

Wahrheit ist. Demnach ist es dem hegelschen Ganzen eigen, ein Ende und eine Geschichte zu haben. Nur wer beides berücksichtigt, versteht – wie bei einer Erzählung – den Sinn des Ganzen. Vor diesem Hintergrund interpretiert Hutter Hegels Forderung, das Wahre nicht als Substanz, sondern als Subjekt aufzufassen. „Der genuin geschichtliche Sinn oder die genuin sinnvolle Geschichte grenzt das Sein des Subjekts so radikal und unzweideutig vom Sein der Substanz ab, dass die traditionelle Logik der Substanzontologie nicht länger angemessen ist, um das Wesen der Wirklichkeit und der Wahrheit zu artikulieren.“ (199) Das Subjekt der Geschichte nennt Hegel ganz allgemein ‚Geist‘. Kunst, Religion und Philosophie werden so zu „endlichen Gestalten einer unendlichen Deutung des endlichen Seins“ (202 f.). – *Kazimir Drilo* (209–229) widmet sich dem Verhältnis zwischen der innertrinitarischen Bewegung Gottes und seiner Offenbarung im endlichen Subjekt, wodurch sich dieses von der religiösen Vorstellung zum philosophischen Denken erhebe. Der Erhebung stelle sich der Verstand entgegen, wenn er an der (vermeintlichen) Widersprüchlichkeit von Vorstellungen wie der Erbsünde oder der Gegenwart Gottes im Abendmahl festhält. – In seiner Religionsphilosophie greift Hegel die Grundlehren des Christentums auf, darunter die Selbstoffenbarung Gottes, die Trinität, die Erschaffung der Welt und den Sündenfall, die Menschwerdung des Sohnes und das Wirken des Heiligen Geistes. *Jan Rohls* (231–256) vergleicht den Abschnitt über die geoffenbarte Religion in der „Enzyklopädie“ mit den späten religionsphilosophischen Vorlesungen. Die beiden Darstellungen unterscheiden sich zum einen hinsichtlich der systematischen Stellung der Christologie, zum anderen durch ihren jeweiligen Abschluss. Während in der „Enzyklopädie“ auf die Religion die Philosophie folgt, die ihrerseits in dem Zitat über den sich selbst denkenden Geist aus der „Metaphysik“ des Aristoteles gipfelt, enden die Vorlesungen über die Philosophie der Religion mit der Frage nach der Verwirklichung des Glaubens in der sittlichen Welt. Da Staat und Geschichte keineswegs dem absoluten, sondern dem objektiven Geist angehören, sieht Rohls Hegels System insgesamt in eine Schiefelage geraten, die sich dadurch beheben lasse, dass bereits auf der Ebene der Logik die Überlegenheit der Kategorie der „Intersubjektivität“ gegenüber jener der „Subjektivität“ gezeigt werde (255). Dieser auf Vittorio Hösle zurückgehende Vorschlag lädt freilich zu der Erwiderung ein, dass die Intersubjektivität in Hegels Begriffen des Selbstbewusstseins und des Geistes durchaus mitgedacht ist. Die Auffassung, in Hegels Logik fehle das Moment der Intersubjektivität, kommt womöglich gerade dann zustande, wenn spekulativer Begriff und Vorstellung nicht genau genug unterschieden werden – ein Umstand, dem abzuhelpfen der vorliegende Band hervorragende Dienste leistet. G. SANS SJ

DE LA TOUR, MARINE, *Gabe im Anfang*. Grundzüge des metaphysischen Denkens von Ferdinand Ulrich (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; 32). Stuttgart: Kohlhammer 2016. 356 S., ISBN 978-3-17-031123-7.

In seinem hilfreichen Vorwort schreibt der Betreuer der Münchener Dissertation, Josef Schmidt SJ, die Schrift wende sich „einem der kreativsten, wenn auch noch viel zu wenig bekannten christlichen Philosophen unserer Zeit“ zu (5). Eine Einführung ist, um das gleich zu sagen, auch diese Arbeit nicht (solche werden in der Einleitung vorgestellt); aber der Leser, der sich durch die Subtilitäten hindurchgearbeitet hat, wird am Ende klarer sehen. Tatsächlich hält Ulrich (= U.) sich zu „nachmetaphysischen“ Zeiten verirrt in der Metaphysik auf; und dies obendrein in christlicher Perspektive, so sehr hier die „Dogmatik“ nicht „als offenbart, sondern als offenbarend“ begegnet (283²), also als Erkenntnisvoraussetzung, nicht zur Begründung. Darüber hinaus bewegt er sich in deren Mittelalter-Gestalt. Ein nicht bloß randständiges Beispiel: Der Leser trifft durchgängig auf die Rede von den aufeinander wirkenden Vermögen Verstand und Wille, anstatt dass (Aristoteles schreibt: Sokrates) der Mensch denkt und will. Man hat sich einzufügen. – Die Studie ist (mit der Einleitung als erstem) in fünf Abschnitte gegliedert.

1. Einleitung (19–30): 1.1 Kontext im Umriss: Vorstellung U.s und seiner Werke sowie der Arbeiten über ihn in Europa und den USA. Vor allem Stefan Oster habe U.s „Gesprächsfähigkeit“ erwiesen, sodass die Autorin (= dIT.) ihre Interpretation als „komplementären Dienst“ (25) unternimmt: in immanenter Hermeneutik des frühen Hauptwerks *Homo Abyssus* (= HA), „im Verfolgen eines Gesprächs, vor allem mit Hegel (= He.),

Heidegger (= Hei.), Siewerth (= Sie.) und Schelling (= Sch.)“ (26). Dabei stützt sie sich nicht nur auf Schriftliches, sondern hat die Möglichkeit wahrgenommen, U. selbst aufzusuchen, zu authentischer Klärung von Verständnis-Schwierigkeiten. Ähnlich komplementär wie ihr Buch versteht sich diese Rezension. Sie kann unmöglich allen Verästelungen und Distinktionen der Vor- und Rückblicke, der Fragen an andere und sich selbst nachgehen, zu denen das Bemühen um eine angemessene Rekonstruktion eines so komplizierten wie eigenwilligen Denkens nötig, getragen von der Hoffnung, sich gleichwohl nicht einer schlechten Versimpelung schuldig zu machen.

2. „Denken und Sein. Erste Erörterung in der Frage nach dem ‚philosophischen Anfang‘“ (31–58). – Dazu ist He.s spekulative Bestimmung dieses Anfangs darzustellen: die Dialektik von Sein und Nichts in der Logik, zu einer bedenklichen Doppelung: spekulativ das reine Sein [als Was-Sein!], real als Werden. U. ringt um die „Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit im Anfang. Von Hei. übernimmt er, „dass Sein und Nichts sich füreinander selbst verwenden“ (40). Doch anders als in dessen Sinn wie in He.s Widerspruchs-Dialektik, vielmehr auf der Basis einer Formulierung des Aquinaten (= Th.), die das Ganze trägt: das esse/Sein sei (statt in „Pseudoexistenz“) zu denken als „completum et simplex, sed non subsistens“ (43 – was subsistiert, ist das Seiende). Die Vernunft gehört zum Sein; aber dies ist nicht abstrakt, als hypostasierte Idealität, die Vernunft ist beim Seienden, in dem als subsistierendem das Sein in seiner Überwesenhaftigkeit als non subsistens (nicht-seiend = nicht[s]) ist. Deutlicher wird diese Seinsweise im dritten Seinsmoment zu Realität und Idealität: Bonität (49) = Güte. Auch hier also Doppelung: spekulativ in der Sein-Nichts-Einheit, real im Seienden. Doch gegenüber beiden Gesprächspartnern entscheidet seinsgehorsame Freiheit sich zur Anerkennung einer personalen Gegenwart im Seienden: der des Absoluten. Das Sein in seiner Nicht[s]igkeit gibt sich und wird empfangen als Liebe.

3. „Sein als reine Vermittlung“ (59–149). Dem Denken gibt es sich weder gegenständlich noch in totaler Reflexion, sondern in der Ermächtigung seiner zum Denken: – in (Hei.) „ontologischer Differenz“. Das führt zur Diskussion von Hei.s Urteil über He. und die abendländische Metaphysik als „onto-theologisch“. „In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik“ (67). Das Denken habe die Wesensherkunft dieser Struktur zu bedenken (75). U. spricht statt von Seinsvergessenheit von „veressentialisiertem Seinsdenken“ (76). In der „griechischen Situation“ des Denkens gilt die Idee als wahrhaft seiend. Aus solch ewigem Neben- und Gegeneinander von Form und Materie hilft erst die Botschaft der *creatio ex nihilo*. Wenn indes auch die Offenbarung vergegenständlicht wird, verliert sich die Möglichkeit, Sein als Akt in Analogie zu denken. dIT. befasst sich einlässlich mit U.s Untersuchungen zu Duns Scotus und Suárez in seiner Dissertation. Jener geht „von der Idealität, also von der Ausdrücklichkeit der *essentia* als *possibile* im (göttlichen) Intellekt aus“, dieser „von der Realität als [einer] ‚immer schon an sich fertigen‘ gesetzten Einheit von Essenz und Existenz“ (102). Bei beiden stößt er auf das „Apriori des ‚immer schon fertig‘“ (ebd.), essentialistisch, was „die neuzeitliche Philosophie erbt“ (105). Stattdessen stünde an, „das Verstehen des Seins des Seienden und die Deduktion des Seins aus Gott zusammen“ zu denken „und in gewisser Weise als dasselbe“ (109). Dann steht das Sein nicht zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit („in der Schwebe“ 115). „Das Sein ist Gott ‚oder‘ endliches Seiendes“ (ebd.). „Wesentlich“, dass U. „niemals das Sein selbst mit Gott oder dem Absoluten identifiziert“. „Auf seine Subsistenz als Sein hin befragt, ist es Gott selbst [...] Das *ipsum esse* ist nicht Gott; und es ist nichts anderes als Gott: weil es ‚Nichts‘, *non subsistens* ist“ (117). Zugleich: Alle Seinserfahrung, die das Sein nur irgendwie für sich nimmt und nicht dem verströmenden Hervorgang aus Gott gemäß [...], kann das Sein niemals in seiner Nichtsubsistenz verstehen und muss es somit substanziiieren“ [mit Hinweis auf Hei.] (121). – dIT schiebt einen Exkurs zu Sie. ein. Er denke das Sein „als letzte absolute Identität“ (142); die grundlegende Differenz sei bei ihm nicht personal, sondern die zwischen Akt und Subsistenz (143). Der Teil schließt mit einigen Seiten zur Neutralisierung des Bonum bei Hei. (U.: Indifferenzierung des Seinssinnes“ [146]).

4. „Die Seinsteilhabe. Transzendente Auslegung der Subsistenz“ (151–282). – 4.1 „Die Verendlichungsbewegung des Seins als Auslegung der Seinsteilhabe.“ U.s personalisierende Rede vom Sein ist „gegen den Wortlaut“ (155) „niemals als realer innerweltlich er Vorgang zu betrachten“ (zu gnostischem Missverständnis). Der Logos, wenn auftauchend,

ist Person, nicht das Sein. Und das Sein, wenn wirklich, nicht bloß im Geist, subsistiert nicht. Als solches ist es Aktualität und Perfektion – und zugleich Aufgabe im Doppelsinn: Einmal ist es aufzugeben in das Seiende hinein, sodann (qua *causa exemplaris*) ist es Auftrag an das Denken, dies Sich-Aufgeben zu denken. Aus ersterem kommt es nämlich zur Setzung des Wesens. In einem Exkurs veranschaulicht dIT. dies am schöpferischen Tun. U. greift dazu auf einen Text Dschuang Dsis zurück (173), wonach ein Holzschnitzer durch Fasten derart zur Ich-Vergessenheit gelangt, dass sich ihm der zu bildende Glockenständer selbst in einem Baum offenbart, sodass er ihn nur herauszuholen hat [vgl. Michelangelos bekannte Verse vom *concetto* im Marmor, zu dem die Hand findet, „che ubbidisce all’ intelletto“]. Dann geht es wieder um Unterschiede bei U. und Sie. Dankenswert der Hinweis (186), es führe in eine Sackgasse, die Worte Sie.s in der Bedeutung zu nehmen, die U. ihnen gibt. „Schon die Subsistenz des Seins, die U. negiert, ist nicht genau dieselbe die Sie. affirmiert.“ Dankenswert auch, gegen eine verbreitete Faszination durch das Unum, Th.s „Ehrenrettung“ der Vielheit (192): „Denn die Güte, welche in Gott einfach und einformig ist, ist in den Geschöpfen vielfältig und geteilt“. Ein einziges Seiendes könnte Gottes Unendlichkeit nicht repräsentieren. Zum Verhältnis Sein – Materie behandelt dIT. U.s ontologische Deutung des Diamat und wendet sich schließlich konkreter dem Zusammenwirken von Ratio und Sinnlichkeit im Erkennen zu. – 4.2 „Die Auslegung der ontologischen Differenz in der konkreten Substanz.“ Zunächst geht es um die „Entäußerung der Substanz in ihren Akzidenzien“. Dem folgt ein Exkurs: Konkrete Subsistenz und Personsein. Person ist das „Insichgründen einer vernünftigen Natur“ (217). Hypostase ist (verbales [nicht „verbaler“] Nomen, kein Ding, sondern konkrete Existenz, nach der nicht mit „Was?“, sondern „Wer?“ gefragt wird. Sie ist „Erschlossenheit in das Sein“ (222), in „Selbigkeit von Selbststand und Relation“ (224). Konkreter entfaltet wird das „im Hinblick auf die Leib-Seele-Einheit des Menschen“ (227). Dazu gehört das Thema Tod (in Abwehr einer falschen Ausflucht in die „unsterbliche Seele“). Person besagt jedoch nicht bloß Interpersonalität, sondern hat auch mit Wirklichkeit und Wahrheit untermenschlicher und sachhafter Gegenständigkeit zu tun, und nicht bloß in Selbstbezogenheit (233: Ein Wein ist köstlich – nicht bloß für uns, sondern auch an sich). Grundsätzlicher wiederum: Das Bonum als Dimension ontologischer Gegenwart: zunächst in Wiederaufnahme der Akzidenzialität der Substanz. Näher ist die Raumzeitlichkeit der ontologischen Differenz zu meditieren, im „Zusammenspiel von Gewesen und Zukunft“ (250), in der Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit. Metaphysisch vertieft: – 4.3. „Teilhabe und Kausalität“. Geklärt werden soll Th.s Satz vom Sein als erster Wirkung angesichts seiner Nichtsubsistenz. „Als Sein“ (in seiner Nichtigkeit) ist es nicht verursacht (sonst verfiere selbst Gott dem Verursachtsein – Anlass zu einer Rückfrage [262] an J.-L. Marion). In diesem Nichts aber „leuchtet die Gegenwart des Schöpfers auf“ (267). – 4.4 „Der Mensch in der Selbstteilhabe“. Zunächst wird (siehe eingangs) das „Zusammenspiel der Vermögen“ behandelt, durch Zeichnungen veranschaulicht. Das führt zur „anthropologischen Reduktion“ der Metaphysik“ (279). Deren Dynamik ist die (der) Liebe.

5. „Rückgang in den personalen Ursprung“ (283–335). Der Schlussteil gilt dem „theologischen Hintergrund“ von U.s zentralen Aussagen, „auf dem sie erst in ihrer ganzen Schärfe erscheinen“ (ebd.). Dank einem auffälligen Interesse von Theologenseite an Sch. beginnt dIT. bei einem Gespräch mit Sch., obzwar U. (286) ihn noch gar nicht studiert hatte, als er HA schrieb. Von J. Böhme her ist ein Grundgedanke im Deutschen Idealismus das Werden Gottes. Im Kern geht es um den Ungrund bei Sch. und die Person des Vaters; von dort her um das „Mysterium des Vaters und die Ontologie“. Das Geheimnis des Vaters ist seine absolute ursprüngliche Ursprünglichkeit. U. findet dafür ein buchstäbliches Bild. Hebräisch heißt Vater אב. Der [nicht „erste“ (310), sondern] zweite Buchstabe ב Beth, was „Haus“ heißt, heimatliches Bild des Essentialien, und als B zugleich der Anfang von „Ben = Sohn“ ist – „in Differenz zur Überwerthigkeit“ und „Überwesenhaftigkeit“, wofür das lautlose Aleph steht“ (ebd.). Zwei „Versuchungen“ zur Fehldeutung drohen: Entmachtung des Vaters in den Sohn; Untergang des Sohnes im Vater. Ihnen ist in Klärung des Verhältnisses von Hypostase und Ousia zu begegnen. Der Vater schenkt sich rest- und rückhaltlos dem Sohn, dieser in nicht minderem Empfangen sich ebenso gänzlich dem Vater. Und der Geist ist „als Person Zeuge der Restlosigkeit ihrer Gabe“ (320). So heißt es hier. – Aber nicht zuvor (308). Dort ist die „Theodramatik“ zwischen Vater und Sohn

von solcher Wucht, dass der Hl. Geist nicht *der/die* Dritte ist, sondern-nur *das* Dritte. Zwar ist die Rede von „personal“, „als Person“, „in Person“; aber er ist „das Wir“. In einer betäublichen Tradition der *Zweieinigkeitslehre*, vom Augustinischen Tripel „Liebender, Geliebter, Liebe“ bis zur Trinitätslehre He.s. Der Geist heißt Band und Kuss und Liebe. Wo begegnet, dass er selbst geliebt wird – und liebt? – 319¹⁴² endlich kommt dIt. (nicht U. selbst?) auf die Dreieinigkeitslehre Richards v. St. Viktor zu sprechen (Dante: übermenschlich in der Meditation) – jedoch mit der Kritik, sie könne die wahre Wesenseinheit nicht begründen, als wäre die fasslicher als der uns nur im Entzug gegebene Anfang. – Der Schlussgedanke (332): „Im Dank hat das Denken Bestand.“

Nach einer Seite Rückblick bietet der Anhang einen erhellenden Textvergleich zwischen U.s Habilitationsschrift und dem daraus gewordenen HA, Verzeichnisse der Abkürzungen, der Literatur und Personenregister. – Angesichts der über die Seiten gestreuten Überfülle an fehlenden, zu streichenden sowie zu korrigierenden Buchstaben (über die zwei angeführten Beispiele hinaus) drängt sich die Frage nach dem Lektorat des Verlags auf (der wohl mehr sein sollte als eine Druckerei). Doch lassen wir das (zumal es nur ausnahmsweise das Verständnis berührt). Das Vorwort spricht abschließend (11) die französische Klarheit angesichts des deutschen Tiefsinns an. Mehr als das: Meines Erachtens sprengt die Untersuchung selbst den Rahmen einer Dissertation. Breite, Tiefe und Differenziertheit der Sach- und Literaturkenntnis von Marine de la Tour und ihre Kraft zur Organisation dieses Reichtums sind beeindruckend. Ferdinand Ulrich (den sie – trotz kritischer Anfragen [27 f.] – eigentlich immer ins Recht setzt) hat Grund zu großem Dank. Und so auch wir Leser. J. SPLETT

SIMON, WALTER EMANUEL, *Lebenswelt oder Natur*. Schwacher Naturalismus und Naturbegriff bei Jürgen Habermas (Religion in der Moderne; 26). Würzburg: Echter 2015. 403 S., ISBN 978-3-429-03887-8.

Die unlängst erschienene umfangreiche Studie von Walter Simon (= S.) dürfte für den aktuellen Habermasdiskurs zweifellos von Interesse sein. Denn sie möchte zeigen, „dass Habermas' Projekt eines schwachen Naturalismus tief in seinem Werk verankert ist und die wesentlichen Motive“ eines solchen Naturalismus „sich über Jahrzehnte wie ein roter Faden durch sein Denken ziehen“ (380). Habermas (= H.) verwendet zwei Formeln, um seinen schwachen Naturalismus zu charakterisieren. Es geht ihm einmal um eine Versöhnung von Kant und Darwin und zum anderen um eine Verbindung von ontologischem Monismus und epistemischem Dualismus. Beide Kurzformeln hängen nach S. „mit dem von Habermas immer wieder gebrauchten Begriff der Detranszendentalisierung zusammen“, der sich dazu eignet, „den schwachen Naturalismus näher zu charakterisieren“ und ihn „in das Gesamtanliegen eines dezidiert nachmetaphysischen Denkens einzuordnen“ (11).

Wesentlich für H.' Ansatz ist der Versuch, die Leistungen der menschlichen Vernunft und die universalen Strukturen, die menschlicher Interaktion und Kommunikation zu Grunde liegen, „als auf natürliche Weise entstanden und im natürlichen Universum verankert zu denken“ (ebd.). Er grenzt sich mithin von jeder Form eines ontologischen Dualismus ab, „der die Vernunft bzw. den Geist der Welt bzw. der Natur gegenüberstellt“ (ebd.), ist aber gleichzeitig auch bemüht, mit dem Naturalismus verbundene Formen von Reduktion oder Elimination zu vermeiden, die „zu einer fundamentalen Infragestellung unseres Selbstverständnisses als handelnde und kommunizierende Wesen führen müssen“ (12). Als Akteure sind wir ihm zufolge „auf die Perspektive von Teilnehmern an sozialen Praktiken festgelegt, die sich nicht ohne Weiteres in die Perspektive von Beobachtern der objektiven Welt bzw. der Natur überführen lässt“ (ebd.). Wenn er in dieser Weise Teilnehmer- und Beobachterperspektive gegenüberstellt, dann führt das „bei aller Betonung des ontologischen Monismus zu einer bestimmten Form von Dualismus, die er auch als epistemischen Dualismus beschreibt“ (ebd.).

Der schwache Naturalismus grenzt sich nach S. von zwei Extremen ab, einmal „von starken Formen des Naturalismus, die unser Selbstverständnis als Handelnde in Frage stellen“, zum anderen „von jenen Denkformen, die Habermas als metaphysisch bezeichnen würde“ (ebd.). In diesem Zusammenhang weist S. darauf hin, dass H. mit einem Metaphysikbegriff operiert, der nicht unbedingt mit dem Metaphysikbegriff zusammenfällt, der in der gegenwärtigen Philosophie Verwendung findet. Im Wesentlichen richtet sich