

# Zum Tode Ludger Oeing-Hanhoffs

Von Theo KOBUSCH (Bochum)

Am 6. Mai 1986 verstarb Prof. Dr. Ludger Oeing-Hanhoff. Er starb so, wie er lebte. Er lebte, was er dachte.

Am 22. Dezember 1923 wurde Ludger Oeing-Hanhoff in Marl/Westfalen geboren. Nach dem Studium der Philosophie, der Katholischen und Evangelischen Dogmatik und der Klassischen Philologie an den Universitäten Münster, Tübingen, Fribourg und Löwen wurde er 1951 in Münster promoviert mit der Thomas-Arbeit „Ens et unum convertuntur“. Im Jahre 1956 wurde er wissenschaftlicher Assistent von Prof. Most am Philosophischen Seminar der Universität Münster, fühlte sich jedoch zugleich auch als Schüler von Joachim Ritter, mit dessen berühmtem Kreis er immer verbunden blieb. In Münster habilitierte er sich mit dem unveröffentlicht gebliebenen Werk „Descartes und der Fortschritt der Metaphysik“ für das Fach Philosophie. Nach der Ablehnung eines 1964 an ihn ergangenen Rufes an die Pädagogische Hochschule Osnabrück nahm er 1966 den Ruf auf den Lehrstuhl für Philosophie an die Universität Gießen an. Seit 1974 hatte er den Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen inne. Zugleich gehörte er dort als kooptiertes Mitglied der Philosophischen Fakultät an.

Ludger Oeing-Hanhoff war in besonderer Weise mit dem Philosophischen Jahrbuch verbunden. Seit 1970 hat er als Mitherausgeber (und Autor) zum Renommée dieser Zeitschrift wesentlich beigetragen. Von Anfang an war er an der Planung des Historischen Wörterbuches der Philosophie beteiligt, als dessen Mitherausgeber er sich große Verdienste erworben hat. Außerdem war er in Tübingen Mitherausgeber der dort erscheinenden Theologischen Quartalschrift.

Das Denken Ludger Oeing-Hanhoffs ist für die Theologie und Philosophie von kaum zu überschätzender Bedeutung. Das wird klar, wenn man sich den Reichtum seiner in unzähligen Aufsätzen verstreuten Gedanken vergegenwärtigt und so zugleich auch die Vielfalt und Flexibilität seines Wesens erfaßt, gemäß dem von ihm oft formulierten Grundsatz: der Mensch ist nicht nur, was er ißt. Er ist vor allem das, was er denkt. Es scheint angemessen zu sein, die Grundgedanken dieser Philosophie in fünf Punkten zu skizzieren.

## *1. Methodologie*

Schlechthin bahnbrechend und grundlegend sind Oeing-Hanhoffs Arbeiten zur Methodologie, allen voran die leider ungedruckt gebliebene Habilitationsschrift

„Descartes und der Fortschritt der Metaphysik“. Eine Andeutung des Reichtums und der Stringenz dieser Arbeit geben die komprimierten kleineren Publikationen, aus denen „Analyse/Synthese“, einer der besten Artikel des Historischen Wörterbuches der Philosophie, herausragt. Diese methodologischen Arbeiten legen dar, daß und inwiefern der Fortschritt in der Metaphysik nicht inhaltlicher Art ist, sondern in der wachsenden Methodenreflexion besteht. Wie dabei die verschlungenen Wege der von Pappus von Alexandrien zwar nicht inaugurierten, aber doch erst eigentlich festgeschriebenen mathematischen Analyse bis hin zu Descartes' Meditationen und darüber hinaus bis zur „phänomenologischen Methode“ Heideggers verfolgt werden, wie die davon zu unterscheidende Tradition des syllogistischen Vorgehens in seiner zweifachen Form als die Euklidische Methode einerseits und die sog. judikative Analyse andererseits aufgezeigt wird, und wie schließlich die Methode der Begriffsanalyse, die das in einer vorgegebenen Erkenntnis implizit Miterkannte aufzeigt, gegenüber der besonders von Thomas von Aquin skizzierten und verwendeten *naturalis resolutio* charakterisiert wird – das gehört ganz unzweifelhaft zum Besten, was über diesen Gegenstand geschrieben wurde. Deswegen sind Oeing-Hanhoffs methodologische Arbeiten inzwischen auch zum weithin selbstverständlich anerkannten Ausgangspunkt weiterer methodologischer Untersuchungen geworden.

## 2. *Ontologie und Metaphysik*

Gleich durch seine Dissertation „*Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Heiligen Thomas von Aquin*“ (1953), die bis heute die historisch treueste Darstellung zumindest deutscher Sprache geblieben ist, wurde Ludger Oeing-Hanhoff einer breiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt. In dieser Arbeit ist schon ein Grundmotiv seines Philosophierens erkennbar, das später in immer anderen Variationen anklingt, nämlich die realen Möglichkeiten und gerechten Ansprüche der Metaphysik deutlich zu machen. Von Thomas ist in dieser Hinsicht zu lernen, inwiefern sie zugleich allgemeine Ontologie und philosophische Theologie ist. Da der Gegenstand der Metaphysik schon nach der Bestimmung des Aristoteles das Seiende als solches ist, jede Wissenschaft aber auch die Gründe und Ursachen ihres Gegenstandes erforscht, muß sie, insofern sie die inneren, unselbständigen, konstitutiven Prinzipien des *ens commune* thematisiert (Sein und Wesen, Form und Materie usw.), eine Seinslehre sein, andererseits aber ist sie zugleich auch eine Weise des Redens von Gott, insofern sie auch nach der letzten selbständigen Ursache dieses Gegenstandes fragt. Die Interpretation Ludger Oeing-Hanhoffs hat uns nicht nur die Deduktion der dem *ens commune* als solchem zukommenden transzendentalen Bestimmungen durchschauen gelehrt, sondern auch die innere Konstitution des *ens commune* und vor allem *die* Besonderheit der thomistischen Ontologie, das formale Prinzip des *esse commune*, neu zu denken angeregt.

Die Philosophie des Aquinaten blieb immer ein Ausgangspunkt seines metaphysischen Denkens. Es wurde jedoch in entscheidendem Maße erweitert durch die

Beschäftigung mit der Philosophie Descartes', genauer: mit der dritten Meditation. Das in vielen Descartes-Arbeiten thematisierte Problem der objektiven Realität einer Idee und die bei Descartes nur angedeutete, durch Clauberg aber ausgeführte Ontologie des gedachten Seins hat Ludger Oeing-Hanhoff für eine neue Interpretation der scholastischen und insbesondere der thomanischen Verbumlehre fruchtbar gemacht. Denn von diesem berühmten Lehrstück aus, nach dem das *verbum mentis* sowohl der Begriff oder Satz ist, durch den die an sich seiende Sache erkannt wird, als auch das Resultat der Erkenntnis, insofern es als Erkanntes im Erkennenden ist, kommt der lebensweltliche Bereich der Sprache in den Blick der Metaphysik. Die von Oeing-Hanhoff im Sinne einer regionalen Ontologie verstandene Metaphysik der Sprache versteht das durch den menschlichen Geist Erkannte, den sprachlich vermittelten Weltentwurf, als einen Seinsbereich eigener Art, der mit den aristotelischen, nur die Welt der Naturdinge betreffenden Kategorien nicht erfaßt werden kann. Da die Sprache dem Erkennenden nicht nur akzidentell zukommt, sondern zum Vollzug seines Seins gehört, in dem er sich selbst und die Welt darstellt, ist ihre Seinsweise aus der Sicht der so verstandenen Sprachmetaphysik als Dargestelltsein oder – im Hinblick auf die mittelalterliche Ontologie – als „objektives Sein“ zu bestimmen. Deswegen ist das Sein, sofern es nicht nur als die Verwirklichung materieller Wesenheiten, sondern als der reine Selbstvollzug in sich selbst, also als Erkennen aufgefaßt wird, nichts anderes als das sprachliche Sich-Darstellen im Modus des objektiven Seins, von dem die mittelalterliche Ontologie stets gelehrt hat, daß es sich dem aristotelischen Kategorienschema entzieht. Die Metaphysik der Sprache ist so nach Oeing-Hanhoff keine Dingontologie, sondern in ihrem Wesen eine Lehre vom Sein des Menschen und deswegen auch eine von der mittelalterlichen Ontologie her eröffnete Möglichkeit neuzeitlicher Metaphysik.

Ludger Oeing-Hanhoff hat zwei Jahre vor seinem Tod schließlich diese Sprachmetaphysik in den weiteren Zusammenhang einer – mit dem programmatischen Titel eines vielbeachteten Aufsatzes zu reden – „trinitarischen Ontologie und Metaphysik der Person“ gestellt und damit auch der Theologie wichtige Impulse gegeben. Da eine derartige Ontologie die verschiedenen Seinsbereiche des naturhaften, gedachten und moralischen Seins als auf die Vernunft bezogene bzw. von ihr konstituierte Seinsbereiche thematisiert, geht sie, ähnlich wie Heideggers Fundamentale Ontologie, wesentlich vom Menschen aus. Sie ist jedoch zugleich darüber hinaus auch eine Form der Metaphysik, weil sie auch nach den im Sein des Menschen verankerten „Gründen und Ursachen“ der einzelnen Seinsbereiche fragt. Denn es ist der Geist selbst, der als sprachlich verfaßte Vernunft sich in den Modus des „objektiven“ oder „erscheinenden Seins“ setzt und so jenen Bereich des gedachten Seins, also der Begriffe, Sätze, Pläne, des Raumes und der Zeit, Illusionen und Phantasien, konstituiert.

Aber auch der Bereich des „moralischen Seins“, d. h. der moralischen Akte und auch der öffentlich anerkannten und geltenden Institutionen, kurzum: des Reichs der Freiheit, wird von der Vernunft durch ihren Willen konstituiert, und zwar dadurch, daß dieser das für ihn selbst und alle Gute will: die Freiheit selbst. Die Freiheit zu wollen besagt aber nichts anderes, als daß sie den anderen geschenkt

wird, wodurch der Schenkende erst frei wird und sich selbst ins Reich der Freiheit erhebt.

Ludger Oeing-Hanhoff hat so die Grundzüge einer Metaphysik des Subjekts dargelegt, die eine Überwindung der bisherigen traditionellen einseitig am Sein der Naturdinge orientierten Ontologie und Metaphysik darstellt, und auf diese Weise auch der Theologie die ontologische Grundlage für das Verständnis des göttlichen personalen Seins gegeben.

### *3. Praktische Philosophie bzw. Freiheitslehre*

Das erst in den Arbeiten der letzten Jahre unter dem Titel des „moralischen Seins“ angesprochene Problem war der Sache nach jedoch im Denken Oeing-Hanhoffs stets präsent. Kein Thema kennzeichnet in so unverkennbar eigener Weise seinen Denkweg wie die Freiheitsproblematik. Freiheit – das ist, eben weil sie auch ein anderer Name für das Absolute ist, der absolute Gegenstand seines Philosophierens. Indem er sich besonders durch Thomas, Descartes, Kant und Hegel belehren ließ, konnte er das komplexe Phänomen menschlicher Freiheit, ihre Dialektik und Möglichkeitsbedingungen, in einer einheitlichen Theorie erfassen, die in vielen Aufsätzen variiert erscheint.

Wie die traditionelle, thomistische Ontologie das konkrete Naturding auf seine inneren metaphysischen konstitutiven Prinzipien hin untersucht, so kann auch das, was Freiheit ist, nur im Ausgang von der konkreten sittlichen Handlung deutlich werden. Denn in dieser ist, nach Oeing-Hanhoffs Deutung der Kantischen Postulatenlehre, der Glaube oder das Bewußtsein der eigenen Freiheit impliziert. Wer sittlich handelt, weiß, daß er frei und als solcher von der Natur unabhängig und damit schon im Reich der Freiheit ist. Das des näheren zu explizieren, ist die Aufgabe einer Metaphysik der Freiheit, wie sie sich in Ansätzen bei Thomas und Descartes und ausgeführt in den ersten Paragraphen der Hegelschen Rechtsphilosophie findet. Ludger Oeing-Hanhoff hat in eindringlichen Interpretationen dieser Texte die Freiheit als die eigentliche Erfüllung des Menschseins aufgezeigt und dies durch die Lehre von den Stufen der Freiheit verdeutlicht. Der Begriff der Freiheit bezeichnet nicht nur das Freisein von Zwang oder die reine Spontaneität, sie meint nicht nur die Möglichkeit des Ja- und Nein-Sagens, sie ist nicht nur Wahlfreiheit, sondern wesentlich und vor allem das entschlossene Sich-Binden an die Wahrheit als das Gute. In diesem Sinne müssen Willkür und Freiheit unterschieden werden. Während durch die Willkür lediglich die individuellen Interessen, die subjektiven Neigungen und partikulären Triebe befriedigt werden, kann Freiheit nur dadurch wirklich werden, daß andere Freiheit gewollt wird oder, mit einem oft zitierten Hegelwort zu reden, daß „die Freiheit die Freiheit will“. Diese Freiheitskonzeption, nach der Freiheit nicht mehr wie in der Antike als das autarke Beisichselbstsein, sondern als interpersonale Kommunikation oder die gegenseitige Anerkennung verstanden wird, setzt nicht nur ein positives Verständnis der Rezeptivität des Geistes voraus – wer allgemein Freiheit will, muß bereit sein, Entscheidungen anderer hinzunehmen –, sondern vor allem auch das

Bewußtsein von der geschichtlichen Vermittlung der Freiheit durch die allgemeinen sittlichen Institutionen und besonders den modernen freiheitlichen sozialen Rechtsstaat. Ludger Oeing-Hanhoff hat die konstitutive Bedeutung dieser geschichtlich gewordenen Form objektiver Freiheit für die Selbstkonstitution der Freiheit sowohl gegenüber einer transzendentalen Freiheitskonzeption eingeklagt, wie auch gegenüber einem individualistischen Liberalismus, nach dem der Mensch schon von Natur aus frei ist. Dadurch wird deutlich, daß die sittlichen Institutionen allgemein, besonders aber die Institution des Staates einerseits erst das sittliche, vom Einzelnen verantwortbare Handeln ermöglichen und andererseits zugleich doch schon eines bestimmten Ethos bedürfen, das diese Institutionen trägt. So bleibt der moderne Staat auf das Ethos der Anerkennung der Menschenrechte, des Respektes vor der Freiheit des anderen und nicht zuletzt des Bewußtseins der eigenen Freiheit schlechterdings angewiesen. Er ist als freiheitlicher Staat, der dieses für seinen Bestand vorausgesetzte Ethos freigibt, möglichen Perversionen ausgesetzt.

Ludger Oeing-Hanhoff war es stets ein besonderes Anliegen, das Bewußtsein für die im modernen Staat Wirklichkeit gewordene Freiheit zu wecken oder zu stärken, denn nur der, der weiß, daß er frei ist, kann frei sein. Auf diese Weise geht die Metaphysik der Freiheit über in eine praktische Philosophie aristotelischer Prägung, die die Prinzipien des gelebten Ethos reflektiert, um die Praxis selbst zu verbessern. In diesem Sinne hat Oeing-Hanhoff auch zu ganz aktuellen Fragen, die die Sicherung der erreichten Freiheit betreffen, Stellung genommen.

Aber der Staat und die sittlichen Institutionen sind – auch das kommt in dieser Freiheitsphilosophie zu Bewußtsein – kein Selbstzweck. Sie ermöglichen gerade die unmittelbare Erfahrung des Glücks im Miteinanderleben. Die eigentliche Vollendung der Freiheit ist aus dieser Sicht die Liebe, die des Rechts nicht bedarf und – wenn sie glücklich ist und gelingt – ein Stück des Paradieses in nachparadiesischer Zeit bewahrt. Gerade in diese überrechtliche Sphäre gehört auch das Verzeihen einer Schuld, wodurch die „Tat“ gleichsam als nicht getan angesehen wird. Dadurch wird der Unterschied zwischen dieser Sphäre der Freiheit oder des esse morale und jener des naturhaften Seins, wo ein Geschehenes oder ein Ereignis oder ein Passiertes nicht ungeschehen gemacht werden kann, augenfällig. Ludger Oeing-Hanhoff hat uns nach der einseitigen Hinwendung zur Natur in der Anthropologie und Philosophie unseres Jahrhunderts diesen Unterschied wieder sehen gelehrt.

#### *4. Religionsphilosophie und Gotteslehre*

Wie Ludger Oeing-Hanhoff immer eine wache Sensibilität für die öffentliche Praxis der natürlichen Vernunft hatte, so war auch die religiöse Praxis und das sie tragende und bestimmende Bewußtsein ein wichtiger Gegenstand seines Philosophierens. Religion ist dabei nicht nur funktional als Kontingenzbewältigungspraxis verstanden, sondern im Sinne eines Engagements der in einem bestimmten religiösen Ethos stehenden Vernunft, die sich angesichts der absolute evils nicht

von allen möglichen Tröstungen, sondern nur durch den wahren Trost, d. h. durch die Inhalte der wahren Religion trösten lassen will. Die philosophische Disziplin, die das reflektiert, ist die Religionsphilosophie, welche – nach aristotelischem Muster – im religiös-christlichen Ethos innestehend dieses kritisch reflektiert und zur Aufklärung des religiösen Bewußtseins bzw. der Verbesserung religiöser Praxis beizutragen sucht. Ludger Oeing-Hanhoff hat in diesem Sinne den Gottesbegriff der modernen Theologie kritisiert, nach dem Gott entweder nur in seiner auch über andere Freiheit verfügenden Allmacht oder als der namenlose Abgrund oder nur als das Ereignis der Liebe verstanden und so jeweils einseitig ein Moment des göttlichen Seins verabsolutiert wird. Diese Einseitigkeiten des modernen Gottesbegriffs, die alle zu inneren Widersprüchen und Zumutungen anderer Art führen, sind vermeidbar, wenn der Grundgedanke der traditionellen Trinitätslehre – auch gegen das Mißverständnis Hegels und K. Barths – bewahrt wird.

Zugleich hat Ludger Oeing-Hanhoff aber auch die traditionelle Lehre der Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes und die damit verbundene These vom göttlichen Vorherwissen der zukünftigen und bedingt zukünftigen Handlungen als unangemessene Adaptation der Vorstellung griechischer Metaphysik kritisiert. Demgegenüber ist nach Oeing-Hanhoff vielmehr das eigentlich Christliche, der Kenosis-Gedanke, zur Geltung zu bringen und infolgedessen – folgt man Anregungen Hegels und der Prozeßtheologie Hartshornes – auch der Eintritt Gottes in die Freiheitsgeschichte endlicher Geschöpfe ernst zu nehmen, so daß auch das Geschichtlichwerden Gottes, seine Ohnmacht gegenüber endlicher Freiheit und seine Rezeptivität philosophisch notwendig thematisch werden.

Diese Konzeption ist zudem vielleicht der aussichtsreichste Versuch, Gott von der Anklage, schuld zu sein am Bösen in der Welt, freizusprechen. Denn indem Gott nicht mehr nur als naturbeherrschender *actus purus*, sondern zugleich auch als Wesen der Freiheit gedacht wird, muß auch für ihn die Einsicht Hegels gelten: Er ist nur dann wirklich frei, wenn er die Freiheit will, also andere Freiheit sein läßt und damit die Möglichkeit, zur Freiheit nein zu sagen, freigibt. Genau diese Ermöglichung des Bösen, das eine – traditionell formuliert – Abwendung vom *bonum comune*, der Freiheit selbst, ist und freilich selbst auch *sub specie boni*, aber des partikulär Guten, gewollt wird, gehört zur Verwirklichung der Freiheit. Ludger Oeing-Hanhoff hat diesen Grundgedanken seiner Freiheitsphilosophie auch als Hintergrund der Frage nach dem Woher des *malum physicum* dargestellt.

Für Ludger Oeing-Hanhoff – der immer auch lebte, was er sagte – ist es kennzeichnend, daß er dieses „Prinzip der modernen Welt“ nicht nur bei rein spekulativen Fragen, wie dem Gottesbegriff, sondern auch in praktischen Fragen des religiösen Ethos vertrat. Vehement hat er über fast zwei Jahrzehnte immer wieder die schon in der Patristik, bei Thomas, durch Kant und Hegel vertretene Autonomie natürlicher Sittlichkeit verteidigt gegenüber dem – z. B. in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ ausgedrückten – Ansinnen der Kirche, die von ihr gebotenen sittlichen Normen „nicht wegen der Gründe“ für ihre Wahrheit, sondern wegen der kirchlichen Autorität anzuerkennen. In diesem Sinne hat Ludger Oeing-Hanhoff z. B. die auf dem stoischen Gedanken der Unterordnung

des Personalen unter das Naturhafte beruhende Argumentation der genannten Enzyklika zurückgewiesen. „Nicht die Verwirklichung von Naturzwecken ist Maß und Norm der Sittlichkeit, sondern die Verwirklichung der Freiheit in einer vernünftigen, personalen humanen Existenz.“ Das aber ist Sache der natürlichen Sittlichkeit, die die Religion selbst schon voraussetzt, bewahrt und als „Triebfeder der Sittlichkeit“ zu verbessern sucht.

### 5. *Geschichtsphilosophie*

Wenn jedoch der Eintritt Gottes in die Geschichte christlich als Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht und so als Ermöglichung endlicher Freiheit verstanden wird, ist die Geschichte, insofern sie Freiheitsgeschichte ist, durch eine einzigartige Würde vor allem, was sich naturhaft ereignet oder sonstwie „passiert“, ausgezeichnet. Das zu bedenken ist Sache der Geschichtsphilosophie, deren Grundzüge Ludger Oeing-Hanhoff im Geiste Hegels dargelegt hat. Die Geschichtsphilosophie, die die menschliche Geschichte als Freiheitsgeschichte begreift, kann zudem verstärkend das hervorbringen, was Voraussetzung für reale Freiheit ist: das Bewußtsein frei zu sein. Denn sie macht bewußt, daß Freiheit als das Prinzip der Geschichte – „die Angel, um die sich die Weltgeschichte dreht“ (Hegel) – durch das Christentum in unsere Welt gekommen ist, wo erstmals gewußt wird, daß der Mensch als Mensch frei ist und als solcher im Unterschied zu den endlichen Werten der Sachen „Würde“, also unendlichen Wert vor Gott besitzt. Ludger Oeing-Hanhoff hat in vielfacher Weise die Hegelsche These belegt, daß die subjektive Freiheit, in der sich der Mensch frei an die erkannte Wahrheit bindet, in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung durch das Christentum eingeführt wurde, indem hier erstmals die Freiheit des Gewissens, das auch, wenn es irrt, verpflichtet, anerkannt und ein positives Verständnis der Reue und des Verzeihens geweckt wurde. Unter geschichtsphilosophischem Aspekt muß aber vor allem auch der moderne Staat mit seinen ihm zugrunde liegenden und durch ihn institutionalisierten, in der französischen Revolution erstmals festgeschriebenen Menschenrechten als eine späte Frucht des Christentums verstanden werden. Es kommt darauf an, diese auf Wahrheit, Sittlichkeit und Würde gegründeten Freiheitsrechte als Formen schon erreichter verwirklichter Freiheit zu verstehen, um sie nicht wieder preisgeben zu wollen. Zugleich hat aber Ludger Oeing-Hanhoff immer auch – gegen Hegel – auf die Möglichkeit der Regression in der Geschichte hingewiesen und – gegen alle Weltbeglückungsphilosophien – den christlichen Gedanken von der Unmöglichkeit, das Absolute herzustellen, zur Geltung gebracht und so den Gedanken von einer geschichtsjenseitigen Vollendung der Geschichte postuliert.

Diese umrißhaft skizzierten Inhalte seiner Philosophie hat Ludger Oeing-Hanhoff immer mit viel Engagement und zugleich gewinnendem Charme bei vielen Gelegenheiten vorgetragen und vertreten. Er liebte und pflegte die Kunst des Dialogs, gerade auch das Streitgespräch oder die Diskussion als den Ort der

Wahrheit, wo stets auch etwas von seinem Wesen selbst offenbar wurde. Denn keiner konnte wie er mit so wacher Präsenz einem anderen zuhören, um – kritisch oder mit Zustimmung – gemeinsam der Wahrheit die Ehre zu geben. Obgleich er viele feste Grundsätze hatte und befolgte, war er stets für das Neue aufgeschlossen. Im Gespräch äußerte sich das darin, daß er dank seiner großen Belesenheit und Erudition neue Gedanken als solche erkennen und über sie staunen konnte. Im Unterschied zum Prinzip neuzeitlichen Denkens, dem universalen Zweifel, der das Neue selbst setzen will, ist das antike Prinzip des Staunens, in dem das andere als das Neue erfahren wird, der Antrieb seines Philosophierens gewesen. Ludger Oeing-Hanhoff hat in diesem Sinne statt den Narren auf eigene Faust spielen zu wollen, immer das Gespräch mit anderen, mit den großen Texten der Philosophiegeschichte und den verschiedenen Traditionen gesucht und sich dabei die Fähigkeit des Staunens über das Neue bewahrt, in dem Wissen, daß das Alte nicht die ganze Wahrheit ist.

Ludger Oeing-Hanhoff ist tapfer, den Tod aushaltend gestorben im festen Glauben an die Wahrheit so wie das von Descartes durch seinen Freund Chanut berichtet wird: „Eingenommen von der Zuversicht, die Wahrheit offen zu sehen und zu besitzen, die er sein Leben lang gesucht hatte.“ Ludger Oeing-Hanhoff hat in seinem Leiden erfahren müssen, daß das Sterben ein „naturhaftes Widerfahrnis“ ist. Aber ihm war darüber hinaus bewußt – wie er ein Jahr vor seinem Tod selbst schrieb –, daß es „als höchste Form unserer Selbsthingabe an Gott vollzogen werden kann“, so daß dann „der Tod seinen Schrecken verloren hat und Sterben ein ‚Gewinn‘ des ewigen Lebens in Gott wird“. Für uns freilich, für die Philosophie, für die Theologie und alle, die ihn persönlich kannten, ist es ein unersetzlicher Verlust.

### *Die wichtigsten Publikationen von Ludger Oeing-Hanhoff*

- (1) Descartes und der Fortschritt der Metaphysik, Habil.-Schrift Münster 1961.  
Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter, in: P. Wilpert (Hg.), *Die Metaphysik im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 2)*, Berlin 1963, 71–91.  
Art. „Abstrakt/konkret“, in: *HWPh 1* (1971) 33–42.  
Art. „Abstraktion“, in: *HWPh 1* (1971) 42–59.  
Art. „Analyse/Synthese“, in: *HWPh 1* (1971) 232–248.  
Art. „Denken“, in: *HWPh 2* (1972) 60–102.  
Art. „Dialektik. III. Die Dialektik von Boethius bis Jungius“, in: *HWPh 2* (1972) 175–184.
- (2) *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (BGPhThMA 37/3)*. Münster 1953.  
Wesen und Formen der Abstraktion nach Thomas von Aquin, in: *PhJb 71* (1963) 14–37.  
Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre, in: *Collegium Philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel 1965, 240–271.  
Sprache und Metaphysik; in: H.-G. Gadamer (Hg.), *Das Problem der Sprache*, München 1967, 449–468; wieder abgedruckt in: G. Jaňoska und F. Kauz (Hg.), *Metaphysik (WdF 346)*, Darmstadt 1977, 296–324.



Art. „Form und Materie (Stoff)“, in: HWPh 2 (1972) 977–1030.

Art. „Gedankending (ens rationis)“, in: HWPh 3 (1974) 55–62.

Der sogenannte ontologische Gottesbeweis bei Descartes und Bonaventura; in: H. Kohlenberger (Hg.), *Analecta Anselmiana IV/1*, Frankfurt a. M. 1975, 211–220; frz. in: *Archives de Philosophie* 36 (1973), 643–655.

René Descartes, in: J. Speck (Hg.), *Die Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit 1*, Göttingen 1979, 35–73.

Art. „Metaphysik“, in: HWPh 5 (1980) 1186–1188, 1217–1226, 1269–1279.

Sein und Sprache in der Philosophie des Mittelalters, in: A. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 13/1)*, Berlin 1981, 165–178.

Negativität und Böses. I. In philosophischer Sicht, in: F. Böckle u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg–Basel–Wien 1981, 150–175.

Art. „Ontologie, trinitarische“, in: HWPh 6 (1984) 1201–1202.

Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person, in: W. Breuning (Hg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie (QD 101)*, Freiburg–Basel–Wien 1984, 143–182.

(3) Zur thomistischen Freiheitslehre, in: *Schol.* 31 (1956) 161–181.

Die Philosophie und das Phänomen des Bösen, in: K. Forster (Hg.), *Realität und Wirksamkeit des Bösen*, Würzburg 1965, 37–68.

Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition, in: F. Henrich (Hg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, 13–47.

Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung, in: *StZ* 187 (1971), 372–390.

Descartes' Lehre von der Freiheit, in: *PhJb* 78 (1971) 1–16.

Mensch und Recht nach Thomas von Aquin, in: *PhJb* 82 (1975) 10–30.

Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt. Tübinger und weitere Perspektiven, in: J. Simon (Hg.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/München 1977, 55–83.

In Bildern die Wahrheit über die Liebe. Zu Préverts Meisterwerk: „Kinder des Olymp“, in: *StZ* 195 (1977) 470–478.

Verzeihen, Ent-Schuldigen, Wiedergutmachen. Philologisch-philosophische Klärungsversuche, in: *Gießener Universitätsblätter* 11 (1978) 68–80.

Mensch und Natur bei Thomas von Aquin, in: *ZkTh* 101 (1979) 300/315.

Freiheit als „Wiedergeburt im göttlichen Geist“. Zum Verhältnis endlicher zu vollkommener Freiheit, in: H. M. Baumgartner (Hg.), *Prinzip Freiheit. Zum 65. Geburtstag von H. Krings*, Freiburg/München 1979, 254–281.

Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses, in: *StZ* 199 (1981) 117–128.

Replik. Systematisch erzeugter Schein in einer spekulativen Deutung von Platons „Symposion“. Zur Kritik eines verfehlten Interpretationsansatzes, in: *PhJb* 90 (1983) 375–381.

Descartes und Elisabeth von der Pfalz, in: *PhJb* 91 (1984) 82–106.

Das Christentum als „Religion der Freiheit“. Hegels Rechtsphilosophie und die gegenwärtige Theologie, in: *ThQ* 164 (1984) 16–34.

Platon über die Liebe, in: *StZ* 202 (1984) 762–774.

Ist die atomare Abschreckung unsittlich?, in: *ThQ* 165 (1985) 53–55.

- (4) Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie. Kritische Erwägungen eines Laien, in: W. P. Eckert (Hg.), Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Mainz 1974, 245–306.  
 Gotteserkenntnis im Lichte der Vernunft und des Glaubens nach Thomas von Aquin, in: ders. (Hg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974, 97–124.  
 Hegels Religionskritik. Über die geschichtlichen Bedingungen ihres Wandels, in: A. Schwan (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für W. Weischedel zum 70. Geburtstag, Darmstadt 1975, 196–211.  
 Thesen zum Verhältnis von Staat und Kirche, in: ThQ 156 (1976) 183–190.  
 Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption, in: ThPh 52 (1977) 378–407.  
 Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Geschichtliche Perspektiven, in: PhJb 84 (1977) 242–256.  
 Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes, in: J. Ratzinger (Hg.), Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, 105–132.  
 Die Krise des Gottesbegriffs, in: ThQ 159 (1979) 285–303.  
 Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig?, in: ThQ 161 (1981) 56–66.  
 „Der in Gottesgestalt war...“. Erneute Kritik an der Einheitsübersetzung, in: ThQ 161 (1981) 288–304.  
 La nécessité historique du concept hégélien de Dieu, in: Hegel et la religion. Publié sous la direction de G. Planty-Bonjour, Paris 1982, 77–99.  
 Das Böse im Weltlauf. Zum Theodizee-Problem in Philosophie und Theologie, in: W. Böhme (Hg.), Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes, Karlsruhe 1983, 50–67.  
 Kriterien der wahren Religion, in: W. Oelmüller (Hg.), Wiederkehr von Religion?, Paderborn 1984, 124–129.  
 Über den Wahrheitsanspruch des Christentums und zur Geschichte seiner Auflösung, in: W. Oelmüller (Hg.), Wahrheitsansprüche der Religionen heute, Paderborn 1986, 84–92.  
 Thesen zum Theodizeeproblem, in: W. Oelmüller (Hg.), Leiden, Paderborn 1986, 218–228.
- (5) Metaphysik und Geschichtsphilosophie, in: Gott in Welt. Festschrift f. K. Rahner, Freiburg–Basel–Wien 1964, Bd. I, 240–268.  
 Über den Fortschritt in der Philosophie. Geschichte und Stand des Problems, in: H. Kuhn und F. Wiedemann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 75–106.  
 Hegels Deutung der Reformation, in: Hegel. L'esprit objectif, l'unité de l'histoire (Actes du III. congrès international de l'association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel; Lille, 8–10 avril 1968), Lille o. J. [1970], 239–257.  
 Art. „Fortschritt“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973, 473–484.  
 Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels, in: Salzburger Jb. f. Philos. 30 (1985) 29–54.  
 Art. „Fortschritt“, in: StL<sup>7</sup> 2 (1986) 651–660.