zu verstehen und so das Wort, die innere philosophische Aussage nachzuvollziehen und fruchtbar zu machen. Diese Herangehensweise lässt sich auf die „von Nietzsche [...] zur Sprache gebrachte Sache“²⁹⁰, ein, wodurch diese Sache als eine „Grundgestalt unseres *gegenwärtigen* Daseins“²⁹¹ enthüllt werden und in einen Dialog eingestimmt werden soll. Ein Dialog fordert Lebendigkeit, Geben und Nehmen. Wie kann eine adäquate Vergegenwärtigung des in der Vergangenheit Gesagten aussehen? Sie kann auf jeden Fall nicht einfach den Sprechenden und das Gesagte in das Ghetto der Vergangenheit einschließen, sodass es stumm und handhabbar wird. Genauso wenig ist es möglich, den Hörenden als bloß passives Gefäß zu sehen, der im Verlust seines Selbstseins nur konsumiert, sondern es bedarf der Erkenntnis des „Gesprochene[n] als Überlieferte[n]“²⁹². Hier tritt das Problem entgegen, dass das in der Vergangenheit Gesagte vor der Unmöglichkeit der Vergegenwärtigung steht, sodass der Hörende vor einem scheinbaren Dilemma steht: Einerseits bietet die Denksprache eines anderen die Möglichkeit, diese zu übernehmen, womit ich dann aber nicht mehr meine Sprache spreche oder ich kann das Vergangene in neuer Sprache ausdrücken und es so äußerlich aktualisieren. Beides aber führt in einen fruchtlosen Monolog meiner gemachten Interpretation. Vielmehr aber ist eine „Interpretation, die im lebendigen Akt der Deutung das Gesprochene in sich einläßt und es, durch die plastischen Strukturen gegenwärtigen Denkens hindurch, entbunden und verwandelt zur Sprache bringt“²⁹³ – lebendiger Dialog, der in der Struktur des überlieferten Wortes (Sprechender/Gebender ← → Wort/Selbstmit-

286 Ebd., 82.

287 Ebd., 75.

288 Ebd.

289 Ebd.

290 Ebd., 76.

291 Ebd.

292 Ebd., 79.

293 Ebd., 78.

teilung ← → Hörender/Empfangender) sich vollzieht: Derjenige, der gesprochen hat, muss durch Überlieferung des Wortes in Richtung seiner Zukunft, ganz auf mich zukommen. Überlieferung bedeutet hier, das Wort als Gabe ganz zu geben, also wirklich auszusagen und freizulassen, sodass in dieser Gelassenheit des Wortes eine Transparenz auf die Sache selbst liegt, die nicht vom Sprechenden getrübt ist. Kommt „derjenige, der aus dem Raum der Herkunft [...] gesprochen hat, in der Richtung *seiner* Zukunft [...] durch Überlieferung so auf mich zu [...], vermag ich den anderen in je meinem Wort heute zur Sprache zu bringen“²⁹⁴. Dies geschieht dadurch, dass der andere „durch Überlieferung so auf mich zukommt, daß mein Hören (Rezeptivität) – kraft meines Sprechen-könnens (Spontaneität) in *meiner* Gegenwart – in seinem Sprechen anwesend (=gegenwärtig) ist“²⁹⁵.

Das also ist Vergegenwärtigung, „*ohne* daß *einerseits* mein hörendes Dabei-gewesen-sein ihn in einem ghettohaften Sektor des Vergangenen abschließt und zur Wiederholung des schon Gesagten (und seiner selbst als eines Gewesenen) verdammt *und* ich *andererseits* die freie Gegenwart meines Selbstseins verliere, d.h. vom Sprechenden, der *gewesen* ist, als ein passives Gefäß *seiner* Selbstaussage (in der Vergangenheit) mißbraucht werde“²⁹⁶. Das „Gesprochene als Überlieferung“²⁹⁷ ist also gelassene Annahme der (ge-wesenen) Zukunft und gelassene Tradition. Gelassene Annahme der (ge-wesenen) Zukunft deshalb, weil ich die Zu-kunft des überlieferten Wortes in meinem Heute bejahe und annehme. Dies kann ich aber nur kraft der „Selbstmitteilung des anderen [des Sprechenden] in seiner Gegenwart, in der er nur ist, insofern er sich durch sprechende Über-gabe seiner selbst im Wort von ihr trennt“²⁹⁸, er sie sein-lässt. Die Sache „besitzt *sachliche* Dignität gerade in der Sprache seines [des Sprechenden] Selbst-vollzugs, als erkannte Realität in der Form und Wortgestalt *seines* Lebens“²⁹⁹. Andererseits ist das Gesprochene als Überlieferung eben auch gelassene Tradition, weil die Sache vom Sprechenden erfahren und mitgeteilt wird, und „enthüllt sich [...] als mitteilbare gerade dadurch, daß sie als Sprache: Form des Sprechenden ist“³⁰⁰, wodurch die Sache durch den Sprechenden „an ihr selbst und für den Hörenden freigegeben“³⁰¹ ist. Sie wurde im Wort auf den Weg gesandt, um gehört zu werden, und sie kann gehört werden, weil sie transparent hin auf die Sache ist und so sachliche Dignität hat, was heißt, dass es eine Nähe zum Sprechenden und zur mitgeteilten Sache gibt:

294 Ebd., 79.

295 Ebd.

296 Ebd.

297 Ebd.

298 Ebd.

299 Ebd., 82.

300 Ebd., 81.

301 Ebd.

Die gemeinte Sache ist „als das, worüber gesprochen wurde, in die *Selbst*-mitteilung des sich Überliefernden eingebettet und verwurzelt“³⁰², „aber die gemeinte Sache liegt nicht wie eine gegenständliche, vom Sprechenden [...] abgelöste Maske vor mir, die ich beliebig in meine Sprachform einbauen, aufsetzen und wieder ablegen könnte“³⁰³. Sie ist also nicht total neutral oder manipulierbar. Diese Nähe des Wortes zur Sache und zum Sprechenden, die beide in der Vergangenheit liegen, bedeutet für den Hörenden eine gewisse Ferne, die ihn in die Versuchung bringt, sie entweder definitiv werden zu lassen oder billig zu überbrücken. Dennoch ist gerade diese Nähe des Wortes zur Sache und zum Sprechenden und die damit verbundene Ferne zum Hörenden der Austrag der dialogischen Differenz, also genau genommen die Bedingung der Möglichkeit zum Dialog überhaupt. Erst wenn das Wort Selbstmitteilung des Sprechenden ist und die Sache bezeichnet und damit zu beiden eine Nähe aufweist, kann es vom Hörenden empfangen und im Dialog fruchtbar gemacht werden. So wird die der Kern meiner Freiheit angesprochen „in der unschließbaren dialogischen Differenz und *Distanz* meiner Gegenwart zum sprechenden Anderen“³⁰⁴. Je näher die Sache „(im qualitativen Sinne) dem Zentrum dessen ist, der sich selbst in ihr ausgesprochen hat; je radikaler sie [die Sache] personal vermittelt scheint und nicht bloß gegenständlich neben bzw. außerhalb des Sprechenden situiert bleibt“³⁰⁵, desto „intensiver und ursprünglicher“³⁰⁶ trifft sie den Angesprochenen im Kern seiner Freiheit. Die Sprache des Selbstvollzugs besitzt so gerade durch ihre Nähe zum Sprechenden und zur Sache „*sachliche* Dignität [...] als erkannte Realität in der Form und Wortgestalt“³⁰⁷ des Lebens des Sprechenden. „Indem ich ihr [der erkannten Realität] das Recht der ‚Ferne‘ den Ort des Sich-zeigens im Raum der unverfügbaren Freiheit des anderen einräume, wird sie mir ‚nahe‘.“³⁰⁸ Der Hörende muss die Sache „dem Sprechenden über-lassen“³⁰⁹, indem er sie frei-gibt nach rückwärts hin, wodurch sie der Freiheit des anderen anvertraut wird. Diese Freiheit ist dadurch, durch dieses An-vertrauen, innerlich bejaht und somit in ihrer eigenen Fruchtbarkeit bestätigt. Durch dieses Anvertrauen der Sache an den Sprechenden, wird sie „nach vorne gesprochen und gelebt“³¹⁰ und „umso schärfer trennt sie sich [...] aus der Dimension der Herkunft ins Heute hinein; umso erfüllter erwirkt sie das Präsens meiner Frei-

302 Ebd.

303 Ebd.

304 Ebd., 82.

305 Ebd.

306 Ebd.

307 Ebd.

308 Ebd.

309 Ebd.

310 Ebd.

heit durch ihr Gegebensein³¹¹. Hier geschieht dann nicht einfach ein schlichtweg passives Konsumieren dessen, was aus der Vergangenheit auf mich zukommt, ebensowenig, wie einfach eine total unabhängige Neudeutung des Vergangenen geschieht, sondern es geschieht Fruchtbarkeit: Die Vergangenheit, also die gesprochene Sache, die tradiert, also ganz gegeben worden ist, wird in der Gegenwart geformt und verwandelt. Diese Formung und Verwandlung geschieht einerseits nach vorne hin, also im Fruchtbar-machen für meine Gegenwart, und andererseits nach rückwärts, da die im Heute angekommene Zukunft des Gewesenen in ihrer gewesenen Gegenwart getroffen wird. „Deshalb sagt sich die frei mitgeteilte Sache immer zusammen mit dem Angesprochenen aus, sofern sie den Hörenden in sein eigenes Sein und Denken hinein freigibt, *weil* und insofern er sie aus seiner Gegenwart heraus in Freiheit spricht. Denn im Austrag der Überlieferung wird die Sache dem Sich-zeitigen der Freiheit dessen zugestaltet, einverwandelt und anheimgegeben, der sie annimmt.“³¹²

6.3.2 Die Kenose als Gestalt der Wahrheit

Eine Hermeneutik, die der sachlichen Dignität gerecht wird, hat, wie wir gesehen haben, eine Nähe zum Sprechenden und seinem Selbstvollzug und auch eine Nähe zum Angesprochenen, dem die Sache durch das überlieferte Wort übereignet wurde. Eine Hermeneutik im Sinne der sachliche Dignität ist also weder bloßes Heute noch bloßes Gestern, weder bloße Ferne noch bloße Nähe, sondern Kenose, denn „die objektive Gestalt der Wahrheit kann nicht für sich selbst, gegenständlich und außerhalb des Dramas ihrer Entäußerung als überlieferte herausgearbeitet werden. Sie läßt sich nicht, jenseits ihres Zerbrechens und Zerbrochenwerdens (durch die Über-Gabe) festhalten. Denn die theoretische Wahrheit und das sich verströmende Gute verwenden sich selbig füreinander.“³¹³ Die Gabe der Wahrheit muss also in gewisser Weise in der Hin-gabe zerbrochen werden, also „den Tod durch Über-eignung“³¹⁴ sterben. Gemeint ist damit zuerst die Konkretisierung der Wahrheit im Wort und dann die Trennung der Wort-Gabe vom Sprechenden, vom Geber hin zum Empfangenden. In der Bejahung, Annahme und Ausdeutung des Empfangenden wiederum kann „der Deutende das Töten, die Gewalttätigkeit seiner Auslegung nie ganz von sich abstreifen“³¹⁵. In dieser „Einheit von Leben und Tod“³¹⁶, also der Tatsache, dass

311 Ebd.

312 Ebd.

313 Ebd., 83.

314 Ebd.

315 Ebd.

316 Ebd.

zum Geben und Empfangen immer ein Moment des Sterbens (im positiven Sinne) gehört, befindet sich auch das Deutungsgeschehen der Interpretation. So wird immer ein „zweifache[r] Tod, der objektiven und subjektiven Seite des Deutungsgeschehens“³¹⁷ provoziert, da reine Objektivität eben nicht habbar, nicht vor-handen ist, sondern Wahrheit immer im Selbstvollzug eines Subjekts Wortgestalt annimmt. Deshalb muss immer in der Weitergabe, der Übergabe, der Tradition, ein Kampf stattfinden, in dem die objektive Seite in die subjektive Deutung hineinstirbt, ausgesagt wird und zur Gabe wird. Diese Gabe vollzieht eine Trennung, um so vom Empfangenden bejaht werden zu können. Durch diese Trennung wird auch die gemeinte Sache freigegeben, weil sie ge-lassen ist, um dann wieder vom Empfangenden in eine subjektive Deutung im Heute gebracht zu werden. Der „Tod der objektiven und subjektiven Seite des Deutungsgeschehens“³¹⁸ kann aus zwei Dimensionen durchbrechen: einerseits aus der negativen, „weil zwei in ihrer angemäßen Totalität nicht sterbenwollende Pole [gemeint sind: Sprechender-Hörender; Gebender-Rezipierender] einander zu absorbieren und zu vernichten trachten“³¹⁹, oder, es „geschieht [...] die fruchtbare Auseinandersetzung durch freigebenden (= liebenden) Dienst, worin einerseits die Schärfe des Anspruchs aus der Herkunft meinen Ansatz in der Gegenwart begründet und diese [die Schärfe des Anspruchs] andererseits eben dadurch, im Maße ihrer Frei-setzung, als entdeckende und entbindende Kraft für (!) das Übergebene (und dessen Subjekt) sich enthüllt“³²⁰. Ferdinand Ulrich nennt diese Herangehensweise „Objektivität aus dem Präsens: das gebrochene Brot der Sprache“³²¹ und erklärt, dass dies „die [1] angemessene, [2] fruchtbare und zugleich [3] kritische Objektivität einem Denker gegenüber zu sein“³²² scheint, da es „Begreifen als Dienst in der Annahme der bejahrten Gabe und des Gebers“³²³ ist. Dieses Bejahen der Gabe und des Gebers ist das Gegenteil des schlechten Ernstnehmens, dass nur das Wort des anderen zählt und das eigene Empfangen und Bejahen dieses Wortes ausgeblendet wird. Der Hörende muss einer sein, „der an ihm selbst mit dem Wort begabt: sprechen *kann* – und deshalb aus der Tiefe des Selbst-seins heraus *schweigt*“³²⁴. Hier wird die Spannung deutlich, dass das Wort immer aus dem armen Reichtum hin zur reichen Armut gegeben wird und auf beiden Seiten Aktion gegeben ist. Die Fülle des Sprechenden ist deshalb ein *armer* Reichtum, weil sie im Schenken ihrer Fülle immer auf das

317 Ebd., 84.

318 Ebd., 83.

319 Ebd., 84.

320 Ebd.

321 Ebd.

322 Ebd.

323 Ebd., 87.

324 Ebd., 86.

Empfangen und Bejahen des Empfängers angewiesen ist. Deshalb ist das Empfangen auch nicht eine bloße Armut, weil ihr Reichtum im aktiven Empfangen und Bejahen des Wortes liegt.

6.3.3 Sachlichkeit – „Objektivität aus dem Präsens“³²⁵

Eine solche Sachlichkeit, also die Art und Weise dem Wort zu begegnen, wie ihm begegnet werden soll, ohne zu manipulieren oder manipuliert zu werden, „läßt [...] das geschenkte Wort, *im* Empfangenden lebendig vermittelt, sich *auswirken*“³²⁶. Der Empfangende wird auf den Schenkenden hin ‚arm‘, empfängt dessen Fülle, also das übergebene Wort, während der Schenkende arm ist hin auf den Empfangenden, da sein gegebenes Wort gegeben ist *für*; also im Empfangen und Selbstvollzug des Empfängers, zu sich kommt. Das Gemeinte kann sich im Empfangenden, in seinem Bejahen „an ihm selbst sich zeigen und zu Worte kommen“³²⁷, worauf dann die Deutung folgen kann: „Die deutende Intention wurzelt in der Rezeption“³²⁸, die aber Aufnahme, Erkenntnis und Bejahung des Wortes ist, und zwar als „Form meines Selbstvollzugs“³²⁹. Dies meint, dass das Wort empfangend bejaht und damit und mir ganz einverleibt wird, wodurch die Sache, die ausgesagte Wirklichkeit in meinem Kontext aufleuchtet. Das „Wort als Form meines Selbstvollzugs“³³⁰ ist die wahre Gestalt, mit der Gabe umzugehen.

6.3.4 Versuchung gegen die Sachlichkeit

Diese Sachlichkeit des wirklich Vernehmende tritt zwei Versuchungen entgegen: Einerseits stellt sich „der wirklich Vernehmende [...] *weder* der Gabe gegenüber in eine das Gegebene ausschließende Klammer des Bei-sich-seins, *noch* würdigt er sich, angesichts dessen, was ihm übereignet wird, zu einem passiven Hohlraum herab, der zum Ergreifen des Mitgeteilten unfähig ist“³³¹. Die Gabe wird damit weder als bloße inhaltslose Hülse aufgenommen, ohne das eigentlich Gegebene mit zu bejahen, noch wird die Gabe einfach nur geparkt in einem passiven Hohlraum, der zum Annehmen, Anerkennen und Bejahen des Empfangenden unfähig ist. Dies wäre ein „schlechtes Ernstnehmen des im Wort sich schenkenden anderen“³³². „Damit *nur* des Anderen reines, unangetastetes Wort ans Licht

325 Ebd., 84.

326 Ebd.

327 Ebd.

328 Ebd.

329 Ebd.

330 Ebd.

331 Ebd.

332 Ebd.

komme und in meiner sklavischen Nacht, die nicht aufnehmen kann, leuchte³³³, verdränge und verneine ich mich als Empfangender, als der „in-sich-gründende, in [...] unvertauschbaren Selbstsein [...] angesprochene ‚Andere (Ich) zum Anderen (Du)‘³³⁴. Dies aber zerstört die Grundlage, die Differenz (Ich ↔ Du) des Dialogs und „verurteilt den mich Ansprechenden zum fruchtlosen Monolog³³⁵ und erlaubt ihm nur, „sich in mir [...] nur noch als ein gleichgültiges, mit sich selbst verwachsenes Ich=Ich zu wiederholen³³⁶. Es fällt hier die ganze Spannung von Nähe und Ferne des Dialogs (vgl. oben) in sich zusammen, was Sprachlosigkeit zur Folge hat. „Meine verlogene ‚Offenheit‘ versetzt das Du in die Sprachlosigkeit, da ich seinem Wort die dialogische Trennung vom sprechenden Ursprung [...] verweigere³³⁷.

6.3.5 Zeit und Wir-Gestalt der Freiheit

So, durch die dialogische Differenz, wird die Zu-kunft des Gesprochenen durch den Hörenden freigegeben. Der Gesprochene hatte sein Wort ja eben zu diesem Sinn übergeben, frei-gegeben und gelassen, nicht daran festgehalten. Diese gelassene Tradition des Wortes findet ihre Frei-setzung in der Gegenwart des Hörenden, „ohne sein [des Sprechenden] Wort in mich [den Hörenden] hinein zu absorbieren, vergangen zu machen, d.h. seine Sprache meinem Sprechen auszuliefern³³⁸. Sein Wort wird in mein Hören ausgeliefert und als Selbstmitteilung des anderen akzeptiert und bejaht, anstatt meinem Sprechen (Manipulation im Sinne reiner Aktion) ausgeliefert zu werden. In diesem Raum meiner Gegenwart, in dem es an sich selbst und seiner Freiheit bejaht ist, kann es seine Gegenwart entfalten und zur Sprache kommen. Die dissoziierte Zeit, die scheinbare Unmöglichkeit, das Vergangene ins Heute zur Sprache zu bringen, ohne das Gesprochene zu manipulieren oder die Gegenwart in die Vergangenheit hinein zu absorbieren, wird so von wahrer Gegenwart ersetzt: Hier wird deutlich, dass die Dissoziierung, „die Zerbrochenheit der Zeit in die Fernen von Herkunft und Zukunft [...], durch die Wir-Gestalt der einen, lebendigen Freiheit erfüllt ist, in welcher der Reichtum des Selbstseins und die Armut der Selbst-empfangnis sich selbig für einander verwenden, [und so] bricht Sprache als lebendiges Gespräch in der Gegenwart auf³³⁹. Die Wir-Gestalt der Freiheit, die hin-gebende und empfangende Einheit

333 Ebd., 85.

334 Ebd., 84.

335 Ebd., 85.

336 Ebd.

337 Ebd.

338 Ebd., 79.

339 Ebd., 79f..

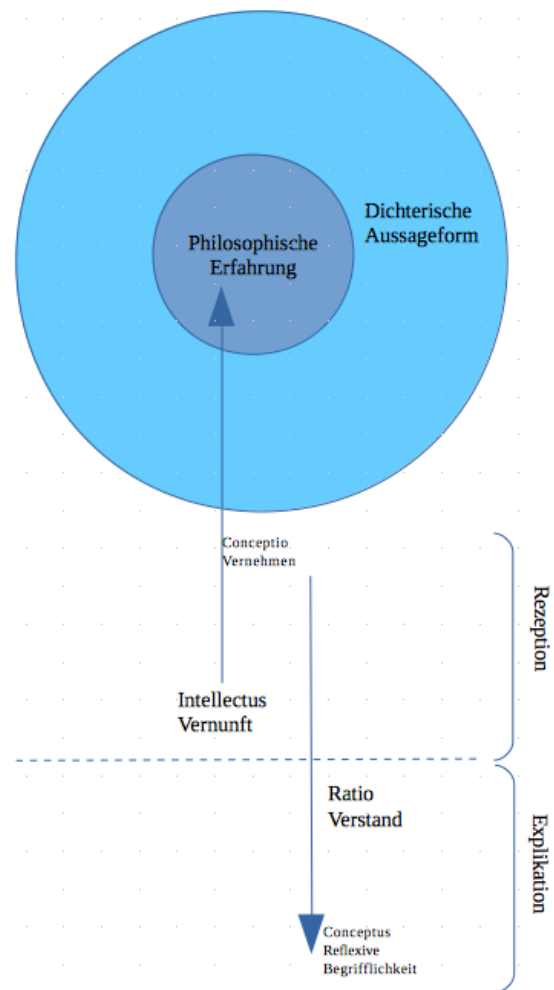
in der dialogischen Differenz, ist die Überwindung aller dissoziierten Zeit (des Verfalls in Vergangenheit und Zukunft) und die Einheitsstiftung im Denken überhaupt. Hier sind ein paar Worte zum Verständnis von Einheit bei Ferdinand Ulrich nötig. In der dinghaften Welt und der Vielheit des Seienden begegnet uns viel *naturale* Einheit: Der Stein ist ganz eins mit sich selbst, ebenso der Baum und das Blatt. Sie sind undifferenziert ident mit sich selbst so wie $1=1$ ist. Wenn wir jedoch die rein naturale Einheit in die *personale* Einheit hin übersteigen, dann wird uns eine neue Dimension der Einheit sichtbar: Einheit im personalen Raum braucht immer Differenz und vollzieht sich im Dialog. Die Einheit der Liebe, die Einheit, die zwischen einem Ich und einem Du herrscht, ist natural natürlich nicht die einer platten Einheit eines Steines mit sich selbst als Stein, und deswegen ist sie eine personale Einheit, die diese naturale Einheit des Steines in eine andere Dimension übersteigt. Die personale Einheit braucht immer eine Differenz zwischen Ich und Du, eine Differenz zwischen dem *armen Reichtum*, der aus der Fülle reich ist, aber arm, weil sein Schenken nur in der Freiheit eines Empfangenden fruchtbar wird, und der *reichen Armut*, die empfängt, aber eben reich ist, weil sie genau dieses Empfangen, dieses Ja-Sagen, schenken kann und darf. Natürlich kann ich in einer personalen Einheit nicht eine Seite, ein Ich oder ein Du wiederum mit dem armen Reichtum beziehungsweise der reichen Armut identifizieren, sondern muss das Ganze als Spiel, als Geben und Nehmen betrachten. Diese Einheit ist auch eine Einheit von *Leben* und *Tod* in dem Sinne, als der Gebende immer in seine Gabe hinein sterben muss, sie loslassen muss, anstatt an ihr wie an einem Raub festzuhalten, damit diese im Empfangenden wirklich fruchtbar werden. Ebenso muss der Empfangende insofern sterben, als er die Gabe an sich bejaht und so Frucht und Leben werden lässt, anstatt sie für sich habbar werden zu lassen. Gabe fordert Hingabe. Genau diese Einheit verdeutlicht die „Wir-Gestalt der Freiheit“, das „wesenhaft ‚gelassene‘ Dasein im Heute, die Kreativität ‚aus dem Stand‘“³⁴⁰

340 Ebd., 80.

6.4 Meditative Reflexion

Ferdinand Ulrich versucht in „Gegenwart der Freiheit“ eine Deutung des Abschnitts „Über die Nächstenliebe“ des „Zarathustra“ von Friedrich Nietzsche, die er in einer Art ‚Gespräch‘ vollzieht. Als Voraussetzung dient die Annahme, dass „Nietzsches ‚Zarathustra‘ eine philosophische Erfahrung zur Sprache bringt und die dichterische Aussageform dem philosophischen Denken keineswegs widerspricht“³⁴¹. Entsprechend dem ‚kreisenden Denken‘ kann die Vernunft, „der ‚intellectus‘ in seiner ‚conceptio‘, im ‚Vernehmen“³⁴², philosophische Erfahrungen, die in Texten zur Sprache gebracht wurden, nachvollziehen und mitvollziehen. Es gilt also bei der Auslegung philosophischer Texte, genau dieses gesprochene, auf das Licht des Seins hin transparente

Wort nachzuvollziehen. Das oben skizzierte ‚kreisende Denken‘ vermag in einer Art Schau die zur Sprache gebrachte philosophische Erfahrung nachzuvollziehen, was eine Struktur deutlich macht (siehe Abb.). So kann die Erörterung eine philosophische Erfahrung mit Hilfe des Intellekts vernehmen und dank des Verstandes entfalten. Dagegen kann man einwenden, dass dies „weder [...] eine ‚präzise‘ Exegese [...], die der ‚geschichtlichen Faktizität‘ des Textes, seinen gesellschaftlichen, kulturellen Implikationen und semantischen Strukturen gerecht wird [ist], noch das *genus litterarium* und seine sprachsoziologische Dimension im philosophischen Kontext genügend beachtet und herausgearbeitet werde. Vielmehr, so wird man vielleicht sagen, präsentiere sich hier das ‚orakelhafte Gären einer Intuition‘ in ‚Ahndung, Gefühl und vorstellendem Bewußtsein‘ (Hegel), das sich der ‚kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache‘ (Hegel) entwinde und deshalb nicht ‚verständlich‘, ja



³⁴¹ Ebd., 88.

³⁴² Ebd.

‚inhuman‘ sei.³⁴³ Kurzum lautet der Einwand, eine solche Interpretation sei nicht sachgerecht, besitze keine sachliche Dignität. Ferdinand Ulrich entgegnet dem, dass die Interpretation ein Dialog ist und eine ‚präzise‘ Auseinandersetzung (im Sinne von *præ-cido*: abschneiden, abtrennen) [...] nicht intendiert³⁴⁴ wird, da das sich-zeigende Wesentliche möglichst wenig beschnitten (*præ-cidere*) werden soll und möglichst wenig abstrahiert (im Sinne von *abs-trahere*: ‚abziehen‘, ‚entfernen‘, ‚trennen‘) werden soll. Hier schwingt die Überzeugung mit, dass das Wesentliche sich immer im konkreten Vollzug zeigt, immer Konkretum ist und im Wort, das Selbstmitteilung ist, sich ausdrückt. Auf den Vorwurf, dass sich eine von Ferdinand Ulrich vorgeschlagene Interpretation das ‚genus litterarium und seine sprachsoziologische Dimension im philosophischen Kontext‘³⁴⁵ nicht genügend beachte und herausarbeite, erwidert er, dass die Reflexion sehr wohl versuche, ‚sich auf die Sprach-Gestalt [...] einzulassen‘³⁴⁶, aber eben nicht den Fehler oder die Verwegenheit aufweise, sich in die Behauptung zu versteigen, ‚daß dem philosophischen Denken erst dann ein Licht aufgeht, wenn es auf der Ebene einer einseitig forcierten Rationalität entzündet wird‘³⁴⁷. Ein solches Begreifen sei einerseits selbstkritisch, da es den Empfangenden in seiner Aktion und seiner entscheidenden Bedeutung für den Dialog ausblende, und führe zu Isolation. Es ist vermeintlich selbstkritisch, weil es eine Objektivität anstrebt, die das Dialoggeschehen (zwischen Gebenden und Empfangenden) auszublenden versucht, und damit dem Gebenden und Empfangenden vermeintlich kritisch entgegentritt. Auf der anderen Seite aber sei dieses Begreifen einer Selbstgewißheit verfallen, die zur ideologischen Erstarrung führe.³⁴⁸ Stattdessen ist die Vorgehensweise die oben skizzierte, in der der Hörende in Dialog mit dem Sprechenden tritt und im Wort die tradierte philosophische Erfahrung liest (*intus-legere*). Dennoch ist eine solche Vorgehensweise weit davon entfernt zu verkennen, dass ein solches tradiertes Wort, ein philosophischer Text eine ‚Vielfalt des Faktischen‘, ein ‚Neben- und Nacheinander der Raum-Zeitlichkeit‘³⁴⁹ enthält. Diese Raum-Zeitlichkeit in ihrer Vielfalt des Faktischen zu behandeln ist aber nicht Inhalt der Betrachtungen Ferdinand Ulrichs in *Gegenwart der Freiheit*, sondern vielmehr soll die Abhandlung auf ‚primäre[...] philosophische[...] Erfahrung[en]‘³⁵⁰ intendieren. In dieser Dimension, die den rein rationalen Diskurs übersteigt, gibt es jedoch auch ‚eine methodische

343 Ebd., 87.

344 Ebd., 88.

345 Ebd.

346 Ebd.

347 Ebd.

348 vgl. ebd.

349 Ebd., 89.

350 Ebd.

und ‚systematische‘ Strenge des Denkens, die mit dem ‚Zusammen-stellen‘ eines intelligibel auf-‘geklärten‘ Begriffsgebäudes nicht das mindeste zu tun hat³⁵¹. Diese Strenge, die für das Erfassen der primären philosophischen Erfahrung notwendig ist, ist „die Strenge der meditativen Reflexion“³⁵². „Meditatio [...] est intuitus animi“³⁵³, die Meditation ist ‚Schau des Geistes‘. Diese kann „ohne ihre denkerische Schärfe zu verlieren, in den Bildern (besser: im ‚Symbol‘) verweilen“³⁵⁴, ohne selbst einfach in einer „bloßen ‚Unmittelbarkeit‘ des bedachten Gegenstandes kritiklos unterzugehen“³⁵⁵. Diese Strenge der meditativen Reflexion vollzieht das, im Kapitel ‚kreisendes Denken‘ beschrieben wurde: „Im Akt der Erkenntnis kommt der ganze Mensch zum Einsatz“³⁵⁶, in einer tiefen Einheit ist er versammelt, seine Bewegungen sind nicht diametral gegenläufig, sondern eine Einheit. So ist auch „die Auskehr zu den Bildern (‚conversio ad phantasmata‘)“³⁵⁷ und „die Rückkehr des endlichen Geistes ins eigene Wesen [...] zur Einheit vermittelt, genauso wie Seele und Leib im einen und ganzen Sein des Menschen vermittelt ‚eins‘ sind“³⁵⁸. Dieses „erkennende Sich-zurück-beugen der Vernunft auf sie selbst (‚reflectio intellectus super seipsum‘)“³⁵⁹ ist die Struktur eines solchen Denkens. In einem solchen Gespräch mit den Worten, Bildern und Symbolen, die in der Vergangenheit gesprochen wurden, tritt immer ein ‚Anspruch‘ auf uns zu. Es wird so vorausgesetzt, dass überliefertes Denken weder per se „unverbindliches Gerede“³⁶⁰ ist, noch das Wort aus der Vergangenheit „bloß provozierender ‚Vorwurf‘“³⁶¹ ist, den man in der Gegenwart reflexiv aufzuarbeiten gezwungen ist. Ein solches Gespräch mit einem Philosophen sprengt natürlich die üblichen Denk- und auch Sprachmuster von Interpretationen. Demgegenüber ist aber festzuhalten, dass die Begegnung mit dem Philosophen immer im Wort stattfindet, das, wie oben zuhauf verdeutlicht, ein tradiertes ist. Es liegt also die Selbstmitteilung eines unverfügbaren Subjekts in diesem Wort, das Gespräch erfolgt mit einem „Du“, das eben nicht habbar oder manipulierbar ist, sondern lebendig gesprochen hat. Im Wort des Sprechenden ist demnach die „sich entäußernde Freiheit des Sprechenden“³⁶² anwesend, und dem überlieferten Denken kann somit keine Sprachgestalt vorgeschrieben werden. Geschieht dies trotzdem, so ist die Freiheit des

351 Ebd.

352 Ebd.

353 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica* 2-2.180.3; zitiert nach: ULRICH, *Homo Abyssus*, 12.

354 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 89.

355 Ebd.

356 Ebd.

357 Ebd.

358 Ebd.

359 Ebd.

360 Ebd.

361 Ebd.

362 Ebd., 90.

Sprechenden „verdinglicht und [...] das unverfügbare Subjekt zu einem Objekt“³⁶³ verdinglicht, das „Du zum Es“ gemacht, das „im Wort Mitgeteilte zu einer manipulierbaren Sache“³⁶⁴ verschoben. Die Sprache wird dadurch „Ware“, „fertige Münze“, „handliches Begriffsgeld“, und eine „Herrschaft der Sachen über die Freiheit“³⁶⁵ ausgerufen. Als Ware ist die Sprache manipulierbar, vom Sprechenden und seiner Freiheit, also den Dimensionen seiner Tiefe, total abstrahiert und abgeschnitten. Weil Sprache und Wort mitgeteilt sind aus der Fülle einer endlichen Freiheit, also von einem freien Individuum, so muss man dieser Fülle gegenüber offen sein und sie nicht degradieren. Das Wort ist mitgeteilter Selbstvollzug, weil Erkenntnis immer konkret stattfindet und konkret ausgedrückt wird und nicht unpersönliches, total habbares, vom Sprechenden unabhängiges „Geld“, das man einfach so weitergibt und von dem es egal ist, wer es in Händen hatte. Ware ist in einer Weise objektiv, wie es gesprochenes Wort nicht sein kann, da es immer von jemandem gesprochen ist und dadurch immer eine Fülle am Anfang hat, die sich im Hören enthüllt. In diesem Sinne polemisiert Ferdinand Ulrich dann auch gegen eine „sogenannte ‚strenge Wissenschaft‘“³⁶⁶, die sich das Recht nimmt, feste Pfade der Interpretation zu betonieren, die nicht im Ansatz adäquat sind mit der Lebendigkeit des dort Ausgesagten und mit dem Anspruch, der im Wort liegt, und erst recht nicht der Freiheit des Sprechenden und seiner Erkenntnis gerecht werden. Erkennen und Sprechen, Hören und Hineinlesen sind lebendige Vorgänge, die die „Sprach-Gleise [...] wissenschaftstheoretisch ‚legitime[r]‘ (d.h. heute: gesellschaftlich ‚geltende[r]‘) Methoden“³⁶⁷ durch Lebendigkeit sprengt, so wie sich eine Wurzel ihren Weg durch die starre Asphaltdecke bahnt. Nur wer dem Denken diese Lebendigkeit zugesteht, wer starre Pfade zu verlassen bereit ist, wer die Konfrontation mit neuen Denkformen nicht scheut, der tritt der Wirklichkeit der Sprache, der Realität des Sprechenden und der Dignität der Welt adäquat gegenüber. Wer auf zementierten Wegen bleibt, der „wird von der Wirklichkeit (des Menschen und der Welt) bald überhaupt nichts mehr erfahren, weil er den Fahrplan mit der Reise und das Befingern der Landkarte mit einer Bergwanderung verwechselt“³⁶⁸.

363 Ebd.

364 Ebd.

365 Ebd.

366 Ebd.

367 Ebd.

368 Ebd.

7. Die Grundversuchung der Hypostasierung

7.1.1 Die Hypostasierung des Seins

Hypostasierung meint das Sein als ein in-sich-Seiendes und außerhalb von Gott zu Fixierendes. Das Sein als offene Mitte jeder Existenz verliert damit seine Unverfügbarkeit und wird in die menschliche Existenz hinabgezogen. Der Schwerpunkt aller Existenz ist dann nicht mehr als offene, leuchtende Mitte, als ‚Gleichnis der Güte Gottes‘, als befruchtende und sein-lassende Liebesgabe des absoluten Du, im Menschen. Vielmehr kommt es zu einer Zentrierung im Menschen, die alle Offenheit auf Größeres, auf den Geber, verloren hat. Der Mensch konstruiert gedanklich die Möglichkeit, alles aus sich heraus zu schaffen, sich selbst zu machen, herzustellen und sich zu produzieren: ‚L'homme se fait‘. So wird (1) ‚das Sein hypostasiert, dann fordert diese Setzung einen [...] Gott, der in sich verschlossen das Sein nicht übereignen kann‘³⁶⁹, denn ‚die Liebe Gottes ist im absoluten Essenzblock eingefroren‘³⁷⁰. Dieser Gott aber ist tot, weil er in sich eingerollt ist, eingeschlossen ist im Ich=Ich und die Gabe zurückhält. Ein solcher (2) Gott kann folglich nicht mehr die Liebe sein, denn er schenkt das Sein nicht mehr, sondern gleicht einem ‚lieblosen, geizigen, schopfungsohnmachtigen Gott, der [...] die Entäußerung des Seins ausschließt‘³⁷¹. Dennoch hat der Mensch in irgendeiner Weise (3) Anteil am Sein und so füllt er die Lücke des entschwundenen Gottes durch das hypostasierte Sein: Gott muss deshalb dem ‚Pseudogott der Seinshypostase [...] das Feld räumen‘³⁷². Ein solcher Gott, der nicht wirklich existiert, sondern der menschengemacht ist, wird aber zur Prämisse des menschlichen Denkens und Handelns. Es ist das Unternehmen, zu dem sich die endliche Vernunft aufschwingt. Ferdinand Ulrich nennt dies (4) die ‚spekulative Versuchung des Seinsdenkens‘³⁷³. In dieser Versuchung, das Sein als Hypostase zu denken, steht dann Gott immer dem Menschen in einer Weise gegenüber, die den Menschen am Wachstum hindert, die Freiheit einschränkt und den Menschen verknechtet. Die Grundversuchung der Hypostasierung unterläuft die lebensspendende ontologische Differenz, die offene Mitte des Seins, die Einheit von Geben und Empfangen. Die Hypostasierung des Seins macht es zu einem abgeschlossenen System, das keinen Geber kennt und selbst nicht Gabe ist. Damit verunmöglicht es die Möglichkeit des wahren Wachstums des Menschen, die durch ein Ja zum Empfangen gegeben

369 ULRICH, *Homo Abyssus*, 26.

370 Ebd.

371 Ebd.

372 Ebd.

373 Ebd.

wäre. In der Hypostasierung des Seins ist keine Bejahung des Seienden als Seienden, des Endlichen als Endlichen erkennbar und damit kein Seins-Ja, keine Bejahung durch einen absoluten Geber. Es ist die Tragödie des Menschen, dass „er nicht glaubt und darauf vertraut, daß ihm das Sein als befreiende Gabe seines Selbst wirklich in Gestalt der Liebe übereignet ist und er als Bejaher, Getragener aus dem 'Stand' anfangen kann“³⁷⁴.

7.1.2 Hypostasierung und die Angst vor der Gabe

Die Crux einer solchen Seinshypostase ist, dass „Dank“ vorweg mit unselbstständiger Abhängigkeit identifiziert wurde: „Du undankbares Kind. Alles haben wir für dich getan, auf so vieles um deinetwillen verzichtet, und jetzt gehst du deine eigenen Wege, distanzierst dich von denen, ohne die du nichts geworden wärest.“³⁷⁵ Die Identifizierung von Dank mit unselbstständiger Abhängigkeit macht ein Empfangen ohne Verknechtung unmöglich. Von diesem falschen Fundament aus kann Dank und damit das Sich-Verdanken menschlicher Existenz nicht positiv besetzt bleiben. Daraus folgend ergibt sich eine latente Angst gegenüber dem Gabe-Sein des Menschen. Die Offenheit auf den Geber wird vollends negiert und Gott eben als ein in sich geschlossenes Ich=Ich postuliert. Der Mensch sieht das Sein nicht mehr als Licht („esse pertinet ad lucem“³⁷⁶) in dem Sinne, dass es unser Erkennen, Denken, Sein und Vollziehen erleuchtet und ermöglicht. Demgegenüber hat Ferdinand Ulrich das Sein als Liebe, als „similitudo divinae bonitatis“³⁷⁷, als ein „completum et simplex“³⁷⁸, aber eben „non subsistens“³⁷⁹ ausgedrückt, das von einem liebenden Geber dem Menschen ganz gegeben (Kenosis, Hingabe) wird und diesen dadurch nicht abhängig versklavt, sondern zu sich selbst befreit.

7.1.3 Die Hypostasierung der Person

Auf der Ebene des Endlichen führt die Hypostasierung des Seins zu einer Hypostasierung der menschlichen Person als abgeschlossener Monade, die nicht mehr aus dem Empfangen lebt und deshalb selbst unfähig ist, zu geben. Die Gabe des Seins wird vollständig vom Geber abstrahiert (im Sinne von wegziehen) und bleibt ohne oder neben dem Geber und ohne Bezug zu ihm, zurück. Die Hypostasierung des Seins bedeutet also, dass Existenz und Dasein (der Person) in-sich-stehend, aus-sich-heraus-existierend festgelegt sind und

374 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 177.

375 ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 64.

376 vgl. THOMAS VON AQUIN, Enarrat. in psalm 7, 19 DE LA TOUR, *Gabe im Anfang*, 44.

377 „Esse est similitudo divinae bonitatis“, V.22.2.2., zitiert nach: ULRICH, *Homo Abyssus*, 14.

378 P.1.1., zitiert nach: Ebd., 24.

379 P.1.1., zitiert nach: Ebd.

die Person damit eine Abschließung, eine Verkapselung in sich selbst vollzieht. Ganz konkret gesprochen ist der Mensch damit einerseits ein Ich=Ich, das aus-sich-selbst lebt und sich aus sich selbst schafft (*l'homme se fait*, der Mensch entwirft alles aus sich selbst). Es findet eine Leugnung meiner Selbstwerdung durch Selbstempfängnis vom absoluten Du statt und andererseits auch eine Abkapselung meiner Selbstempfängnis vom endlichen Du, was zur Folge hat, dass das Ich \Leftrightarrow Du durch das Ich=Ich ersetzt wird. Auch im Bezug zu einem Gegenüber wird die Auswirkung eines solchen Denkens erfahrbar, denn es manifestiert sich ganz konkret in dem Augenblick, in dem ich den anderen als anderen nicht mehr im Mysterium seines Person-Seins begegne, sondern anfangs, ihn zu etwas zu machen, was ich in der Hand habe. Weil dem Sein so ein Boden eingezogen wurde, wo eigentlich Offenheit ist, verliert es seine abgrundtiefe Öffnung auf den Geber hin, da die Vernunft den Gabencharakter leugnet. In Folge dessen werden auch die lebendigen Vollzüge des Empfangens (reiche Armut) und des Gebens (armer Reichtum) durch die Kategorien der Machbarkeit ersetzt. Diese Machbarkeit wird bei Ferdinand Ulrich als tot, abgeschlossen und in sich verkrümmt bezeichnet und in Widerspruch zu wahrer, fruchtbarer und schöpferischer Kraft gestellt, die eine Realisierung der empfangenen Gabe des Seins ist. Das kalte Licht der Seinshypostase ist also einerseits die Prämisse, dass Gott nicht wirklich gibt, dass er monadisch (Ich=Ich) in sich verschlossen ist und andererseits die Auswirkungen dieser Prämisse im menschlichen Vollzug. Wir sehen hier also eine Gleichzeitigkeit der Seinshypostase und der Hypostase von Person. Im selben Augenblick, in dem Gott als zum wahren Geben unfähig gedacht wird, wird auch die Welt des Seienden in ein anderes Licht getaucht. Dies ist ein Licht, in dem der Mensch auf sich selbst zurückfällt und alles aus sich selbst heraus vollbringen will.

8. Dankende Metaphysik – Eucharistische Anthropologie

Ferdinand Ulrichs Werk ist im Großen und Ganzen eine dankende Metaphysik und eine eucharistische Anthropologie.

Die in der Einleitung von Hans Urs von Balthasar zitierte These, dass Ferdinand Ulrich streng philosophisch arbeitend das Denken für die christliche Offenbarung öffnet, ohne dabei die philosophischen Grenzen zu verlassen, zeigt sich bestätigt. Im Letzten eröffnet sich im Sein eine „Transparenz“: das Durchscheinen des Ursprungs in allem Vor-

findlichen, des Himmels in der Erde³⁸⁰. Diese offene Mitte des Daseins, diese Transparenz des Seienden auf das Sein und letztlich auf den absoluten Geber hin, zu denken und darzustellen, wie aller (zwischen-) menschliche Vollzug aus diesem Geheimnis lebt, ist der große Verdienst Ferdinand Ulrichs. Beim Versuch dies zu tun ist er jedoch kein Theologe, sondern bleibt Philosoph. Dies wird dadurch ermöglicht, dass der absolute Geber (Gott) das Sein wirklich ganz gibt. Das Sein als Gabe begibt sich in eine Kenose, eine Trennung vom Geber, aber bleibt dennoch immer offen auf diesen. Das Antlitz des absoluten Du ist aus der Gabe nicht zu entfernen. So ist das Sein also in rein philosophischer Betrachtung denkerisch mitzuvollziehen. Dieses Seinsdenken findet im Letzten die richtige „Balance Gottes zur Welt, frei von jedem Pantheismus und ebenso frei von jedem abgedankten, abgerückten Welten-Mechaniker, der sein Geschäft mittlerweile dem in der Tat geschäftigen Menschen übertragen hat“³⁸¹. Auch die denkerische Versuchung Nietzsches eines „Gott[es] als ‚Unsinn‘, [...] [als] ‚ehrsüchtige[n] Orientale[n] im Himmel‘³⁸² [...], der seine Herrschaft durch den Tod des Menschen und der Welt, seine Glorie auf dem Leichenfeld der Endlichkeit aufrichtet“³⁸³, wird vermieden. Vielmehr gibt Gott in einer begnadenden, seinlassenden und begabenden Weise. „Gebunden ist dieses Denken der Transparenz Gottes in seiner Schöpfung zweifellos an ein neues Wahrnehmen der Schöpfung selbst [...].“³⁸⁴ Diese Wahrnehmung liegt bei Ferdinand Ulrich im Sein als Gabe, das im Seienden aufleuchtet.

Im Bezug auf den Menschen ist das Denken von Ferdinand Ulrich eine ‚eucharistische Anthropologie‘. Der Mensch verdankt sich und antwortet mit Bejahung und Hingabe und Dank (εὐχαριστεῖν/danken) auf diese Gabe. Der Dank ist hier die Antwort der zu sich selbst befreiten und sein-gelassenen, menschlichen Existenz. Dieser Dank mit ganzer Existenz ist wiederum Form des „agere sequitur esse“³⁸⁵, in dem die Erkenntnis steckt, dass das „esse“ eine Gabe ist und das „agere“ damit zum Dank wird, und zwar zum Dank dessen, der empfangen hat (= Freude). Dies ist kein „do ut des“, sondern vielmehr ein „do quia disti“.

380 HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Frau - Männin - Menschin: zwischen Feminismus und Gender*, Kvelaer 2016, 58.

381 Ebd., 59.

382 vgl. Nietzsche [1882], *Die fröhliche Wissenschaft* III,135. zitiert nach: NIETZSCHE, *eKGWB*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-135>.

383 ULRICH, *Nietzsche und die atheistische Sinnggebung des Sinnlosen*, 29.

384 GERL-FALKOVITZ, *Frau - Männin - Menschin*, 59.

385 THOMAS VON AQUIN, *ScG III*, 69, n. 20.: „Si agere sequitur ad esse in actu, inconueniens est quod actus perfectior actione destitatur.“ zitiert nach: <http://www.corpusthomicum.org/scg3064.html#26198>.

Dankende Metaphysik als Leben in der „ontologischen Form des *Dankens*“³⁸⁶ wir hier in anthropologischer Dimension transparent hin zur eucharistischen Anthropologie, zum „*Dank* als Austrag der dialogischen Differenz meiner (als Gabe) zu mir selbst (dem Empfangenden)“³⁸⁷.

Als Ausblick sei aufgezeigt, dass als zukünftiger Forschungsansatz eine Betrachtung dieser dankenden Metaphysik zu den Vorwürfen der philosophischen Religionskritik interessant wäre. Gerade mit Seinsverständnis Friedrich Nietzsches – sei es formuliert oder unterschwellig –, hat sich Ferdinand Ulrich in einigen Arbeiten beschäftigt. Die Sichtweise Nietzsches, als Kontrast zur Transparenz von ontologischer Differenz und dialogischer Differenz im Sein als Liebe, wäre zudem eine Auseinandersetzung wert. Nachdem Stefan Oster mit seiner Arbeit *Mit-Mensch-Sein* schon eine Betrachtung sowohl der Phänomenologie der Gabe als auch der Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich vorgelegt hat, und Marine de la Tour mit *Gabe im Anfang* die Grundzüge des Denkens von Ferdinand Ulrich im Gespräch mit Hegel, Heidegger und Schelling dargestellt hat, ist ein Blick auf die Wurzeln Ferdinand Ulrichs in der Tradition der christlichen Philosophie notwendig. Hier liegt deshalb Potenzial, da in den Texten Ulrichs oft christliche Diktion (Kenose, Hingabe, Eucharistie, Gnade/Gratia, Wort/Logos, usw.) Tiefen eröffnet, die allein in ihrer, bis dato christlichen, Verwendung die wahre Sinnfülle erhalten. Ferdinand Ulrichs Texte bieten bis in die nächsten Jahrzehnte hinein Material zum wahren Dialog und der Auseinandersetzung mit den innersten Tiefen des Menschen und des Seins überhaupt.

Literaturverzeichnis

MARTIN BIELER, *Einleitung*, in: FERDINAND ULRICH (Hg.) *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln ²1998, XIII–LIV.

MARINE DE LA TOUR, *Gabe im Anfang: Grundzüge des metaphysischen Denkens von Ferdinand Ulrich* (Münchener philosophische Studien neue Folge, Band 32), Stuttgart ¹2016.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung*, Graz ¹2008.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Frau - Männin - Mensch: zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2016.

ROMANO GUARDINI, *Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft*, in: *Die Schildgenossen 8 (1928) 51 bzw.*, in: ROMANO GUARDINI (Hg.) *Wurzeln eines großen Lebenswerks II*, Mainz Paderborn 2001, 375ff.

³⁸⁶ ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, 109.

³⁸⁷ Ebd., 125.

SØREN KIERKEGAARD, *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*, Simmerath 2003.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Erste Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKG-WB)*, Paris 2017.

STEFAN OSTER, *Mit-Mensch-Sein: Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg im Breisgau [u.a.] ¹2004.

MICHAEL SCHÄFER, *In die Tiefe gehen!*, auf: <http://www.kath.net/news/45510/print/yes> (19.04.2018).

JÖRG SPLETT, *Sich-Mitspielen-Lassen*, in: JRPPh 5 (2016) 10–15.

FERDINAND ULRICH, *Nietzsche und die atheistische Sinnggebung des Sinnlosen*, in: EMERICH CORETH/JOHANNES B. LOTZ (Hg.) *Atheismus kritisch betrachtet*, München und Freiburg i. Br. ¹1971, 27–70.

FERDINAND ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln ¹1974.

FERDINAND ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln ²1975.

FERDINAND ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln ²1998.