

schließlich verbunden mit der Beschäftigung mit dem „drängenden Problem der Geschichte“ (71f.). Insofern diese Perspektive in seiner Arbeit betont wird, weiß sich L. den Arbeiten von Pöggeler näher als den Arbeiten von Schulz.

Im ganzen bemüht sich L. um einen problemorientierten Zugang zu Heidegger, der gleich weit entfernt ist von „falscher Jüngerschaft“ und „übereilter Gegnerschaft“ (775). So wertet er etwa Heideggers politische Verirrungen als Beleg für die Tatsache, „daß eine noch so radikale und grundsätzliche Besinnung auf das Wesen des Menschen nicht immun macht gegen eine fatale Zustimmung zu einer Bewegung, die bald die wahre und freie Natur des Menschen versklavte“ (768). Zu Heideggers Sicht der Seinsgeschichte merkt er an, diese sei trotz gegenteiliger Versicherungen doch „sehr einling“ konzipiert, „in ihrem thematischen Reichtum sehr abgeblendet und in der Fülle ihrer sehr verschiedenen sich überlagernden Implikationen zu nivelliert“ (772f.). Umgekehrt läßt er aber auch keinen Zweifel daran, daß alle bisherigen Versuche, von einem bestimmten Denker aus eine Korrektur an dem Heideggerschen Konzept der Seinsgeschichte anzubringen, dem spezifisch Heideggerschen Problemhorizont nicht gerecht geworden sind. Kritisch bewertet er in diesem Zusammenhang den thomistischen Versuch, die Heideggersche Seinsvergessenheit als „Vergessenheit des thomistischen ‚actus essendi‘ gegenüber der spätthomistischen ‚Essentialisierung‘ des esse“ (773) zu interpretieren, da eine solche Interpretation das, was Heidegger mit ‚Seinsvergessenheit‘ meint, in keiner Weise treffe. Das müsse auch dann „mit aller Deutlichkeit gesagt werden, wenn man selbst der Überzeugung ist, daß die geschichtliche Entfaltung der innerthomistischen Seinsproblematik von einer hervorragenden systematischen und historischen Bedeutung ist und daß Heidegger den verborgenen Intentionen und feinen Verwandlungen des patristischen und scholastischen Denkens im Grunde nicht gerecht wird“ (ebd.). Generell geht L. davon aus, vom Standort einer gewissen Gestalt des Denkens her sei eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Heidegger nur möglich, „wenn die in diesem Denken beschlossenen Möglichkeiten auf die Höhe des Heideggerschen Denkens gehoben werden“ (774). Erst wenn man dadurch Heidegger auf seinem eigenen Niveau begegnen könne, sei eine fruchtbare Kritik an ihm möglich. Bis das Gespräch mit Heidegger in diesem Sinne befruchtet könne, bedürfe es wohl noch einiger Zeit. Solange ein solches Gespräch aber nicht in Gang gekommen sei, bleibe auch die Heideggersche Seinsgeschichte „gerade in ihrer, einer letzten Kritik nicht widerstehenden Durchführung voll im Recht“ (ebd.). Denn diese setze gerade in ihrer Einseitigkeit, Monotonie und Übersteigerung schlagwortartig die springenden Punkte ins Licht und fordere durch ihre beißende Schärfe zur Auseinandersetzung heraus. Vorab müsse aber „eine vertiefte Deutung Heideggers selbst versucht werden“ (775). Als solchen Versuch versteht L. seine Ausführungen, die freilich, worauf er auch im Vorwort verweist, im Grunde den Rahmen einer Dissertation sprengen. Mit sicherem Blick für das Wesentliche spricht er Probleme an, wie sie sich zwangsläufig stellen, wenn man Heidegger nicht einfach mit einer neuscholastischen Brille liest. L. verweist mit Recht auf seine Freiburger Lehrer Max Müller und Bernhard Welte, die in gleicher Weise wie er das Gespräch mit Heidegger gesucht haben. Wenn dieses Gespräch heute in mancher Hinsicht eine andere Richtung genommen hat, als zur Zeit der Abfassung der Dissertation absehbar war, bleibt sein Gesprächsbeitrag doch wichtig, weil er Möglichkeiten eines Zugangs zu Heidegger auslotet, die sich aus der Perspektive eines weltoffenen Katholizismus ergeben. L.s. Untersuchung zeigt, daß er sich dieser Perspektive nicht erst als Theologe und Bischof, sondern bereits als junger Philosoph mit Engagement und Leidenschaft verschrieben hat. H.-L. OLLIG S. J.

OSTER, STEFAN, *Mit-Mensch-Sein*. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich. Freiburg i. Br./München: Alber 2004. 562 S., ISBN 3-495-48126-5.

Oster (= O.) ist Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern. Das anzuzeigende Buch ist seine preisgekrönte Augsburgener Dissertation. Es ist, abgesehen von einem theologischen Versuch von R. Feiter (1994), die erste Monographie über ein zentrales Motiv des Denkens von Ferdinand Ulrich. Ulrich ist ein ebenso profunder wie bisher, aufgrund seiner überaus dichten und vieldimensionalen Begrifflichkeit, wenig rezipierter Philosoph. Dementspre-



chend will O. nicht nur darstellen, sondern auch sachlich verständlich machen. Er will einen Eindruck entgegenreten, den man beim flüchtigen Lesen gewinnen kann, als sei Ulrichs Denken innerhalb der neueren philosophischen Bemühungen ein erratischer Block. Autoren, die sehr weit entfernt zu sein scheinen, wie z. B. Habermas und Derrida, werden in Beziehung zu Ulrich gesetzt, und es zeigen sich erstaunliche Berührungspunkte.

Einleitend bemüht sich O., das Terrain für eine offene Wahrnehmung zu gewinnen, indem er zwei Grundzüge, die die Rezeption von Ulrich blockieren können, eigens nennt. Erstens ist Ulrich eindeutig ein metaphysischer Denker, der geprägt ist von der Seinspekulation des Thomas von Aquin und sich intensiv mit der Metaphysik der Neuzeit von Scotus bis Hegel auseinandergesetzt hat. Metaphysik aber scheint heute definitiv „out“ zu sein. Habermas formuliert einen breiten Konsens der Kritik an Metaphysik heute. Die Frage sei freilich, ob das, was Habermas und andere unter Metaphysik verstehen, dem entspricht, was sich bei Ulrich findet. Ulrich sucht ja im Durchgang durch Thomas und Heidegger ein erneuertes, nicht logisiertes Seinsdenken. Der zweite Grundzug, der sich der philosophischen Rezeption entgegenstellt, ist die Tatsache, daß Ulrich alles endliche Sein vom Schöpfungsglauben her zu verstehen sucht: Sein ist Gabe. Nahe liegt da der Vorwurf, das sei nicht mehr Philosophie, sondern schon Theologie. O. bemüht sich zu zeigen, daß die freie Philosophie die Möglichkeit, daß Sein als Gabe zu deuten sei, nicht ausschließen könne, und daß diese Möglichkeit keine bloß noetische, sondern eine existentielle sei. Wenn Philosophieren kein bloß intellektuelles Spiel sein soll, sondern den ganzen Menschen ins Spiel bringt, ist die Deutung des individuellen und intersubjektiven Lebens als Gabe nun einmal eine der fundamentalen Alternativen. Als das Eigene und Neue des Ulrichschen Entwurfs sieht O. den Nachweis, daß die ontologische Differenz als dialogische Differenz interpretiert werden müsse, m.a.W., daß Sein den Charakter der Gabe hat. „In dieser Ausdrücklichkeit und inneren Konsequenz der großen Linien sind diese Zusammenhänge m. E. von keinem Denker vor Ulrich entfaltet worden“ (63). O. nimmt sich vor, sie darzustellen und weiterzuführen.

Der erste Schritt ist dabei eine „Phänomenologie des Schenkens“. O. unterscheidet das bloß konventionelle Geschenk von einem anderen, in dem die Grundzüge des Gebens voll zum Vorschein kommen: daß der Beschenkte selbst „gemeint“ ist; daß sich im Geschenk der Geber selbst einbringt und zugleich selbst losläßt usw. Dieser Unterschied zeigt sich nach O. von selbst, ohne daß ein Ideal als abstrakter Maßstab aufgestellt werden müßte. In seiner Schärfe aber ist der Unterschied doch wohl sehr zugespitzt. Wie O. später (158 FN; 164) zugibt, gibt es viele Übergangsphänomene; auch das ‚uneigentliche‘ Geschenk hat seine Legitimität. O. entwirft seine Phänomenologie des Schenkens gewissermaßen auf eigene Rechnung, wenngleich im Gespräch mit anderen Autoren, die sich diesem Thema gewidmet haben, unter denen auch Ulrich vorkommt.

Der zweite Schritt ist dem Problem der reinen Gabe beim späteren Derrida gewidmet. Rein ist eine Gabe (don) dann, wenn sie vom „ökonomischen“ Gesetz des *do ut des* frei ist. Dieses Gesetz des Austauschs aber ist das Grundgesetz der Sprache und der Gesellschaft. Also spricht alles dafür, daß die reine Gabe unmöglich ist. Wenn aber dies so ist, ist alles von der Rückkehr zu sich, vom Gesetz der Wiederholung des Vergangenen bestimmt, – es gibt keine Zukunft und damit keine Freiheit und keine Transzendenz. Doch bemüht sich Derrida, unter diesen Voraussetzungen einen Bruch zu finden, der reine Gabe ermöglicht, die freilich nie Phänomen sein kann. Derrida und Ulrich sind einander ganz nah; aber für den Christen Ulrich ist das Andere (Abwesende) als solches anwesend, für den Juden Derrida ist das Abwesende (Künftige, Ideale) anwesend. Warum geht O. den Umweg über Derrida? Um zu zeigen, daß Ulrichs Anliegen dem modernen Denken nicht fremd ist und um von der *Déconstruction* der „Präsenz-Metaphysik“ hinaufzuführen zu Ulrichs „Wiederholung“ der Ontologie.

Der dritte, vierte und fünfte Schritt stellt dar, wie Ulrich die Tradition der Ontologie, mit Kierkegaard gesprochen, „nach vorne wiederholt“. Zunächst geht es für O. um das „Sein als Gabe“, d. h. um eine Interpretation der thomanischen Schöpfungsmetaphysik, die er sich von F. Ulrich, aber auch von vielen anderen Interpreten bestätigen läßt. Das Thema der Gabe meldet sich in Formulierungen wie „*esse receptum*“ und „*Deus dat esse*“. Dem Gottesprädikat „*Ipsum Esse subsistens*“ antwortet, als Gleichnis der göttli-



chen Güte, die eigene Subsistenz und Wirklichkeit des Endlichen. Selbigkeit und Differenz des *actus essendi* als *simplex et completum* sind festzuhalten. Das Sein ist Gabe, weil es, dem Schöpfer „gehorsam“ sich verendlicht; die Gabe „kommt an“ in der Selbstannahme des Seienden. Die menschliche Vernunft lebt aus dem Empfangen des *ens*, das sich ihr gibt (De Ver I, 1 a). Spiegelt sie sich im Empfangenen und unterwirft das Endliche, so entstehen die Formen der logisierten Metaphysik des Vorhandenen. – Das Kap. über die „Ontologische und dialogische Differenz“ ist für O. das wichtigste. Zunächst wendet er sich einer Schwierigkeit zu: Wie kann sich ein dialogisches Denken unter das Patronat des hl. Thomas stellen, der der Relation keine bedeutende Rolle zuerkannt hat und jedenfalls die „Beziehung“ Gottes zu seinem Geschöpf nur als *relatio rationis* gelten läßt? O. versucht zu zeigen, daß Thomas das Phänomen der personalen Beziehung gesehen hat, auch wenn er die passenden Kategorien dafür noch nicht gefunden hat. An der Basis liegt die Vernunft als seinsvernehmende: also das Sein als Gabe, die für die Vernunft und daher auch für den Willen wesenskonstitutiv ist, die jedoch zugleich auf das endliche Andere verweist. Dieses ist nicht nur im Du gegeben, sondern auch schon im Selbstverhältnis des Ich, das freilich nicht immanent, sondern im Verhältnis zum Anderen zu leben ist. Es gilt, dieser Gegebenheit liebend zu antworten. Die *reine* Gabe, das reine Seinlassen, die reine Selbstlosigkeit sind dem Schöpfer zu eigen. Bezogen auf den Menschen wären sie im allgemeinen eine Überforderung, ja eine Unmöglichkeit. Doch kann es Spuren davon auch im Menschlichen geben, und wenn sie gegeben sind, dann nur dadurch, daß das menschliche Selbst an ihm selbst Gabe ist, an ihm selbst, d. h. von seinem Ursprung her, der sich für Ulrich allerdings nicht in einer Schöpfungsaussage enthüllt, die beschnitten wäre um den Glauben an die Inkarnation, an die liebende Erlösung am Kreuz und die Ankunft der Erlösung in der Immaculata. – Abschließend wendet sich O. der Ontologie der Sprache zu, genauer gesagt, dem Sprechen/Hören als zentralem Vollzug der Intersubjektivität im Geben und Nehmen, der „aus der Tiefe der seinsvernehmenden Vernunft lebt“.

Das Erstaunliche dieser Ulrich-Monographie ist, daß sie über lange Passagen hinweg nicht *über* Ulrichs Text, sondern *von* dessen Gedanken *her* spricht. Wenn O. feinsinnig seine eigene Phänomenologie des Schenkens entfaltet, wenn er beeindruckend die Anstrengung Derridas um die Gabe nachzeichnet, wenn er die Seins- und Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas brillant aus dem lateinischen Text erhebt, kommt *zugleich* Ulrich zur Sprache: direkt und indirekt als der entscheidende Gesprächspartner. Für denjenigen Leser, der Ulrichs Sprache noch weniger kennt, hat dieses Verfahren sicher einen gewissen Nachteil. Es hat freilich auch den Vorteil, daß die Fruchtbarkeit von Ulrichs Gedanken deutlich wird, sei es in der Deutung des interpersonalen Lebens, sei es in der Deutung der metaphysischen Tradition, sei es im Gespräch mit der „nach-metaphysischen“ Gegenwart.

O. konzentriert seine Abhandlung zu Ulrichs Ontologie der Gabe auf dessen Thomas-Deutung. Im Rückblick auf die Entfaltung des Werks von Ulrich kann man sich freilich auch fragen, ob die enorme Rolle, die die Thomas-Interpretation für Ulrichs Anfänge spielte, auch später so blieb. Mehr und mehr, scheint mir, wurde ihm der thomanische Text zu einer Illustration neben anderen für eine Intuition, die er aus eigenen Glaubenserfahrungen gewann. Das Buch von O. ist Zeugnis einer bemerkenswerten spekulativen Kraft, eines außergewöhnlichen Wissens und einer feinen menschlichen Sensibilität.

G. HAEFFNER S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Der Begriff der Zeit* (Gesamtausgabe; Band 64). Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 2004. 133 S., ISBN 3-465-03358-2.

Dieser Bd. eröffnet die III. Abteilung der Heidegger-Gesamtausgabe, die unter dem Titel steht „Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes“. Er enthält eine Abhandlung und einen Vortragstext. Beide tragen dieselbe Überschrift. Es geht um die „Zeit“.

Die *Abhandlung* ist bisher unveröffentlicht gewesen. Sie hätte, als erste Publikation Heideggers (= H.s) nach der seines Habilitationsvortrags (1916), 1925 in der neu be-