



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Sprengung der Dreiheit der Gabe.
Ein Versuch, die unmögliche Möglichkeit einer Gabe
bei Derrida als Seinsgabe bei Meister Eckhart zu
denken“

Verfasserin

Alexa Kyra Weber

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Dezember 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner

INHALT

EINLEITUNG	7
1. TEIL: MEISTER ECKHART: AUSGEHEN AUS UND ZURÜCKKEHREN IN GOTT	9
1.1 GOTT ALS CAUSA ESSENTIALIS	10
1.1.1 <i>Präliminarien zum richtigen Verständnis der Ursachenlehre</i>	10
1.1.2 <i>Causa essentialis als Einheit von Wirk-, Form- und Zielgrund</i>	13
1.1.3 <i>Causa essentialis als Idee, logos, ratio aller Ursächlichkeit</i>	15
1.1.4 <i>Gottes Ursächlichkeit, die natürlichen Ursachen und die Verdoppelung des Seins</i>	17
1.1.5 <i>Causa oder principium?</i>	18
1.1.5.1 <i>Die Vollzugsidentität von Ursprung und Entsprungenem</i>	20
1.1.5.2 <i>Principium et finis idem</i>	20
1.1.5.3 <i>Sein als Ziel</i>	23
1.1.6 <i>Die Rückkehr in die causa essentialis</i>	24
1.2 DAS VERHÄLTNISS VON GOTT UND KREATUR	27
1.2.1 <i>Emanationslehre</i>	27
1.2.2 <i>Gott als Finsternis und Licht</i>	29
1.2.3 <i>Das Nichts der Kreatur</i>	32
1.2.4 <i>Creatio continua ex nihilo</i>	33
1.2.5 <i>Das Nichts Gottes.</i>	36
1.2.6 <i>Die (Spiegel-)Bildthematik bei Meister Eckhart</i>	41
1.2.7 <i>Vater- und Sohnschaft</i>	45
1.2.8 <i>Die Gottesgeburt in der Seele</i>	46
1.2.8.1 <i>Der Mensch als Spiegel in der Gottesgeburt</i>	46
1.2.8.2 <i>Der Hl. Geist als Liebe in der Gottesgeburt</i>	48
1.2.8.3 <i>Die Gottesgeburt und der Seelengrund</i>	51

1.3	VORRAUSSETZUNGEN FÜR DAS ZURÜCKFLIEßEN IN GOTT UND DIE GOTTESGEBURT IN DER SEELE: ABGESCHIEDENHEIT, GELASSENHEIT UND GEISTIGE ARMUT.	54
1.3.1	<i>Die Abgeschlossenheit als Ablegen alles Kreaturhaften</i>	54
1.3.2	<i>Das Nichts der Abgeschlossenheit</i>	56
1.3.3	<i>Jungfrau und Weib</i>	57
1.3.4	<i>Gelassenheit</i>	60
1.3.5	<i>Innerer und äußerer Mensch</i>	66
1.3.6	<i>Die geistige Armut – nichts wollen, nichts wissen, nichts haben</i>	68
2.	TEIL: DIE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT EINER GABE BEI DERRIDA	73
2.1	GABE UND TAUSCH	74
2.2	DIE DREIGLIEDRIGE STRUKTUR DER GABE	78
2.3	ANERKENNUNG ALS ANNULIERUNG	79
2.3.1	<i>Die Anerkennung der Gabe durch den Empfänger</i>	80
2.3.2	<i>Die Anerkennung der Gabe durch den Geber</i>	82
2.4	DAS VERGESSEN ALS BEDINGUNG DER GABE	85
2.5	DIE GABENSTILLSTÄNDE: SUBJEKT UND OBJEKT	87
2.6	HEIDEGGERS „ES GIBT“	90
2.7	DIE GABE ALS EREIGNIS	94
2.8	DIE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT DER GABE	96
2.8.1	<i>Möglichkeit, Unmöglichkeit und das Unmögliche</i>	96
2.8.2	<i>Die Möglichkeit des Scheiterns und die Vergiftung der Gabe</i>	100
2.9	DIE ERFAHRUNG DES UNMÖGLICHEN	105
2.9.1	<i>Der Reiz des Unmöglichen und die Dekonstruktion</i>	105
2.9.2	<i>Das Im-Kommen-Sein und das Messianische</i>	107
2.10	DAS OPFER UND DIE HIMMLISCHE ÖKONOMIE	111

3. TEIL: DIE MÖGLICHKEIT EINER GABE BEI DERRIDA ALS SEINSGABE BEI MEISTER ECKHART	115
3.1 DIE SEINSGABE UND DIE SPRENGUNG DER DREIHEIT DER GABE ..	117
3.1.1 <i>Die Sprengung der Dreiheit der Gabe</i>	117
3.1.2 <i>Die Glieder der Gabe als Gabenstillstände</i>	118
3.1.3 <i>Die Seinsgabe als Auseinandertreten von Welt und Gott</i>	119
3.2 DIE AMBIVALENZ DER GABE UND DER CREATIO CONTINUA EX NIHILO	121
3.3 DAS NICHTS UND DAS UNMÖGLICHE	123
3.4 DER IN DER (SEINS-)GABE WALTENDE ENTZUG	125
3.4.1 <i>Das Sein und die Gabe</i>	125
3.4.2 <i>Das „Es gibt“ als Sprengung der Dreiheit</i>	126
3.4.3 <i>Die Seinsvergessenheit</i>	127
3.4.4. <i>Das Nichts im Entzug</i>	128
3.5 DIE MÖGLICHKEIT DES DANKES	131
3.5.1 <i>Dank im Entzug</i>	131
3.5.2 <i>Dank als Weitergabe</i>	132
3.5.3 <i>Dank als Weitergabe am Beispiel Marthas in der Predigt 86</i>	135
3.6 DIE GABE UND DER DANK ALS GEBURT UND WIEDERGEBOURT	138
3.7 MENSCHSEIN ALS ANTWORT AUF DIE SEINSGABE	141
3.8 DIE RÜCKGABE ALS RÜCKKEHR IN GOTT	143
3.8.1 <i>Auseinandertreten und wieder Zusammenfallen der Glieder Welt und Gott</i>	144
3.8.2 <i>Gott und Welt als Einheit in Unterschiedenheit</i>	147
SCHLUSSBETRACHTUNG	151
LITERATURVERZEICHNIS	153
ABSTRACT	157
CURRICULUM VITAE	159

EINLEITUNG

Ich möchte in dieser Arbeit versuchen zu zeigen, inwiefern die unmögliche Möglichkeit einer Gabe bei Derrida positiv gedeutet werden kann in Zusammenhang mit der Seinsgabe bei Meister Eckhart. Um eine solche Zusammenführung zu ermöglichen, möchte ich im ersten Teil genauer auf Meister Eckhart eingehen und in Bezug auf sein Werk die Punkte herausstreichen, die mir für eine Verbindung zu Derrida besonders wichtig erscheinen. Diese Auseinandersetzung mit Meister Eckhart wird sich etwas umfangreicher gestalten, da es schwierig ist, einzelne Punkte herauszugreifen, ohne zu zeigen, wie sie in sein Gesamtwerk eingebettet sind.

Im zweiten Teil möchte ich mich mit der bei Derrida sehr wichtigen Thematik der Gabe beschäftigen und mich dabei vor allem auf sein für die Beschäftigung mit der Gabe zentrales Werk *Falschgeld* stützen. Einige Seitenblicke zu anderen Werken, die das Thema der Gabe behandeln und vor allem auch zu veröffentlichten Gesprächen mit Derrida, in denen er sich zur Gabe äußert, werden nicht fehlen.

Im dritten Teil werde ich versuchen, das in den vorangegangenen Teilen Dargelegte heranzuziehen, um darzustellen, inwiefern man Derridas unmögliche Möglichkeit einer Gabe als Seinsgabe bei Meister Eckhart denken kann. Die Idee zu diesem Versuch eines Zusammendenkens der beiden Denker verdanke ich den Anregungen von Prof. Pöltner und seinem Denken der Seinsgabe. Im dritten Teil werde ich mich auf zahlreiche seiner Vorlesungen und Seminare stützen, insbesondere auf sein Meister-Eckhart-Seminar, seine Naturphilosophievorlesung und seinen Festvortrag anlässlich des 80. Geburtstags von Prof. Wucherer-Huldenfeld.

Den Schwerpunkt möchte ich dabei einerseits darauf legen, dass meiner Meinung nach eine Gabe als Seinsgabe funktionieren kann, da diese zu einer Sprengung der ternären Struktur der Gabe führt und so nicht die Gabe immer schon in der Gefahr steht zu Tausch zu werden, was laut Derrida eine Gabe als solche immer schon unmöglich macht. Andererseits möchte ich mich ausgehend von Meister Eckhart auf Formen des Dankes und mögliche Rückwärtsbewegungen beziehen, die nicht eine Gabe schon immer als solche annullieren, sondern eine Gabe als Gabe sein lassen.

1. TEIL: MEISTER ECKHART: AUSGEHEN AUS UND ZURÜCKKEHREN IN GOTT

Um im dritten Teil die Gabe bei Derrida als Seinsgabe bei Meister Eckhart denken und ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeiten zu können, erscheint es mir nötig zunächst einen tieferen Einblick in das Werk Meister Eckharts zu geben. Dabei sollen besonders jene Punkte herausgearbeitet werden, die für die Zusammenführung im dritten Teil von Bedeutung sind, aber teilweise werde ich auch weiter ausholen, um sie in einen Gesamtzusammenhang zu stellen und dadurch besser verständlich zu machen. Im 1. Kapitel möchte ich den für Meister Eckhart wichtigen Begriff der *causa essentialis* genauer betrachten. Dabei sollen besonders die Missverständnisse in Bezug auf den Begriff *causa* geklärt werden und die Bedeutung des mit ihm verwandten Begriffs *principium*, der bei Eckhart meist eng mit dem Begriff *finis* zusammenhängt. Im 2. Kapitel soll das Verhältnis von Gott und Kreatur verdeutlicht werden. Zunächst möchte ich die Emanationslehre, das Ausfließen der Kreatur aus Gott näher betrachten und den damit eng zusammenhängenden Begriff der *creatio continua*. In diesem Zusammenhang möchte ich auch klären, was unter dem Nichts der Kreatur und dem Nichts Gottes zu verstehen ist. Dann folgt eine Betrachtung des Bildbegriffs und der Beziehung von Vater und Sohn bei Meister Eckhart. Am Ende des Kapitels steht eine Darlegung der Gottesgeburt in der Seele.

Im 3. Kapitel möchte ich die Voraussetzungen des Zurückfließens in Gott bzw. der Gottesgeburt in der Seele darstellen und damit die für Meister Eckhart wichtigen Begriffe der Abgeschiedenheit, Gelassenheit und geistigen Armut.

In diesen drei Kapiteln versuche ich so gut wie möglich, einige zentrale Punkte des Werkes von Meister Eckhart vorzustellen, damit diese im dritten Teil für eine fruchtbare Annäherung von Meister Eckhart und Derrida herangezogen werden können.

1. 1 GOTT ALS CAUSA ESSENTIALIS

1.1.1 *Präliminarien zum richtigen Verständnis der Ursachenlehre*

Meister Eckhart spricht von Gott als Seinsgrund, *causa essentialis*. Beeinflusst durch das neuzeitliche naturwissenschaftliche Kausalitätsdenken, laufen wir Gefahr Gott als Grund falsch zu verstehen. Dieses Denken hat nämlich dazu geführt, dass der Begriff der Kausalität auf die *causa efficiens* reduziert wurde. Es soll nun gezeigt werden, wie im Sinne Meister Eckharts der Ursprung auch immer schon das Ziel ist, und somit die Finalität nicht wie in der neuzeitlichen Naturwissenschaft überflüssig wird, sondern eng mit dem Begriff der Kausalität (als *causa efficiens*) zusammenhängt bzw. dieser ohne jenen und umgekehrt nicht zu denken ist. Mit Hilfe von Heidegger möchte ich den Begriff der Kausalität ausgehend von den vier *causae* des Aristoteles in seiner ursprünglichen Bedeutung wiedergewinnen.

Aristoteles nennt vier Gründe und betont, dass sie alle im Spiel sein müssen, damit Hergestelltes sein kann. Er erläutert diese vier Gründe am Beispiel einer Silberschale bzw. einer Erzstatue:

- *causa materialis*: Stoff, *hyle*, Materie
das Erz bzw. das Silber
- *causa formalis*: *eidos*, Gepräge, Aussehen, *morphe*, Form, *forma*, *species*
Gepräge, Aussehen der Statue bzw. der Schale
- *causa finalis*: das Worumwillen etwas verfertigt ist, *hou heneka*, *telos*, Ziel, Vollendung, Herstellungsgrund
Bereich des Religiösen: Statue zur Verehrung und Silberschale als Opferschale
- *causa efficiens*: es bedarf eines Anfangs des Werdens, von dem aus etwas wird
Kunst des Künstlers, seine *techne*, seine Kunstfertigkeit, sein Sich-Verstehen-auf
Der Künstler kennt das *telos*, er blickt auf es vor und bringt am Stoff das Aussehen, die Form hervor. Seine Kunst ist der Grund, wie die anderen drei Gründe ins Spiel kommen. Die *causa efficiens* ist das Woher der Anfangsbewegung, der Anfangsgrund des Werdens. Dass sie mit Wirkgrund übersetzt wird, ist sehr irreführend, weil damit nahegelegt wird, dass der Anfang der Bewegung ein Machen sei.

Heidegger betont, dass der vierte Grund, im Beispiel des Aristoteles der Silberschmied, als *causa efficiens* im Sinne eines Machens falsch interpretiert wird:

„Schließlich ist ein Viertes mitschuld am Vor- und Bereitliegen des fertigen Opfergerätes: der Silberschmied; aber keineswegs dadurch, daß er wirkend die fertige Opferschale als den Endeffekt eines Machens bewirkt, nicht als *causa efficiens*.“ (Heidegger 1953, 11)

Hieraus geht hervor, dass Heidegger den Begriff Ursache, das lateinische *causa* vom griechischen *aition* her als das, was ein anderes verschuldet, und somit die vier Ursachen als „unter sich zusammengehörige Weisen des Verschuldens“¹ versteht. Der Silberschmied ist nach Heidegger der, der die drei anderen Weisen des Verschuldens versammelt, indem er sie zum Vorschein bringt:

Der Silberschmied ist mitschuld als das, von wo her das Vorbringen und das Aufsichberuhen der Opferschale ihren ersten Ausgang nehmen und behalten. Die drei zuvor genannten Weisen des Verschuldens verdanken der Überlegung des Silberschmieds, daß sie und wie sie für das Hervorbringen der Opferschale zum Vorschein und ins Spiel kommen. (Heidegger 1953, 11)

Das bedeutet aber nicht, dass der Silberschmied als vierte Ursache die anderen Ursachen und das Hergestellte macht, er bringt sie zum Vorschein.

Zu betonen bleibt nun, dass der Zielgrund einen eigenartigen Vorrang hat. Die Statue ist nämlich nur solche, solange sie in den Bereich des Religiösen gehört, sonst hört sie auf Statue zu sein. Wenn es nicht um die religiöse Verehrung ginge, kämen die anderen drei Gründe gar nicht ins Spiel. Das *Telos* ist der Verstehensgrund. Wenn der Künstler oder Silberschmied nicht immer schon auf das *Telos* vorblicken würde, könnte er am Stoff nicht das Aussehen hervorbringen, ohne *Telos* wären die anderen drei Gründe hinfällig. Auch bei Meister Eckhart wird deutlich, inwiefern der Zielgrund im Grund für die Kreatur und ihr Sein von äußerster Bedeutung ist.

Das Gründen liegt für Heidegger in einem Hervorbringen. Er schreibt von einem *Her-vor-bringen* und meint damit: „Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor.“ (Heidegger 1953, 13)

Das Hervorbringen bei den Griechen ist die *poiesis*. Diese ist aber nicht nur *techne*, Kunstfertigkeit, ein Sich-Verstehen-auf, sondern auch die *physis* ist *poiesis*.

Heidegger betont dies: „Ein Her-vor-bringen, ποιησις, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen- und ins-Bild-Bringen.

¹ Heidegger 1953, 10

Auch die φυσικ, das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποιησις.“
(Heidegger 1953, 12)

Der Unterschied besteht nun darin, dass die physei onta, die Naturdinge, das Hervorbringen in sich haben und das vom Menschen Hervorgebrachte hat sein Hervorbringen in einem anderen:

Die φυσικ ist sogar ποιησις im höchsten Sinne. Denn das φυσικ Anwesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z.B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst (εν εαυτῷ). Dagegen hat das handwerklich und künstlerisch Her-vor-gebrachte, z.B. die Silberschale, den Aufbruch des Her-vor-bringens nicht in ihm selbst, sondern in einem anderen (εν ἀλλῷ), im Handwerker und Künstler. (Heidegger 1953, 12f.)

Anders gesagt besteht der Unterschied darin, dass bei den natürlichen Dingen die Vierzahl der Gründe auf eine Zweizahl zurückgeht: morphe, forma und Stoff, hyle. Bei dem von Natur aus Seienden fällt Ziel- und Wirkgrund im Formgrund zusammen. Diese drei zusammen sind auch für Gott als Ursache bei Meister Eckhart von Bedeutung.

Bei den vom Menschen hergestellten Dingen legt sich der Formgrund weiter in Ziel- und Wirkgrund auseinander. Das Künstliche hat den Grund seines Seins nicht in sich, steht nicht in einem Abstammungsverhältnis zu seinesgleichen, sondern hat seinen Grund in einem anderen, in der techne des Menschen. Das Naturding hingegen hat den Grund seiner Einheit, seines Seins in sich. Sein Telos ist dem Naturding nichts Äußerliches, es hat sein Telos in sich. Hier kann man Anklänge zum Seelenfünklein bei Meister Eckhart finden, das der Grund dafür ist, dass der Mensch wieder zu Gott als seinem Ursprung und Ziel zurückstrebt.

Der Zielgrund ist nichts anderes als die morphe des Naturdings, seine Form. Ziel des Werdens ist nichts anderes als die Ausprägung seiner Form. Die Maus hat ihr Telos im Mausein und nicht in einem anderen Zweck, wie z.B. im Nahrungsein für die Katze.

Auch hier findet man eine Parallele zu Meister Eckhart: der Mensch hat sein Telos im Menschsein und dieses besteht in der Rückkehr in Gott, denn dieser ist immer der Ursprung und sogleich das Ziel seines Streben.

Teleologie bedeutet nicht äußere Ver zweckung, sondern Ausprägung dessen, wodurch etwas etwas ist. Das Telos kann immer auch verfehlt, bzw. nicht erreicht werden. Der Mensch gelangt so laut Meister Eckhart auch erst durch Abgeschiedenheit und Gelassenheit zu Gott, vorher muss er sein Ziel immer verfehlen.

1.1.2 *Causa essentialis als Einheit von Wirk-, Form- und Zielgrund*

In der *Quaestio parisiensis I* spricht Meister Eckhart von Gott als Ursache des Seins. Meister Eckhart spricht genauer von *causa essentialis*, um sicherzustellen, dass Gott nicht fälschlicherweise als bloße *causa efficiens* oder *causa finalis* fehlinterpretiert wird. Diese Deutung betont Largier in seinem Kommentar: „Gott ist nicht *causa efficiens* noch *causa finalis*, sondern *causa essentialis*, also *logos* oder *ratio* jeder Ursächlichkeit.“ (Largier 2008b, 880).

Dieser meint auch, dass ein weiteres Indiz dafür, dass Meister Eckhart jegliche Verwechslung mit der Naturkausalität, der kreatürlichen bzw. herkömmlichen Kausalität, zu vermeiden versucht, darin besteht, dass er für das Hervorgehen der Kreatur aus Gott Metaphern des Fließens und der Emanation verwendet.²

In den *Sermones* spricht Meister Eckhart davon, dass der Ursprung selbst das Ziel ist und von einer Bewegung zurück zum Ziel, das anfangs zurückgelassen wurde.³ Dies verweist einerseits auf die Quelle der Seinsgabe, die sich zugunsten der Gabe selbst entzieht. Andererseits wird darauf hingewiesen, wie eng der Ursprung und das Ziel und somit in gewisser Weise die *causa efficiens*, als der Anfang des Werdens, von dem aus etwas wird und die *causa finalis*, das Ziel, das *Telos* eines Werdens, miteinander verbunden sind. Somit scheinen beide Begriffe irgendwie in Gott als *causa essentialis* aufgehoben. Gott ist nämlich die Einheit von Ursprung und Ziel.

Eckhart selbst fasst die Ursache, das wodurch etwas ist, dreifach als Wirk-, Form- und Zielursache:

„Das aber, wodurch etwas ist, ist mehr oder weniger dreifach, nämlich ein Wirkendes, von dem her etwas ist, eine Form, durch die es ist, und ein Ziel, auf das hin es ist, [...]“. (Serm; Meister Eckhart 2008b, 597)

Largier kommentiert diese Stelle und weist darauf hin, inwiefern die Washeit der Kreatur auf diese dreifache Ursache verweist:

Der Terminus *quod quid est* bezeichnet die *quiditas*, die „Washeit“ einer Sache, ebenso der Terminus *id quod est*, den Boethius eingeführt hat. Der Terminus *quo est* hingegen bezeichnet das, wodurch etwas ist, die Ursache, durch die es ist, also die Existenz einer Sache. In Gott fallen die beiden Aspekte zusammen, während sie in der Kreatur auseinandertreten. In seiner „Washeit“ verweist nach Eckhart jedes Ding, insofern es ein Bestimmtes ist, auf die Ursache, durch die es bestimmt ist. Diese Ursache faßt Eckhart im folgenden traditionsgemäß dreifach: als Wirk-, Form- und Zielursache, um jedoch der Gottheit selbst jede Ursächlichkeit, die mit Naturkausalität zu

² Vgl. Kap. 1.2.1 *Emanationslehre*

³ Vgl. Meister Eckhart 2008b, 605.

verwechseln wäre, abzusprechen. Gott ist nicht *causa*, sondern *ratio causae*, also *logos* oder *causa essentialis*. (Largier 2008b, 903)

Während in Gott seine Washeit und sein Wodurch, seine Ursache zusammenfallen, treten sie bei der Kreatur auseinander. Sie verweist in ihrer Washeit immer schon auf ihre Ursache, die sich als dreifache, als Wirk-, Form- und Zielursache zeigt und dadurch streng von einer beschränkten Naturkausalität zu unterscheiden ist.

Diese Dreiheit setzt Meister Eckhart an anderer Stelle der *Sermones* mit der Trinität gleich. Der Vater als Wirkursache, der Sohn als Formursache und der Heilige Geist als Zielursache:

Zweitens ist auf Grund des bereits Gesagten zu bemerken: da es nur eine dreifache Gattung der Ursache gibt, so gibt es folgerichtig nur eine dreifache Unterscheidung der Idee oder der Beziehung nach. Der Vater ist der, >aus dem< alles der Wirkung nach, der Sohn der, >durch den< alles der Form nach<, der Heilige Geist der, >in dem< alles dem Ziel nach ist. (Serm; Meister Eckhart 2008b, 575)

Auch wenn Meister Eckhart stets die dreifache Struktur der Ursache betont, lässt sich unter den dreien ein gewisser Vorrang ausmachen. In seiner Auslegung des Johannesevangelium, insbesondere des Satzes „Im Anfang war das Wort.“, betont Meister Eckhart, dass das „im“ einen Vorrang vor dem „vom“ hat und unterstützt damit den oben genannten Vorrang der Zielursache vor den anderen Ursachen:

Der sechste Grund oder <die sechste> Ursache, weshalb man vom Wort oder Sohn lieber sagt, er sei >im < Vater als >vom< Vater oder Anfang, ist folgender: >von< bezeichnet die bewirkende Ursache oder läßt die Eigentümlichkeit des Bewirkenden erkennen, >in< aber läßt die Natur der Zielursache erkennen. Obgleich nun Gott sowohl Wirk- als auch die Zielursache aller geschaffenen Dinge ist, so ist er doch bei weitem wahrhafter, eher und eigentlich die Zielursache alles Verursachen, gemäß dem Wort des Philosophen: »er bewegt als Geliebtes«; ferner sagt er auch: das Ziel ist die erste Ursache in der Reihe der Ursachen. Und so kommt es dem Ersten, nämlich Gott zu, der die schlechthin erste Ursache ist. (Jk; Meister Eckhart 2008b, 529)

Meister Eckhart verweist hier auf Aristoteles, um seine Auslegung des Vorrangs der Zielursache in Gott zu stützen. Dieser bewege alles als Geliebtes und somit als Ziel jeglichen Strebens. Obwohl es Gott zukommt, sowohl Wirk- als auch Zielursache zu sein, kommt es ihm daher eher zu, Zielursache zu sein, jene Ursache die einen gewissen Vorrang vor den anderen Ursachen hat.⁴ Wie schon weiter oben erwähnt: ohne auf das Ziel vorzublicken, haben auch die anderen drei Ursachen keine Bedeutung.

⁴ Largier betont den Vorrang der Zielursache vor der Wirkursache in seinem Kommentar: „Gott ist demnach, auch wenn er Wirkursache aller Dinge ist, im eigentlicheren Sinne deren Zielursache. Er ist Fülle des Seins, *plenitudo esse* und *plenitudo temporis* [...], mithin Zielpunkt alle Werdens, da er, als *causa essentialis*, alle Erfüllung des Werdens bereits in sich hat.“ (Largier 2008b, 865)

1.1.3 *Causa essentialis als Idee, logos, ratio aller Ursächlichkeit*

Die *causa essentialis* ist keinesfalls bloß als Zusammenfallen zweier bzw. dreier Ursachen zu sehen, sie ist viel mehr als das: sie ist der logos bzw. die ratio aller Ursächlichkeit. Daher ist Gott auch nicht bloß Wirk-, Form- und Zielursache zusammen, sondern Meister Eckhart geht eine Stufe weiter:

Wiederum ist zu bemerken, daß er sagt: >aus ihm sind alle Dinge<. Nicht also gehört Gott zu allen Dingen, sondern er ist die Ursache und der Grund aller Dinge, und er ist über allen und hat nicht teil an ihrer Zählung, Teilung oder Unterscheidung. Bemerke hierzu, daß das >aus ihm< nicht die Wirk-Ursache, sondern die Idee der Wirk-Ursache ist. Ähnlich ist das >durch ihn< die Idee der Form-Ursache und das >in ihm< der Logos oder die Idee der Ziel-Ursache. (Serm; Meister Eckhart 2008b, 575f.)

Hier wird nochmals ersichtlich, warum Meister Eckhart Gott als *causa essentialis* keinesfalls im Sinne von kreatürlicher Naturkausalität verstanden haben will. Wir befinden uns nämlich auf einer ganz anderen Ebene. Gott ist nicht einfach Ursache aller Dinge im herkömmlichen Sinne, sondern als *causa essentialis* enthält er alles als Idee. Dies lässt sich auch in der *Quaestio parisiensis I* und in den *Sermones* antreffen: „Daher heißt es: >im Anfang war das Wort< <Joh. I,I>, der Logos, wie der Griechen sagt, was Idee heißt. [...] Deshalb wird auch die Ursache Idee genannt, wenn wir gemeinhin sagen: die Idee dieser Sache ist usw.“ (Serm; Meister Eckhart 2008b, 573)

Causa essentialis als Ursache ist hier verstanden im Sinne der Idee von etwas. Gott ist hiermit Ursache alles Seienden und enthält so alles Seiende schon als Idee. Alles Seiende ist vor seinem Ausfließen aus Gott schon in ihm als Idee: „Eckhart evoziert hier das Konzept der *causa essentialis*, in der alles als Idee, das heißt *intellectualiter* ist, bevor es ins Sein hinaustritt.“ (Largier 2008b, 894)

An anderer Stelle betont Largier mit Verweis auf den *Johanneskommentar* nochmals, dass alle Dinge ideell in der *causa essentialis* sind, bevor sie aus Gott heraustreten. Das Interessante hierbei ist, dass die Art und Weise, wie alles in seinem Urgrund ist, bevor es heraustritt und sein naturhaftes Sein erhält, als *vita* bzw. Leben bezeichnet wird.

Eckhart hebt diesen Aspekt auch im *Johanneskommentar* hervor: Bevor etwas aus dem Urgrund, dem *logos*, der *ratio*, hervorgeht, ist es Leben im Geist. Der Ausdruck *vita* bezeichnet in diesem Zusammenhang das ideelle Sein im Ursprung, in der *causa primordialis* bzw. *essentialis*, in der alle Dinge aufgehoben sind, bevor sie ihr naturhaftes Sein erlangen. Ort dieses Aufgehobenseins ist der *logos*, die *ratio*, und die Weise ihres Aufgehobenseins ist »Leben«. (Largier 2008b, 911)

Dass alles vorher in Gott, das Hervorgebrachte also vorher in seinem Hervorbringenden ist, sei laut Meister Eckhart auch dem in Natur und Kunst Vorkommenden zu

vergleichen: „[...] es ist naturgemäß und gilt allgemein, sowohl im Bereich des Göttlichen, von dem hier die Rede ist, als auch in Natur und Kunst, daß das von einem Hervorgebrachte oder aus ihm Hervorgehende vorher in ihm ist.“ (Jk; Meister Eckhart 2008b, 491)

Alle Dinge seien so in Gott, wie die Pflanze in ihrem Keim oder das Bild im Geist des Künstlers. Dieser Verweis auf Kunst und Natur soll verdeutlichen, inwiefern alle Dinge vorher schon in gewisser Weise in Gott sind, bevor sie aus ihm Hervorgehen. Weder Hervorgehen noch Hervorbringen sind hierbei als ein Machen zu verstehen. Das Hervorgehen aus Gott versucht Meister Eckhart oft mit dem Begriff des Fließens oder der Emanation zu verdeutlichen, um somit von einem Machen und einer bloßen Wirkursache abzusehen. Hervorbringen lässt sich wieder mit Heidegger als „etwas aus dem Verborgenen *her* in das Unverborgene *vor* bringen“⁵ deuten und verweist so auch darauf, dass nicht erst etwas gemacht wird, sondern dieses nur erst zum Vorschein gebracht wird.

Largier verweist in seinem Kommentar zu der oben zitierten Stelle darauf, dass Meister Eckhart hier dem Neuplatonismus folgt in der Meinung, dass im Verursachenden das Verursachte immer schon in höherer Form enthalten sei. Für Meister Eckhart gelte dies in gleicher Weise für den Bereich der divina wie der naturalia und artificialia, wobei jedoch Gott als *causa essentialis* dennoch jede kreaturhafte Verursachung immer schon überschreiten müsse.⁶

⁵ Vgl. Heidegger 1953, 13

⁶ Largier schreibt: „Die Regel, daß das Hervorgebrachte zuerst im Hervorbringenden sei, die sowohl im Bereich der *divina* (die Schöpfung in Gott), der *naturalia* (die Feige im Feigenbaum) und der *artificialia* (das Werk im Geiste des Künstlers) gilt, reflektiert die von Eckhart vertretene Theorie der Ideen als Theorie der *causae primordiales* oder *seminales*, die im Laufe des *Johanneskommentars* entwickelt wird. Sie basiert auf dem neuplatonisch inspirierten Gedanken, daß im Verursachenden das Verursachte immer schon und in höherer Form enthalten sei. In diesem Sinne ist Gott die *causa essentialis* aller Schöpfung in einer jede kreaturhafte Verursachung überschreitenden Art und Weise, während alle kreaturhafte Ursache als Ursache das Verursachte in einer dem Verursachten gegenüber höheren, aber von Gott unterschiedenen Weise in sich enthält.“ (Largier 2008b, 852)

1.1.4 Gottes Ursächlichkeit, die natürlichen Ursachen und die Verdoppelung des Seins

Da jedes Ding schon vorher in gewisser Weise, intellectualiter als Idee in Gott ist, lässt sich von einer Verdoppelung des Seins, einem *esse duplex* des Dinges sprechen. Alles hat einerseits ein unveränderliches, zeitloses Sein in Gott und andererseits ein kreaturhaftes, zeitliches Sein:

Es ist also an jedem Ding ein doppeltes Sein zu unterscheiden: das Sein in Gott – in der *causa essentialis* als *verbum*, *ratio*, *logos* – und das kreaturhafte Sein, das durch das Werden und Vergehen charakterisiert ist. Auf das erste Sein, das stabil, unveränderlich und zeitlos ist, beziehen sich die Begriffe *esse*, *generatio*, *substantia* und *forma substantialis*, auf das zweite, kreaturhafte und zeitliche Sein (das *esse hoc et hoc*) die Begriffe *mutatio*, *variatio*, *corruptio*, *alteratio* und *fieri*. (Largier 2008b, 864)

Nur in Gott ist die Kreatur mit ihm eins, als *esse hoc et hoc* ist sie begrenzt und zeitlich und somit nicht mehr mit ihm eins. Daran lässt sich auch der Unterschied zwischen natürlichem Ursache-Wirkungs-Verhältnis und der Ursächlichkeit in Gott knüpfen. Jedes Verursachte hat in seiner Ursache ein höheres Sein, aber immer noch ein *esse hoc et hoc*, nur in Gott hat es das Sein schlechthin:

Es ist zu bemerken: jede Wirkung hat zwar ein wahreres und edleres Sein in ihrer Ursache, aber in der ersten Ursache allein hat sie Sein ohne Einschränkung und schlechthin. Das besagt dieser Ausspruch: *im Anfang war es*. Denn in jeder Ursache diesseits <von Gott> hat deren Wirkung dieses oder jenes Sein [*esse hoc vel hoc*; A.W.], wie sie selbst auch dieses oder jenes Seiende ist; in Gott allein aber, der das Sein schlechthin ist, hat jede Wirkung Sein, gemäß dem Wort: >alles durch ihn Gewordene ist< <1,3>, wie dort ausgelegt werden wird. (Jk; Meister Eckhart 2008b, 529)

Es darf nun nicht der Fehler gemacht werden, Gott als erste Ursache im Sinne von einer Reihe von Ursache, die er anführt, zu sehen. Dies würde dazu führen, dass man Gott als Sein ontifiziert und zu einem obersten Seienden macht, das als Wirkursache alles folgende Seiende *macht*. Daher ist die Unterscheidung Gottes als Ursächlichkeit, *ratio*, *logos*, *causa essentialis* von den anderen natürlichen Ursachen so wichtig, genauso wie die Unterscheidung des *esse hoc et hoc*, das der Kreatur in ihrer Kreatürlichkeit und Zeitlichkeit zukommt, und des Sein in Gott, das ihr nur in der Einheit mit Gott, in der *causa essentialis* zukommt.

Es muss ein klarer Unterschied zwischen erster Ursache und zweiten Ursachen aufgezeigt werden. Dieser besteht darin, dass die erste Ursache Sein hervorbringt und selbst Sein ist, während die zweiten Ursachen nur aus einem Seienden ein anderes Seiendes hervorbringen:

Die der ersten Ursache eigene Wirkung ist einfachhin das Sein dessen, was vorgebracht wird. Ihr Wirken alleine ist selbst Sein. Freilich, im christlichen Horizont ist dieses Sein, das selbst Sein verleiht, nicht anders denn als Gott denkbar. Das Sein Gottes ist Sein aus sich selbst und nicht von

einem anderen oder von anderswo her. „Erschaffen“ bedeutet hervorbringen des „ganzen Seins“ des Geschöpfes, ja des Seins im Ganzen. Im Gegensatz dazu ist das Wirken jeder zweiten Ursache, auch einer personalen zweiten Ursache, das Hervorbringen eines Seienden als dieses Seienden aus einem anderen, bereits vorliegenden. (Waldschütz 1989, 223f.)

Nur Gott als erste Ursache hat Sein aus sich selbst und verleiht in seinem Hervorbringen das Sein, die zweiten Ursachen bringen ein Seiendes aus einem anderen Seienden hervor. Sie haben ihr Sein nicht aus sich und sind daher auch nicht in der Lage Sein zu verleihen, da sie selbst ihr Sein von einem anderen her haben.

1.1.5 *Causa oder principium?*

Waldschütz weist darauf hin, dass obwohl *causa* und *principium* Ähnlichkeiten aufweisen, dennoch dem *principium* als Ursprung und Grund gegenüber der *causa* als Ursache bei Meister Eckhart ein Vorrang zu geben ist. Waldschütz will darauf hinaus, dass bei der Beziehung von *causa* und *causatum/effectus*, Ursache und Wirkung, ihr Unterschied im Vordergrund steht, während bei *principium* und *principiatum* ihre Verbindung vordergründig ist. Diese Unterscheidung von *causa* und *principium* wird von ihm deshalb so stark gemacht, da er den Begriff der *causa* auf Wirkkausalität einzugrenzen scheint und so nicht die mehrfache Bedeutung von *causa*, wie oben angeführt, mitbedenkt. Für ihn beruht Gott als *causa prima* gedacht auf einem Ursache-Wirkungs-Verhältnis, welches den Unterschied von Gott und Kreatur betont:

Mit dem Schema von Ursache und Wirkung wird nach Eckhart immer nur ausgesagt, daß von einer *causa* eine Wirkung als *aliud* und *alius* hervorgeht, d.h. Ursache und Wirkung sind ihrer Natur nach verschieden: Gott ist als *causa prima* seinsmäßig völlig verschieden von seinem *causatum*, der Schöpfung; das Seiende, das artifiziell hergestellt wird, ist als *causatum* seinsmäßig völlig anderer Art als der, der es herstellt, als seine *causa*. (Waldschütz 1989, 228f.)

Waldschütz versteht das *principium essentiale* hingegen als „seinsgebenden“⁷ Ursprung bei Meister Eckhart. Das *principium*, der Ursprung gedacht als reines Sein-Lassen stellt die Beziehung von Ursprung und Entspringendem klar in der Vordergrund: „Er [der Ursprung; A.W.] selbst ist das reine Sein-Lassen, insoferne er ist; und er selbst ist das reine Sein-Lassen, insoferne – weil er ist – anderes ist und er es sein läßt.“ (Waldschütz 1989, 237)

⁷ „Das ‚*principium essentiale*‘ ist nun nicht in erster Linie als ‚wesenhafter Ursprung‘ (so die Übersetzung in LW III, 32) zu verstehen, sondern wie Eckharts Aussagen zu *principium* ergeben, als ‚seinsmäßiger‘, ja in freier Übertragung sogar als ‚seinsgebender‘ Ursprung und Grund zu deuten. (Waldschütz 1989, 235)

Man könnte sagen, dass das eine nicht ohne das andere sein kann, beide einander bedingen. Ein Ursprung ohne aus ihm Entspringendes ist kein Ursprung, genauso wenig wie ein Entspringendes ohne etwas, aus dem es entspringt, kein Entspringendes ist.

„Das Entsprungene ist nie ohne seinen Ursprung zu denken, der Ursprung erweist sich aber als Ursprung nur in und bei dem Entsprungenen und auf es hin.“ (Waldschutz 1989, 248)

Beide verweisen aufeinander, stehen in einer unauflösbaren Beziehung, sind gleichursprünglich und folgen nicht einfach einander nach.

Wenn der Ursprung reines Sein-Lassen und dieses sein Sein ist, dann muß das ihm Entsprungene mit ihm „gleichursprünglich“ sein, d.h. nicht minder gegenüber dem Ursprung, [...]. Das Entsprungene unterscheidet sich nicht im Sein, es ist nicht „anders“, sondern der oder das „Andere“, *alius nec aliud*. (Waldschütz 1989, 238)

Das Entsprungene ist das Andere des Ursprungs, sowie der Ursprung das Andere des Entsprungenen ist, beide sind so auf ihr jeweils Anderes und daher auf sich gegenseitig angewiesen. Darin sieht Waldschütz den großen Unterschied zur Ursache und dem Verursachten. Diese unterscheiden sich in ihrem Sein und auch wenn die Ursache im Verursachten ist, dann nie nach der Weise des Seins der Ursache, sondern immer nur nach der Weise des Seins des Verursachten.⁸ Wohingegen beim Ursprung dieser nicht nur ganz und gar in seinem Sein im Entsprungenen ist, sondern vielmehr noch dieses ist:

Sein geben im Sinne des „*essentialis* bzw. *essentiale*“ kann in einer noch näher zu bestimmenden Weise gar nicht mehr kausal verstanden werden, weil diese Art des Seingebens dem Sein selbst bis zu einem gewissen Grade unangemessen ist. Sein geben im eigentlicheren Sinn meint Grund- und Ursprung-Sein und zwar so, daß „der Ursprung ganz und gar und mit allen ihm eigenen Bestimmungen in das Entsprungene niedersteigt, ... so daß nicht nur dieses in jenem, jedes in jedem, sondern dieses jenes, jedes jedes ist“. (Waldschütz 1989, 240)

Es geht darum, dass der Ursprung sich im Entsprungenen ganz gibt und nichts für sich zurückbehält und nicht zurückbehalten muss, da er in diesem und als dieses ist und währt.

⁸ Vgl. Waldschütz 239f.

1.1.5.1 *Die Vollzugsidentität von Ursprung und Entsprungenem*

Es geht für Waldschütz bei Meister Eckhart um den Zusammenhang, die Vollzugsidentität, die sich im gegenseitigen Bezug von Vater und Sohn sehr gut verdeutlichen lässt: den Vater lässt der Sohn Vater sein und den Sohn lässt der Vater Sohn sein. Ohne diese gegenseitige Bezogenheit in ihrer Vater- und Sohnschaft wären Vater als Vater und Sohn als Sohn nicht. Sie bedürfen und bedingen einander und erneuern sich in ihrer Beziehung ständig selbst.⁹ Auf diese Vollzugsidentität spielt Waldschütz auch an, wenn er davon spricht, dass das Sein des Ursprungs und des Entsprungenen dasselbe ist:

„Damit ist wieder der Zusammenhang, ja die Identität im Vollzug (Vaterschaft ist Sohnschaft) akzentuiert, und das heißt: Das Sein des Ursprungs ist kein anderes als das des Entsprungenen und umgekehrt: [...]“ (Waldschütz 1989, 247)

Der Hinweis auf die Vollzugsidentität von Ursprung und Entspringenden ist äußerst wichtig, für Waldschütz scheint er aber nur mit Hilfe des Begriffs principium möglich. Ich glaube, dass man dies auch mit dem Begriff causa kann, wenn man diesen nicht nur als Wirkkausalität versteht, sondern als das, woher etwas seinen Anfang nimmt, was dem Ursprung entsprechen würde, und noch dazu die causa finalis mithineinnimmt. Das wäre dann meines Erachtens im Sinne von Waldschütz, der den engen Zusammenhang von principium und finis betont.

1.1.5.2 *Principium et finis idem*

Waldschütz weist in seinem Kapitel „Principium et finis idem“ darauf hin, dass Eckhart in diesem Zusammenhang Bezug auf Aristoteles Lehre der vier Ursachen nimmt.

Daß es sich in der Entsprechung von principium und finis tatsächlich um eine alle Bereiche des Seienden durchziehende Grundstruktur handelt, findet Eckhart in Aristoteles bestätigt, den er direkt und indirekt in diesem Zusammenhang heranzieht. [...] An der angeführten Stelle aus der Physik des Aristoteles ist eindeutig von den „vier Ursachen“ die Rede. Und tatsächlich spielt auch die Rede von den Ursachen bzw. der „Ursächlichkeit“ eine Rolle, [...]. (Waldschütz 1989, 267f.)

Obwohl Waldschütz auf diese Bezugnahme Eckharts auf Aristoteles verweist, unterstreicht er sogleich, dass Eckhart wohl gewusst haben muss, dass sich der Begriff des Grundes nicht in Ursächlichkeit erschöpft und das principium über die Ursache hinausweist. Mir scheint die Verbindung zu Aristoteles hier zu schnell wieder verlassen,

⁹ Vgl. Waldschütz 1989, 242f.

da ich glaube, dass causa, wenn man sie nicht auf Wirkursächlichkeit beschränkt, sondern weiter fasst, wie oben als das, von wo aus alles seinen Anfang des Werdens nimmt, und mit der causa finalis zusammendenkt, sehr wohl die gleiche Weite und Tiefe erhält, die Waldschütz mit seinem „principium et finis idem“ erreichen will.

Waldschütz bleibt skeptisch:

Auffallen muß in dieser Zusammenstellung schon, daß Eckhart zu harmonisieren sucht, was offenbar nicht so leicht auf einen Nenner zu bringen ist: Sein Denken des principium läßt sich nicht auf „Wirkursache“ (efficiens) und des „finis“ nicht auf „Zielursache“ reduzieren. Trotzdem bemüht er sich, seine Gedanken als mit denen der Schrift und des Philosophen übereinstimmend darzulegen. (Waldschütz 1989, 266)

Ich glaube Waldschütz sieht die Wirkursache und die Zielursache von Aristoteles zu eng und vor allem getrennt, was Aristoteles nicht will, wenn er besonders die Notwendigkeit des Zusammenwirkens der vier Ursachen betont. Da er sie getrennt sieht, hält er jeden Versuch sie durch eine äußere Einheit zusammenzuführen für unsinnig, was verständlich erscheint. Er verkennt dabei aber, dass die Ursachen bei Aristoteles nur durch ihr Zusammenwirken wirksam werden können, daher eine innere Einheit vorherrscht, die aller Trennung immer schon vorausliegen muss.

Waldschütz geht es nun darum den Zusammenhang von Ursprung und Ziel als Aufeinanderangewiesensein zu betonen: „Wenn der Ursprung immer schon entspringen läßt um des Zieles willen, dann kann umgekehrt gesagt werden, daß das Ziel nicht ohne den Ursprung ist, daß es von dorthier Richtung und Weisung empfängt.“ (Waldschütz 1989, 105)

Auch Meister Eckhart betont den Zusammenhang von principium und finis an mehreren Stellen, z.B. im *Prologus generalis in opus tripartitum*:

Ubi enim finis et initium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est. Deus autem, utpote esse, et initium est et >principium et finis<. (Meister Eckhart 2008b, 480)
Denn wo Ende und Anfang dasselbe sind, da sind Werden und Gewordensein, Beginnen und Fertigsein notwendig zugleich. Gott aber, das Sein, ist Beginn und >Anfang und Ende< <Offb. 1,8; 22,13>. (Meister Eckhart 2008b, 481)

Meister Eckhart verweist darauf, dass Gott, das Sein, Anfang und Ende ist. Dies kann in Zusammenhang mit der creatio continua gesehen werden, die darauf hinweist, dass, da Gott der Zeit enthoben ist, auch die Schöpfung als seine Selbstentäußerung *continua* sein muss und somit keinen Anfang und kein Ende hat, bzw. in Gott Anfang und Ende zusammenfallen: „Gott ist Anfang und Ende, und als reines Jetzt weder Anfang noch

Ende oder Ende vom Anfang und Anfang vom Ende. [...] Gott umfaßt als reine Gegenwart alle Zeit.“ (Winkler 1997, 68)

Gott ist der Ort der Identität, des Zusammenfallen von principium und finis:

Das Verhältnis von principium und finis wurde an den o.a. Stellen als „respondere“, als „coincidere“, als „idem esse“ und als „id ipsum esse“ angesprochen. Wie ist dieses „wechselweise Worten und Antworten“, das „Zusammenfallen“ in ein „Selbiges“, welches so erst „es selbst ist“, zu verstehen? Die „Identität“ beider sieht Eckhart in bestimmter Weise in Gott gegeben, in Gott, insofern er „prima causa omnium rerum creaturum“ ist. Insofern Gott – immer unter dem Aspekt der Verursachung von Seienden betrachtet – sowohl Wirkursache als auch Zielursache ist, muß er doch „bei weitem wahrhafter“ und „im eigentlichen Sinne“ die Zielursache alles Verursachten genannt werden. (Waldschütz 1989, 268)

Auch Waldschütz verweist auf den Vorrang der Zielursache. Wenn Eckhart von einem Vorrang Gottes als Zielursache ausgeht, bezieht er sich, wie weiter oben gezeigt, eindeutig auf Aristoteles, der auch der Zielursache den Vorrang gibt in Bezug auf die erste Ursache, die selbst unbewegt ist, aber alles bewegt.¹⁰ Und auch wenn wir von der Vierheit der Ursachen ausgehen, ist die Zielursache in gewisser Weise die bedeutenste, da ohne auf ein Ziel hin zu blicken, auch die anderen Ursachen ihre Bedeutung verlieren, wie unter 1.1.1 zu zeigen versucht wurde. Alles Wirken muss nämlich auf ein Ziel, ein Worumwillen aus sein, um überhaupt Wirken zu können. Gott als das Sein ist das Ziel der Schöpfung und zugleich deren Ursprung: „Klar wird hier, daß Sein das Ziel, die Absicht und Hinsicht der Schöpfung, ja aller Hervorgänge ist. Als Ziel und Absicht ist es aber auch der Ursprung und das Allererste, bevor überhaupt noch an eine Reihe von Seienden gedacht werden kann.“ (Waldschütz 1989, 247)

Als Ursprung und Ziel ist Gott nicht bloß als Erstes einer Reihe zu denken, da er als solches ontifiziert, nicht mehr Sein, sondern ein erstes oberstes Seiendes wäre, sein Ursprung- und ZIELsein jedoch jeglicher Ontifizierung und Reihe immer schon vorausgehen muss.

¹⁰ Dies tut Eckhart in seinem Johanneskommentar: „Obgleich nun Gott sowohl Wirk- als auch die Zielursache aller geschaffenen Dinge ist, so ist er doch bei weitem wahrhafter, eher und eigentlich die Zielursache alles Verursachten, gemäß dem Wort des Philosophen: »er bewegt als Geliebtes«; ferner sagt er auch: das Ziel ist die erste Ursache in der Reihe der Ursachen. Und so kommt es dem Ersten, nämlich Gott zu, der die schlechthin erste Ursache ist.“ (Jk; Meister Eckhart 2008b, 529)

1.1.5.3 *Sein als Ziel*

Um solches Denken zu vermeiden, sollte Sein als Ziel daher auch besser verbal verstanden werden. In diesem Sinne beschreibt Waldschütz das Ziel alles Hervorbringens als „ins Sein zu bringen“, als „sein zu lassen“.¹¹ Das Sein als Ziel alles Schaffens bedeutet verbal verstanden, dass das Ziel alles Schaffens *zu sein* ist. Das Ziel alles Schaffens ist daher nicht etwas Abstraktes, sondern gerade das Allerselbstverständliche, nämlich zu sein.

Schaffen geschieht überhaupt nur „in Sein“, was soviel heißen soll wie „auf Sein hin“ oder gleich: „um zu sein“, „um des Seins willen“. Hier gilt wieder: Was scheinbar das Allerselbstverständliche ist, nämlich zu sein, ist das Ziel alles Schaffens. Man sollte doch meinen, gerade dies sei Voraussetzung, aber nein: „Sein ist das Erste und der Grund aller Zielsetzung und Vollendung“, [...]. (Waldschütz 1989, 271)

Meister Eckhart schreibt selbst, dass das Ziel alles Schaffens zu sein ist und Gott alles nur darauf hin geschaffen hat: „Gott wirkt als das Sein alles im Sein und auf das Sein hin: >er hat alles geschaffen, auf daß es sei< <Weish. 1,14>. (Pg; Meister Eckhart 2008b, 481)

Alles Seiende ist vorher schon virtuell, intellectualiter in Gott, der causa essentialis als Idee, als Geschaffenes und aus Gott Hervorgegangenes ist es nun, indem es *ist*.

Seiendes wird geschaffen, um zu sein, „damit es sei“. Für den Schöpfungsakt vorausgesetzt ist das Sein des Seienden „der Kraft nach“, virtuell, welches es im Schöpfer hat. Über das virtuelle Sein des Seienden hinaus aber ist sein geschaffenes, wirkliches Sein, in dem es ist. (Waldschütz 1989, 275)

Inwiefern das Ziel der Kreatur zu sein ist, hängt auch eng mit der Behandlung von Eckharts wichtigen Termini der Gelassenheit und der Abgeschiedenheit zusammen, auf welche in 1.3. genauer eingegangen wird. Wenn das Ziel der Kreatur nun darin liegt zu sein ohne konkrete Bestimmung und Einschränkung und dadurch zu Gott als seinen Ursprung zurückzukehren, muss es auch von seinem beschränkten kreaturhaften Sein ablassen.

Sein, zu sein, ohne irgendeine nähere, konkretisierende und als solche immer schon einschränkende Bestimmung, ist Ziel des Wirkens alles Seienden. Der Grund: [...] „Im Sein nämlich alleine wird im eigentlichen Sinne das Geschöpf zum Abbild Gottes, seiner Ursache.“. (Waldschütz 1989, 272)

¹¹Waldschütz schreibt: „Noch immer im selben Auslegungszusammenhang heißt es, daß die Dinge ‚der Kraft nach vom Ziel‘ ins Sein und zum Sein gebracht werden. Aufgrund dieser Stelle wird deutlich, daß ‚Ziel‘ nicht etwas Jenseitiges, Lebens- oder gar ‚Seinfernes‘ ist; ganz im Gegenteil: Ziel alles Hervorbringens (‚productio rerum‘) ist es gerade, ins Sein zu bringen, genauer: sein zu lassen (also verbal und nicht substantivistisch: Sein zu lassen).“ (Waldschütz 1989, 269)

Obwohl Gottes Sein und das Sein der Kreatur sich in Vielem unterscheiden, u.a. darin, dass Gott in seinem Sein keiner Bestimmung unterliegt, während die Kreatur in ihrem Sein z.B. nach Art und Gattung bestimmt ist, gibt es dennoch eine gewisse Ähnlichkeit, die von Gottes „Ursprung und Ziel zu sein“ herkommt:

Das Sein des Seienden ist nichts anderes als ein „in-jenem-Sein“, um zu sein, sowie das Sein Gottes nichts anderes ist als „esse ad alterum“, Sein, um sein zu lassen. Die Ähnlichkeit besteht nicht im Sein, sondern im „zu sein“, das immer schon „seinlassen“ meint: „seingelassen“ zu sein, um sein lassen zu dürfen. (Waldschütz 1989, 274)

Das Seinlassen, um zu sein und das Seingelassenwerden, um zu sein, sind beide nur die zwei Seiten des „zu sein“ und damit immer schon in einer Einheit, die ihrem Getrenntsein vorausliegt. Ablassen von der Kreatürlichkeit, um nur mehr zu sein und alles sein zu lassen, bedeutet als Rückkehr in die Einheit mit Gott, das Aufheben der Unterschiede zugunsten der zugrundeliegenden Einheit.

Im Sein-Wollen stehen die Kreaturen Gottes entgegen, in Sein-Lassen stehen sie im Gleichklang mit ihm, ja sie sind ihm ähnlich. Solches Sein-Lassen ist wie so oft auch hier nicht ein passives „sich nicht kümmern“ und daher „vegetieren lassen“, sondern meint viel umfassender das eigene Sein des Geschöpfes als aktiver Vollzug und nicht als Besitz, meint also „zu sein“ im Infinitiv und nicht „das Sein“ als abstraktes Substantiv. Sein, um zu sein – das ist aber das, was den Schöpfer vor allem Geschöpf auszeichnet, und im Gleichklang mit ihm darf es sein, um zu sein: Das ist die „assimilatio“ im Sein, die Grund und Ziel des Seins des Seienden ist. (Waldschütz 274f.)

Das Ziel des Seins als das Allerselbstverständlichste, als „zu sein“, ohne jeden Versuch der Besitznahme seines Seins, sondern einfach „sein lassen“ als Vollzug, ermöglicht die Rückkehr in Gott, den das Seinlassen und das Sein, um zu sein, auszeichnen. Auch hier deutet das „sein, um zu sein“ und das „Sein-Lassen“ auf die Gelassenheit und Abgeschiedenheit hin, in der bzw. durch die der Mensch erst mit Gott in seinem Sein eins werden kann. Inwiefern das Einswerden mit Gott als Rückkehr in die *causa essentialis* verstanden werden kann, soll nun gezeigt werden.

1.1.6 *Die Rückkehr in die causa essentialis*

Die *causa essentialis* kommt in den Predigten als *grunt* in Zusammenhang mit der Abgeschiedenheit ins Spiel. Um abgeschieden zu werden, muss der Mensch Jungfrau werden, so ledig aller Dinge werden, wie er war, als er noch nicht war:

„Jungfrau besagt soviel wie ein Mensch, der von allen fremden Bildern ledig ist, so ledig wie er war, da er noch nicht war.“ (Pr. 2; Meister Eckhart 2008a, 25)

Largier stellt die Verbindung von „wie er war, da er noch nicht war“ mit der causa essentialis her, in der alle Kreatur zunächst in Gott als Idee vorhanden war:

Mit dieser Wendung, die Eckhart gelegentlich gebraucht, ist die Präexistenz des Menschen – und aller Dinge – als Schöpfungsidee – ratio, logos – in Gott gemeint. Angesprochen ist damit das Urbild, das *exemplar* aller Dinge, also auch des Menschen in Gott. (Largier 2008a, 760f.)

Mit Verweis auf die *Quaestio parisiensis I* und den *Johanneskommentar* betont Largier nochmals, dass Gott als causa essentialis nicht im Sinne von naturhafter Ursächlichkeit zu verstehen ist, sondern als wesenhafte Ursächlichkeit den Grund (grunt) darstellt, aus dem alles hervorgeht.¹²

In Zusammenhang mit der Abgeschiedenheit kommt die Aussage, dass der Mensch werden soll „wie er war, als er noch nicht war“ z.B. auch in der Predigt 52 vor, wo Meister Eckhart darauf hinweist, dass zur Abgeschiedenheit gelangt, wer ein armer Mensch ist, der nichts will, nichts weiß und nichts hat:

„So denn sagen wir: Soll der Mensch arm sein an Willen, so muß er so wenig wollen und begehren, wie er wollte und begehrte, als er <noch> nicht war.“ (Meister Eckhart 2008a, 555)

Ziel der Abgeschiedenheit ist dorthin zu gelangen, wo die Kreatur noch als Idee in Gott aufgehoben ist, mit Gott eins ist, vor der Scheidung von Gott und Kreatur:

Letztes Ziel ist mithin der *actus purus* (»reine Aktualität«, »reine Wirklichkeit«) der Gottheit, in der sich noch keine Scheidung von Gott und Kreatur vollzogen hat. Dies allein verschafft der Kreatur Erfüllung. In diesem Seinsgrund der Kreatur ist sie als Idee aufgehoben und so eins mit dem *actus purus* der Gottheit, also eins mit dem Schöpfer über aller Schöpfung. (Largier 2008a, 1059)

In der Abgeschiedenheit soll der Mensch zu seinem früheren Ursprung zurückgelangen, wo er noch in Gott ruhte, bzw. Gott und Mensch noch eins waren:

Die Abgeschiedenheit erscheint also jetzt als eine Rückkehr in den eigenen Ursprung, und zwar nicht nur in jenen Ursprung, der in mir selber bleibt und leuchtet als die ungeschaffene Wahrheit, sondern in jenen noch früheren Ursprung, in dem ich „ruhte und schlief“ und in dem alles Eigentum und Eigeninteresse gleichfalls ruhte und schlief. (Welte 1979, 201)

Von Largier wird nun das, was Meister Eckhart in der Predigt 60 mit „Ruhe (ruowe)“ bezeichnet, auch mit der causa essentialis in Verbindung gebracht. Die Ruhe als Ziel, in die alles zurückkehren will, entspricht der causa essentialis, da auch in sie als Ursprung und zugleich Ziel alles zurückkehren will.

¹² Largier 2008a, 761

Fragt man mich, ich sollte erschöpfend Auskunft darüber geben, worauf der Schöpfer abgezielt habe damit, daß er alle Kreatur erschuf, so würde ich sagen: <auf> *Ruhe*. Fragte man mich zum zweiten, was die Heilige Dreifaltigkeit in allen ihren Werken insgesamt suche, ich würde antworten: >Ruhe<. Fragte man mich zum dritten, was die Seele in allen ihren Bewegungen suche, ich würde antworten: >Ruhe<. Fragt man mich zum vierten, was alle Kreaturen in allen ihren natürlichen Strebungen und Bewegungen suchen, ich würde antworten: >Ruhe<. (Meister Eckhart 2008a, 637)

Ruhe ist für Meister Eckhart das, was sowohl der Schöpfer im Schöpfen, die Heilige Dreifaltigkeit im Wirken und die Seele und alle Kreaturen in ihren Bewegungen suchen. Die Ruhe bezeichnet die Einheit Gottes als Ursprung und Ziel, als *causa essentialis*, in der alles immer schon zur Ruhe gekommen ist und daher danach strebt.¹³

Welte weist darauf hin, dass Meister Eckharts Gedanke des ursprünglichen Lebens aller Kreatur in Gott jedoch nicht neu ist, sondern sowohl bei Thomas von Aquin, wie auch bei Augustinus schon vorkommt. Thomas von Aquin geht davon aus, dass das Verschiedene und Entgegengesetzte vorher schon als Eines in Gott existiert hat: „Hier haben wir offenbar den gleichen Gedanken wie bei Meister Eckhart: Die ganze Welt in ihrer Fülle existiert voraus als das eine lebendige Leben Gottes.“ (Welte 1979, 202)

Augustinus bringt das Beispiel eines Künstlers, in dessen Seele alles schon ist, bevor er es hervorbringt.

Natürlich finden wir diesen Gedanken auch bei Augustin. Das Modell des schöpferischen Geistes, in dem alles, was aus ihm hervorgehen kann, schon voraus als Geist und Leben ist, dürfte direkt auf eine Anregung von Augustin zurückgehen. [...] Wir haben das gleiche Modell, wir haben die Präexistenz, und die Präexistenz ist das reine Leben des Künstlers im Gegensatz zu dem äußeren Bestand im äußeren Werk. (Welte 1979, 202f.)

Auch diesen Gedanken kann man als Vorläufer Meister Eckharts Gedanken des Lebens aller Kreatur vorher in Gott sehen.

¹³ Largier schreibt: „Die Ruhe bezeichnet die Einheit und Fülle Gottes als absoluter, von jeder naturhaften Verursacherqualität freigehaltener Ursprung (*causa essentialis*), der über der Entfaltung Gottes in seinem Hervorgehen als *causa efficiens* und *causa finalis* steht. Der Begriff der »Ruhe« beinhaltet die Fülle Gottes, in der die Naturprozesse wie der Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott ihren Zielpunkt finden, an dem sie zur Ruhe kommen.“ (Largier 2008a, 1089)

1.2 DAS VERHÄLTNIS VON GOTT UND KREATUR

1.2.1 *Emanationslehre*

Die Emanationslehre geht auf den Neuplatonismus zurück und soll die Schöpfung als Selbstmitteilung Gottes in einem Bild besser verständlich machen. Meister Eckhart beschreibt in diesem Sinne das Hervorgehen aus Gott und die Rückkehr in Gott als Fließen.

Eckhart greift in seinem Werk an vielen Stellen auf eine neuplatonisch inspirierte Metaphorik des Fließens zurück, wenn vom Hervorgehen in und aus Gott und von der Rückkehr in Gott die Rede ist. So spricht er etwa vom »Ausquellen«, vom »Ausfließen«, vom »Ausschmelzen«, von der ebullitio der Gnade und des Hl. Geistes, generell aber auch des Sohnes aus dem Vater und des Seins in die Kreatur. In dieser Form der Metaphorik des Fließens kommt primär die Intention zum Ausdruck, die Eigenbewegung der Gottheit und die Selbstmitteilung der Gottheit frei von aller naturhaften Kausalität zu denken, sie also in ihrer von allem Kreaturhaften absolut verschiedenen Art zu fassen. (Largier 2008b, 909)

Dieses Ausfließen aus Gott bezeichnet nun mehreres. Es betrifft das Hervorgehen der Gnade und zugleich auch des Sohnes aus dem Vater: „*Durch die Gnade Gottes bin ich das, was ich bin.* Bemerke erstens, daß die Gnade eine Art Übersprudelns der Zeugung des Sohnes [ebullito quaedam parturitionis filii; A.W.] ist und ihre Wurzel im innersten Herzen des Vaters hat.“ (Serm; Meister Eckhart 2008b, 607)

Meister Eckhart spricht aber auch davon, dass Gott in die Kreatur fließt (vliuzet): „Gott fließt in alle Kreaturen, und doch bleibt er unberührt von ihnen allen.“ (Meister Eckhart 2008b, 69)

Manchmal wird in diesem Zusammenhang von einem ebullire, Überwallen von Gottes Sein als seiner Selbstmitteilung gesprochen, die dem Aufwallen seines Seins in sich, bullire, folgt und ein Fließen aus Gott und wieder zu ihm zurück mit sich bringt:

Die ungeschmälerte Selbstmitteilung Gottes begriff Eckhart – wir hatten es bereits gesehen – als innergöttlichen Ausfluß der Form (emanatio formalis, emanatio ab intimis). Das göttliche Sein wallt dabei in sich auf (bullire) und läuft als ein Vorgang von sich selbst in sich selbst zurück. Aber gerade in dieser Form autarker „Selbstbeweglichkeit“ geht die Selbstvermittlung in die Selbstmitteilung, ein Überwallen (ebullire), über. Hier nimmt die göttliche Geburt ihren Ausgang. (Winkler 1997, 93)

Bullitio und ebullitio weisen darauf hin, dass Gott kein in sich statisches Sein darstellt, sondern in seiner Selbstmitteilung ein in sich bewegtes, dynamisches. Die bullitio, das Aufwallen in sich selbst äußert sich in der Trinität, die ebullitio als Überwallen des Seins Gottes in der Schöpfung:

Denkt also Eckhart Gott als das Sein, heißt dies, daß er ihm in seinem Selbstvollzug als absolutes, in sich bewegtes Sein faßt. Dieses ist in seiner trinitarischen Entfaltung *bullitio* und in der Mitteilung des Seins in der Schöpfung *ebullitio*. (Largier 2008b, 832)

Dieser göttliche Selbstvollzug ist trinitarisch, das heißt, ewige Geburt des Sohnes oder des Wortes, in dem der Vater sich selbst ausspricht. Das Hervorgehen der Person des Sohnes und des Hl. Geistes in Gott bezeichnet Eckhart als *emanatio*, göttliche *bullitio*, aus der in der schöpferischen *ebullitio* die Kreatur hervorgeht: [...]. (Largier 2008b, 831)

Das Hervorgehen des Sohnes und des Hl. Geistes in Gott bezeichnet die *bullitio*, das Hervorgehen der Kreatur aus Gott die *ebullitio*. Gott wird daher von Meister Eckhart in den *Sermones* als Ursprung des Übersprudelns nach außen und in sich selbst bezeichnet:

„Wiederum ist Gott, insofern er gut ist, der Ursprung des Übersprudelns nach außen [principium ebullitionis ad extra; A.W.], insofern ihm aber die <personenbildenden> Merkmale zukommen, ist er der Ursprung des Sprudelns in sich selbst [principium bullitionis in se ipso; A.W.], das sich nach Art der urbildlichen Ursache zum Übersprudeln [causaliter et exemplar<iter> ad ebullitionem; A.W.] verhält. Daher ist der Ausgang der Personen in Gott als urbildliche Ursache der Schöpfung früher als sie.“ (Meister Eckhart 2008b, 603)

Die *bullitio* als Ausgang der Personen in Gott ist als urbildliche Ursache früher als die *ebullitio*, in der Gottes Sein in die Schöpfung übergeht. Es liegt im Wesen bzw. der Natur Gottes ein Überfließen bzw. ein Geben zu sein.¹⁴

Die *emanatio* setzt Meister Eckhart nun im *Johanneskommentar* mit *productio* oder *processio* gleich. Auch hier sind *productio* und *processio* als Ausgang und Hervorbringen niemals als ein Machen zu verstehen, was ihre Nähe zur *emanatio* verdeutlicht.

Neuntens muß man wissen: der Ausgang oder die Hervorbringung und das Ausfließen [processio sive productio et emanatio; A.W.], von dem wir hier reden, findet eigentlich, zuerst und vor allem im Entstehen statt; dies geschieht nicht mit Bewegung noch in der Zeit, sondern ist Ziel und Ende der Bewegung, da es die Substanz und das Sein des Dinges betrifft. (Meister Eckhart 2008b, 495)

Laut Largier verwendet Meister Eckhart diese Begriffe in Bezug auf das Hervorgehen der Kreatur aus Gott, um dies klar von jeglicher Naturkausalität abzugrenzen, was er auch mit dem Begriff der *causa essentialis* erreichen wollte, wie weiter oben schon mehrmals angeführt:

„Alle drei Begriffe [processio, productio und emanatio; A.W.] beschreiben denselben Vorgang: Das Hervorgehen des Verursachten aus seinem Prinzip, ohne daß dieses Hervorgehen als Verursachung im Sinne naturhafter Kausalität zu verstehen wäre. Das Hervorgehen des Verursachten aus dem Verursachenden, allgemein der Schöpfung aus dem Schöpfer ist als *creatio ex nihilo* zu denken, als Seinsverleihung.“ (Largier 2008b, 853)

Diese *emanatio*, dieses Hervorgehen aus Gott bedeutet gleichzeitig Seinsverleihung bzw. Seinsgabe. Da Eckhart von einem ständigen Ausfließen und Auströmen des Seins Gottes

¹⁴ Welte betont, dass dies im Sein des Gottes liegt, der noch nicht Gott ist: „Das heißt: Im Wesen oder in der Natur oder im Sein des Gottes, der ehemals noch nicht Gott ist, liegt etwas wie ein ‚Hängen‘ am Geben, am Sich-Überschreiten, am Überfließen.“ (Welte 1979, 204)

und wieder Zurückströmen in Gott ausgeht, wird davon ausgegangen, dass dieses Ausfließen als *creatio ex nihilo* zugleich *creatio continua* ist. Dies wird uns später noch genauer beschäftigen.

1.2.2 *Gott als Finsternis und Licht*

Dass Gott Finsternis und Licht zugleich ist, soll darauf hinweisen, dass er zugleich Unzugänglichkeit und Selbstmitteilung ist. Er wird von Meister Eckhart manchmal als unzugängliches Licht bezeichnet, dem in seiner Unzugänglichkeit die Finsternis entspricht:

In ihr [Metapher des Lichts; A.W.] wird einerseits das Motiv des *Deus absconditus*, des verborgenen und ganz in sich selbst verschränkten unnennbaren Gottes aufgegriffen. Die Gottheit wird als unzugängliches Licht bezeichnet, das ganz in sich ist, also nicht aus sich austritt und deshalb Dunkelheit ist. (Largier 2008a, 750)

An mehreren Stellen spricht Meister Eckhart von Gott als verborgenem Gott, dem Finsternis und Licht gleichermaßen zugehören:

Die verborgene Finsternis des unsichtbaren Lichtes der ewigen Gottheit ist unerkannt und wird auch nimmermehr erkannt werden. Und <das Licht des ewigen Vaters hat ewiglich in diese Finsternis geschienen, aber die Finsternis begreift das Licht nicht> <Joh. 1,5>. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 549)

<Das letzte Ende> des Seins ist die Finsternis oder die Unerkanntheit der verborgenen Gottheit, der das Licht scheint; >die Finsternis aber hat es nicht begriffen< <vgl. Joh. 1,5>. (Pr.15; Meister Eckhart 2008a, 181)

Was ist das letzte Endziel? Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden. Gott bleibt dort in sich unerkannt, und das Licht des ewigen Vaters hat da ewiglich hineingeschienen, aber die Finsternis begreift das Licht nicht <Joh. 1,5>. (Pr.22; Meister Eckhart 2008a, 265)

In gewisser Weise verhindert die Verborgenheit Gottes, dass sein Licht in der Finsternis zum Vorschein kommt. Eckhart schreibt, dass die Finsternis das Licht nicht begreift, dass es in der Unzugänglichkeit der Finsternis nicht zugänglich ist. Die Finsternis bedeutet hier zugleich Überfülle des Lichts, beides kann die Kreatur nicht begreifen, sondern nur erahnen.

Alles, was nicht Gott selbst ist, bedarf seines Lichtes, um sich selbst in seiner Finsternis verstehen zu können. Die Finsternis, die Eckhart hier anspricht, ist der Widerschein des Lichtes, eine Finsternis, die eher eine Blendung vor allzuviel Licht vergleichbar ist und als solche eben auch die Fülle des Lichtes erahnen läßt. (Waldschütz 1989, 283)

Wenn das Licht nichts hat, woran es sich brechen kann, fällt es mit reiner Finsternis zusammen.¹⁵ Lichtfülle, reines Licht entspricht reiner Dunkelheit, denn in reinem, lauterem Licht, zeigt sich nichts, kann man nichts Sehen, das kann man nur dort, wo schon eine Differenz aufgebrochen ist. Das Licht braucht etwas, woran es sich brechen und sich als Licht erweisen kann. Dies deutet auf ein wechselseitiges Angewiesensein von Licht und Erleuchtetem hin. Das Licht braucht etwas, das es erleuchten kann, denn nur im Erleuchten, im Sich Brechen an etwas, ist es als Licht. Denn als reines Licht ist es nichts anderes als Finsternis. Das, was erleuchtet wird, braucht das Licht, um erleuchtet zu werden, um als Erleuchtetes erscheinen zu können. Beide sind Teile einer Vollzugseinheit, fallen aber dennoch nicht ganz ineins, sondern bleiben in dieser Einheit als Verschiedene bestehen. Sie ergeben nur zusammen ein Leuchten, sind aber dennoch auf andere Weise, nämlich jedes auf seine Weise, an diesem Geschehen beteiligt:

Durch die Erläuterung Eckharts wird deutlich, daß zwar das Licht oder das Leuchten unterschieden wird vom beleuchteten Gegenstand, daß andererseits aber Licht und beleuchteter Gegenstand seinsmäßig aufeinander bezogen sind: Kein Licht würde sichtbar ohne „medium illuminatum“, kein medium illuminatum ohne „lumen sive lux“; und letztlich ist nicht gesagt, daß das Licht und der Gegenstand völlig verschieden voneinander sind. Gesagt wird nur: Das Licht hat nicht die Seinsart des erleuchteten Gegenstandes und der Gegenstand hat nicht die Seinsart des Lichtes. (Waldschütz 1989, 261f.)

Die Lichtmetapher weist auch auf die Seinsmitteilung Gottes hin. Gott gibt der Kreatur das Sein; diese ist auf Gott angewiesen, da sie das Sein von ihm erhält:

Gleichzeitig greift die Metapher des Lichts das ontologische Motiv der Seinsmitteilung Gottes auf: Gott teilt allem Geschaffenen Sein mit, ohne daß dieses im Geschaffenen Wurzeln schlagen kann. Dies ist auch beim Licht der Fall: Das Medium, das erleuchtet wird, ist nur erleuchtet, solange die Lichtquelle es erleuchtet. Es wird also nicht zum selbständigen Träger des Lichts und deshalb auch nicht selbst zur Lichtquelle, bleibt also immer auf die Erleuchtung angewiesen. (Largier 2008a, 750)

Das erleuchtete Medium ist auf das Licht angewiesen, um bestehen zu können. Ohne Lichtquelle verschwindet das Erleuchtete wieder in die Dunkelheit, so wie die Kreatur ohne Zuwendung von Gott, der ihr das Sein beständig gibt, zunichte wird.¹⁶ Meister

¹⁵ Dies betont Welte ganz stark: „Man kann dabei auch beobachten, daß das Licht des lichten Himmels in diesem Fall höchster Reinheit dunkel erscheint. Denn das, was uns hell erscheint, sind ja nur die Brechungen des Lichtes von den Trübungen, die die Luft erfüllen. Das reine Licht, das sich an nichts mehr bricht, wird immer ähnlicher der reinen Finsternis.“ (Welte 1979, 93f.)

¹⁶ Largier schreibt: „Ist die Lichtquelle weg, wird es dunkel. Ebenso: Entzieht Gott der Kreatur das Sein, wird sie zunichte.“ (Largier 2008a, 752)

Die Kreatur ist mit etwas Dunklem vermischt und daher auf das Licht angewiesen: „Der Ursprung kompensiert, was das Seiende selbst nicht kann. [...] Das Entsprungene, die Kreatur ist mit etwas Dunklem, das aus dem Nichts stammt, vermischt – es ist nicht Licht alleine.“ (Waldschütz 1989, 260)

Eckhart scheint hier auf die *creatio continua* zu verweisen, wenn er von der ständigen Gegenwärtigkeit der Lichtquelle für das erleuchtete Medium ausgeht, die der ständigen Gegenwärtigkeit und Seinsgabe Gottes für die Kreatur entspricht. Er betont, dass man von einem stetigen Entstehen genauso wie von einer ständigen Erhaltung des Lichtes im Mittel ausgehen muss.

Und deshalb wird der Gerechte immer so von der Gerechtigkeit geboren, wie er von Anfang an, seitdem er gerecht ist, <aus ihr> geboren worden ist; so verhält es sich auch mit dem Entstehen und der Erhaltung des Lichtes im Mittel: es entsteht gerade deshalb stetig, weil es dort nicht stetig beharrt. [sicut est de generatione luminis *in medio* et eius conservatione: eo ipso *continue*, quia non *continue*; A.W.] (Meister Eckhart 2008b, 505)¹⁷

Wie das Sein nur ständig von Gott gegeben ist und nicht in ein ständiges Haben des Seins in die Kreatur übergeht, wird auch dem Medium das Licht ständig gegeben und geht dieses nie ganz in das Medium über, so dass dieses das Licht nie selbst hat.

Im *Johanneskommentar* in der Auslegung von Joh. 1,5, welche Stelle von Meister Eckhart in den deutschen Predigten mehrmals herangezogen worden ist, um die Einheit von Licht und Finsternis aufzuzeigen, geht Meister Eckhart nun so weit, Gott nur als Licht zu bezeichnen und die Kreatur als Finsternis. Dieser Umschwung legt sich nahe, da er immer wieder darauf hinweisen will, dass die Kreatur auf das Licht, auf Gott angewiesen ist:

„[...] *das Licht leuchtet in der Finsternis*. Denn an allem Geschaffenen spürt man den Schatten des Nichts. >Gott allein ist Licht und keine Finsternis ist in ihm< <I Joh. 1,5>.“ (Meister Eckhart 2008b, 507)

Das Licht leuchtet in der Finsternis bedeutet soviel wie: das Licht, Gott erhellt die Finsternis, die Kreatur, indem Gott ihr das Sein gibt. Dieser Zusammenhang lässt sich meiner Meinung nach durch die kurz darauffolgende Stelle belegen:

Aufgrund des Vorausgehenden kann sehr vieles in der Hl. Schrift ausgelegt werden, [...]. Denn das Abbild als Abbild empfängt nichts, was ihm zugehört, von dem Träger, an dem es ist; vielmehr empfängt es sein ganzes Sein von dem Gegenstand, dessen Abbild es ist. (Meister Eckhart 2008b, 509)

Auch Eckhart betont, dass die Kreaturen des Lichts bedürfen, damit sie nicht Nichts, sondern Etwas sind: „Alle Kreaturen sind, so wie sie sind, ein Nichts; wenn sie von dem Lichte überstrahlt werden, in dem sie ihr Sein empfangen, da sind sie ein *Etwas*.“ (Pr. 45; Meister Eckhart 2008a, 485)

¹⁷ Largier kommentiert diese Stelle so: „Das Licht verbreitet sich also momentan, indem es alles Transparente durchdringt; ohne daß indes dieses selbst zur Quelle des Lichts würde. In diesem Sinne ist wohl das *non continue* aufzufassen. Dazu passt die Aussage, daß der Gerechte in sich selbst nicht Licht sei, sondern nur, insofern die Gerechtigkeit in ihm leuchtet.“ (Largier 2008b, 858)

So erhält die Kreatur nichts von der Finsternis, in der sie ist, sondern nur von Gott als dem Licht, der sie erleuchtet und ihr ihr Sein gibt.

1.2.3 *Das Nichts der Kreatur*

Wenn wir den Ursprung, Urgrund, Gott als Licht bezeichnen und das Seiende hingegen als Finsternis, da es nicht von sich aus Licht bzw. erleuchtet ist, sondern erst von woanders beleuchtet wird, legt sich laut Waldschütz die Frage nahe, ob das Seiende als Nichts zu sehen ist:

Der Ursprung ist also Licht für das aus ihm Entsprungene, so wie auch das Obere für sein Niederes Licht ist. Das Entsprungene hingegen kann selbst nicht Licht sein, weil es sein Sein von einem anderen empfängt; insofern es nicht in sich Licht ist, ist es „Finsternis“. Wird hier nicht doch wieder völlig einseitig das Licht, sprich: Sein auf die Seite des Ursprungs, Finsternis, sprich: Nichts auf die Seite des Entsprungenen als Seiendem, als Geschöpf geschlagen? (Waldschütz 1989, 263)

Ich würde nicht wie Waldschütz sagen, dass Meister Eckhart völlig einseitig Sein und Nichts auf jeweils eine Seite stellt, sondern das, was er mit Sein und Nichts meint, eng verbunden mit seiner Vorstellung von Gott und der Kreatur ist. Man muss nur genau darauf achten, an welchen Stellen er was unter Sein und Nichts versteht. Da Sein und Nichts bei ihm unterschiedlich verwendet werden, kann dies manchmal verwirrend sein. An manchen Stellen schreibt Eckhart, dass das Sein Gottes und der Kreatur dasselbe sei. Dies trifft auf das Sein der Kreatur zu, insofern sie intellectualiter in Gott ist. Andererseits kann man auch davon ausgehen, dass Gott und Kreatur sich auf dasselbe Sein beziehen, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Die Kreatur nämlich als „Sein-empfangen“ und Gott als „Sein-geben“:

„Dabei dürfen wir beachten, daß das empfangene Sein und das gegebene Sein nur ein Sein ist. Das, was Gott gibt, ist dasselbe, was die Kreatur empfängt: Sein.“ (Welte 1979, 181)

An anderen Stellen spricht Meister Eckhart hingegen davon, dass die Kreatur nichts ist:

Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines *Nichts*. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen <nun> haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte. Ich habe mitunter gesagt, und es ist auch wahr: Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte. Alle Kreaturen haben ohne Gott nicht mehr <Sein> als eine Mücke ohne Gott besäße, genau gleich viel, nicht weniger und nicht mehr. (Pr. 4; Meister Eckhart 2008a, 53)

Alle Kreaturen sind, so wie sie sind, ein Nichts; wenn sie von dem Lichte überstrahlt werden, in dem sie ihr Sein empfangen, da sind sie ein *Etwas*. (Pr. 45; Meister Eckhart 2008a, 485)

Alle Kreaturen sind ein reines Nichts und haben kein Sein. Eckhart meint damit, dass der Kreatur nicht wahrhaft zu sein, ein wahrhaftes Sein im Sinne von Gottes Sein zukommt, da sie ihr Sein nicht hat, sondern immer erst von woanders her erhält. Eckhart bezieht sich hier auf das Sein der Kreatur als zeitlicher, begrenzter. Er meint, dass die Kreatur ihr Sein niemals gänzlich als Eigentum *hat*, da es ihr erst von woanders her gegeben ist: „Die Kreaturen sind ein reines Nichts, sie ‚haben‘ kein Sein, und sie stellen es nicht aus eigener Kraft auf und halten es nicht aus eigener Kraft fest; [...].“ (Welte 1979, 178)

Wenn Meister Eckhart von der Kreatur als Nichts spricht, meint er, dass sie von sich selbst her nichts ist, da sie nicht von sich selbst her ihr Sein hat, sondern ihr dieses von einem Anderen, von Gott gegeben bzw. gewährt wird: „Das Sein der Kreatur geht also in keiner Weise von der Kreatur aus, und die Kreatur ‚hat‘ es also nicht. Es geht ganz und nur von Gott aus. Er ist der alles Gewährende, der Urheber und der Herr des Ganzen des Seins der Kreatur.“ (Welte 1979, 181)

Daher ist die Kreatur von sich selbst her ein Nichts und nur in der Gegenwart Gottes ein Etwas. Ohne seine Gegenwart wird die Kreatur sofort wieder zunichte. An diese Einsicht knüpft Meister Eckharts Konzept von der *creatio continua* an.

1.2.4 *Creatio continua ex nihilo*

Man sollte nicht die *creatio continua* der *creatio ex nihilo* entgegensetzen, sondern versuchen beide Begriffe zu vereinen, indem man von einer *creatio continua ex nihilo* spricht. Es ist eine *creatio continua*, da sie keinen zeitlichen Anfang hat und Gott nicht einmal geschaffen hat und nun die Schöpfung sich selbst überlässt. Denn wenn Gott sich nur eine Sekunde von der Schöpfung abwenden würde, würde sie zunichte:

Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines *Nichts*. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen <nun> haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrete sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte. (Pr. 4; Meister Eckhart 2008a, 53)

Die Kreatur ist ständig auf die Gegenwart Gottes angewiesen. Die Seinsverleihung durch Gott findet nicht nur einmal statt, sondern die Kreatur steht kontinuierlich in dieser Seinsverleihung:

Die Gegenwart Gottes ist zeitlose Gegenwart und Seinsverleihung, während die Kreatur als *esse hoc et hoc* der Zeitlichkeit untersteht. Doch ist diese Seinsverleihung Gottes nicht punktuell, sondern als dauernde Partizipation des in der Zeit Geschaffenen am Sein zu verstehen. Dies ist der Bereich des Werdens, in dem dem Geschöpf dauernd das Sein verliehen wird. (Largier 2008a, 792)

Die Schöpfung ist als ständige creatio bzw. incarnatio¹⁸ Dei. Sie ist Ausfließen aus Gott und wieder Rückkehr in Gott. Die creatio ist auch ex nihilo, da die Kreatur in der ständigen Möglichkeit des Nichts steht. Ihr Leben ist ihr nur im Augenblick gewiss, kann aber im nächsten schon vergehen. Denn wenn sich Gott nur einen Moment von ihr abwendet, ihr das Sein nicht mehr gibt, sondern entzieht, wird sie sofort zunichte.

Dieses Verlangen des Geschaffenen nach Sein wird ständig durch Gott erfüllt, insofern dieser dem Geschaffenen gegenwärtig ist. Das Geschaffene erhält das Sein somit nur durch die Gegenwart Gottes, des *ens absolutum*. In sich, aus sich selbst, ist das Geschaffene nicht. Es läßt sich daher mit Eckhart sagen, es sei »Nichts«, »Finsternis«, »Lüge« oder *ein lüter bösheit*. Das Geschaffene besitzt die *potentia ad esse, quae potentia appetitus est et sitis ipsius esse* (In Eccli.n.45), es ist also »Möglichkeit zum Sein« und als solche »Verlangen und Durst nach dem Sein«. (Largier 2008a, 790f.)

Die Kreatur steht in der Möglichkeit zu sein und besitzt ein Verlangen nach Sein. Beides kann sie jedoch nicht selbst erfüllen, sondern nur durch Gott kann sie wirklich sein und nur er kann ihren Durst nach Sein stillen. Daher ist die Kreatur ständig auf die Gegenwart Gottes angewiesen, um zu sein. Die creatio als creatio continua zu sehen, läßt sich nun auch darauf zurückführen, dass Meister Eckhart die Schöpfung (genauso wie die Inkarnation) als überzeitliche Selbstmitteilung Gottes sieht. Da Gott zeitfrei und ewig ist, kann seine Schöpfung als Selbstmitteilung nicht einen Anfang und ein Ende haben. Die Kreatur erhält ihr Sein von Gott und hat durch ihn an der Fülle des göttlichen Seins teil.

Und insofern es das Sein besitzt, partizipiert alles an der überzeitlichen Fülle des göttlichen Seins. Was davon trennt, ist allein die Verwirklichung des Kreaturhaften in der Zeit, die jedoch immer als ein Werden zu begreifen ist, welches auf die göttliche Fülle hinstrebt. (Largier 2008b, 811)

¹⁸ Largier weist darauf hin, dass unter incarnatio bei Meister Eckhart kein historisches Ereignis, sondern die Gottesgeburt in der Seele verstanden wird und diese als incarnatio continua mit der creatio continua zusammengedacht werden soll: „Eckhart geht aus von einer absoluten Präsentialität sowohl der Schöpfung wie der Inkarnation. Beides ist nicht als historisches Geschehen, sondern als überzeitliche Selbstmitteilung Gottes zu begreifen. [...] Als zweiter Punkt ist hervorzuheben, daß unter dieser Perspektive die Schöpfung und die Inkarnation als zeitlose, aber kontinuierliche Prozesse (*creatio continua* und *incarnatio continua*) verstanden werden müssen. Da Gott zeitlose Fülle ist, ist seine Selbstmitteilung in der Schöpfung und in der Inkarnation ebenso zeitlos und also etwas, das sich dauernd ereignet.“ (Largier 2008b, 810f.) „Bezeichnet der Begriff der Schöpfung das Hervorgehen der Dinge aus dem Grund der Gottheit, ist der Begriff der Inkarnation auf die Rückkehr alles Geschaffenen in die Gottheit zu beziehen. In der Inkarnation, der Geburt des Sohnes, wird die Schöpfung erlöst, das zeitlich Entfaltete in die Fülle des Seins und den göttlichen Frieden zurückgeführt.

[...]

Der Mensch wird in der Gottesgeburt in seiner Seele selbst in das Inkarnationsgeschehen aufgenommen und partizipiert gnadenhaft daran. Er partizipiert darin auch gnadenhaft an der *creatio continua*, deren Begriff bei Eckhart mit dem Begriff der *incarnatio continua* verschmilzt.“ (Largier 2008b, 811f.)

Die Kreaturhaftigkeit und damit verbundene Zeitlichkeit hindert die Kreatur ganz in die göttliche Fülle des Seins einzugehen und verurteilt sie dazu nur ständig danach zu streben.

Nun muss auch die *creatio ex nihilo*, wie oben schon erwähnt, in Verbindung mit der *creatio continua* gesehen werden. Sie darf nicht als Geschehnis in der Zeit, sondern muss auch als zeitenthoben verstanden werden: „Dabei bleibt die Seinsverleihung, die als *creatio ex nihilo* zu denken ist, der fundamentale überzeitliche Akt, der die Dinge ins Sein hebt und aller Kreatur die Fülle verleiht, die sie letztlich in allen ihren Bewegungen zu erringen sucht: [...]“ (Largier 2008, 811)

Meister Eckhart weist darauf hin, dass „geschaffen haben“ in Bezug auf Gott immer „schaffen“ bedeutet. Er hat im Anfang geschaffen, wobei hier Anfang immer mit Ende zusammengeht und was keinen Anfang und kein Ende hat, bzw. wo Anfang und Ende zusammenfallen, das ist kontinuierlich.

Gott wirkt als das Sein alles im Sein und auf das Sein hin: >er hat alles geschaffen, auf daß es sei< <Weish. 1,14>. [...] Er *hat* so *geschaffen*, daß er gleichwohl immer schafft. Denn was im Anfang ist und wessen Ende <sein> Anfang ist, entsteht immer, wird immer geboren und ist immer geboren. [...] Er *hat* also alles *im Anfang* geschaffen, weil in sich, dem Anfang selbst. (Meister Eckhart 2008b, 481)

Gott als Anfang und Ende schafft immer, kontinuierlich, überzeitlich und sein Schaffen hat keinen zeitlichen Anfang, da Anfang und Ende in ihm und als er zusammenfallen. Auch Largier betont, dass die *creatio ex nihilo* nicht zeitlich zu verstehen ist: „Es verhält sich also nicht so, daß Gott die Dinge in einer überzeitlichen Idealität erschaffen und in einem zeitlichen Prozess aus sich entlassen hätte. Die Dinge sind vielmehr, insofern sie sind, immer schon und immer weiter in Gott.“ (Largier 2008b, 811)

Da Gott den Dingen das Sein verleiht und er gegenwärtig sein muss, damit sie nicht in das Nichts zurücksinken, sind die Dinge so immer in Gott und von und zu Gott. Die *creatio ex nihilo* lässt sich also nicht zeitlich festlegen, sondern ist überzeitlich und somit *creatio continua*.

Man muss die *creatio* daher wie schon erwähnt als *creatio continua ex nihilo* sehen, d.h. dass Gott das Seiende ständig aus dem Nichts hebt: „Nur in der Wirkung kann der Ursprung seine Ursprünglichkeit verwirklichen. Göttliches Sein erneuert alles im Modus andauernd gegenwärtiger Überzeitlichkeit. Gott reißt sozusagen das Seiende stetig neu aus dem Nichts.“ (Winkler 1997, 68)

Damit man nicht Gefahr läuft Gott als Schöpfer zu verstehen, der einmal schafft und dann seine Schöpfung sich selbst überlässt, muss man den Unterschied von Gottes Schaffen und kreatürlichem Schaffen bedenken und darf nicht das Wirken der Natur auf das von Gott übertragen. Gott schafft in sich, Schöpfung ist bei ihm Selbstmitteilung und daher genauso ewig wie er. Menschliches Wirken erfolgt innerzeitlich, das vom Menschen Geschaffene steht diesem dann gegenüber, daher kann er von ihm auch ablassen, was Gott von sich selbst und dem in ihm Geschaffenen nicht tut:

Und ferner hat er in sich, dem Anfang selbst, geschaffen, weil er Vergangenes und Zurückliegendes heute gleichsam anfänglich und erstmalig schafft. Beides geht anderen, die etwas schaffen, ab, weil sie nicht in sich wirken und das Gewirkte verlassen, indem sie vom Wirken ablassen. (Meister Eckhart 2008b, 481)

Das Sein der Kreatur ist auf die Gegenwart Gottes angewiesen, da dieser ihr ihr Sein gibt und sie nicht von sich aus ihr Sein hat, daher ist es eine *creatio continua ex nihilo*:

Gott allein ist es, der Sein gewährt aus seinem unergründlichen Ursprung. Abgesehen von diesem Gewähren und Geben oder von diesem gewährten und gegebenen Sein, das die Kreatur ständig aus der schöpferischen Fruchtbarkeit Gottes empfängt, hat die Kreatur kein Sein und ist in diesem Sinne nichts. Sie vermag ihr eigenes Sein, nämlich daß sie ist und wie sie ist, in keiner Weise, und sie „hat“ es also nicht. (Welte 1979, 178)

Die Kreatur ist auf das ständige Ausfließen ihres Seins aus dem Abgrund Gottes, auf die *creatio continua* angewiesen, da sie von sich selbst her kein Sein hat bzw. festhalten kann und so von sich her nichts ist: „Das ganze Sein der Kreatur ist also nur das Hervorfließen und Werden von Gott her, und dies in einer ständigen Bewegung. Und so ist die Kreatur von sich selbst her nichts, und sie kann von sich selbst her ihr Sein in keiner Weise festhalten: ‚non continue‘.“ (Welte 1979, 179)

1.2.5 *Das Nichts Gottes*

Wenn Meister Eckhart nicht die Kreatur, sondern Gott als Finsternis anspricht, will er Gott als Nichts verstanden wissen:

Diese Finsternis deutet er als die Finsternis Gottes, der sich gegenüber allem Sein als das Nichts zeigt, der gerade so, als Nichts, alles sein lassen kann, oder mit den Worten der Bibel: „der da ist, der hat mich gesandt“ (Exodus 3, 14) „der da ist“ ist und bleibt „sunder namen“, ja er ist „ein logenung aller namen“, also eine Leugnung aller Namen und wird auch nie einen gewinnen. Diese Grenze und das, was an ihr aufscheint, spricht Eckhart an anderen Stellen eben oft mit „Nichts“ an. (Waldschütz 1989, 283)¹⁹

¹⁹ Waldschütz paraphrasiert hier einen Teil aus der Predigt 15: „<Das letzte Ende> des Seins ist die Finsternis oder die Unerkanntheit der verborgenen Gottheit, der das Licht scheint; >die Finsternis aber hat es nicht begriffen< <vgl. Joh. 1,5>. Darum sprach Moses >Der da ist, hat mich gesandt< <Exod 3,14>, der da ohne Namen ist, der eine Leugnung aller Namen ist und der nie einen Namen gewann. Und darum

Gerade als Nichts kann Gott alles sein lassen, der Kreatur ihr Sein gewähren. Eckhart führt an verschiedenen Stellen Gott als nichts, meist substantiviert als das Nichts an:

Ich habe gelegentlich gesagt, Sankt Augustinus spreche: »Als Sankt Paulus *nichts* sah, da sah er Gott«. Nun kehre ich das Wort um, und so ist es wohl besser, und sage: »Als er sah *das Nichts*, da sah er Gott«. (Pr. 70; Meister Eckhart 2008b, 57)

Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott; denn, als er Gott sah, da sah er nichts als Gott. (Pr. 71; Meister Eckhart 2008b, 65)

Damit, daß er nichts sah, sah er das göttliche Nichts. Sankt Augustinus sagt: Als er nichts sah, da sah er Gott. (Pr. 71; Meister Eckhart 2008b, 77)

Eckhart verwendet in den lateinischen Werken das Wort „*nihil*“ und in den deutschen Predigten das Wort „*niht*“ (nichts) sehr oft substantiviert. Das „*niht*“ soll als „*n-ih*t“ besonders deutlich den Gegensatz zum „*ih*t“ (etwas) hervorstreichen, so wie das „*non-ens*“, das er auch manchmal statt dem „*nihil*“ verwendet, den Gegensatz zum „*ens*“. ²⁰

An einer Stelle schreibt Meister Eckhart jedoch, dass Gott zugleich ein Nichts und ein Etwas sei: „Er sah nichts, das war Gott. Gott ist ein Nichts, und Gott ist ein Etwas. Was etwas ist, das ist auch nichts. Was Gott ist, das ist er ganz.“ (Pr.71; Meister Eckhart 2008b, 73)

Dies scheint zunächst ein Widerspruch zu sein, muss aber dahingehend interpretiert werden, dass alles Etwas schon in Gott als Nichts ist und Gott als Nichts in jedem Etwas immer schon mit dabei ist, da er (sich) diesem Etwas gibt:

Eckhart sagt, daß ein jegliches „Etwas“ sein Sein empfängt. Einzig das Seinsgebende empfängt nicht; Es gibt. So wie Gegebenes „gibt es“ das Gebende natürlich nicht. Alles „Etwas“ ist in Gott, im Nichts, im Gebenden, aber Gott ist nichts (als vorhanden Vorfindbares) im (als selbständig freigegebenen) „Etwas“. Aber gerade dieses „nichts“ im „Etwas“ kann gerade *erfahren* werden (eben als freigebendes Nichts)! (Helting 1997, 24)

Dieses Nichts kann erfahren werden im Etwas, das es gibt. Wenn Eckhart daher von Gott als Nichts spricht, meint er kein leeres Nichts, sondern will damit ausdrücken, dass Gott kein Sein im Sinne eines Seins des Seienden zukommt,²¹ da er vielmehr die

sprach der Prophet: >Wahrlich, du bist der verborgene Gott< im Grunde der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund *ein* Grund sind.“ (Pr. 15; Meister Eckhart 2008a, 181)

²⁰ Dies erklärt Waldschütz: „Er verwendet ohne Scheu das lateinische *nihil* adverbial wie auch nominal; als Ersatz für nominales *nihil* kann auch *non-ens* stehen, um den Gegensatz zu *ens* auch dem Hörer oder Leser besonders einzuprägen. In den mittelhochdeutschen Texten gilt für ihn ja ebenfalls: *ih*t ist das positive Indefinitpronomen (etwas), *n-ih*t die einfache Negation. Neben dem ‚bloß‘ verneinenden *niht* (im adverbialen Sinne) verwendet Eckhart in den deutschen Werken besonders häufig *niht* im Sinne eines Substantivs, ja sogar oftmals die Verstärkung *nihtes niht*, ein ‚nichtiges Nichts‘.“ (Waldschütz 1983, 183)

²¹ Eckhart betont dies: „So sage ich denn auch, daß Gott das Sein nicht zukommt, und daß er kein Seiendes ist, sondern er ist etwas Höheres als das Seiende. Denn wie Aristoteles sagt, daß der Gesichtssinn farblos sein muß, um alle Farben wahrnehmen zu können, und daß der Intellekt selbst nicht durch die in

Ursache, das Prinzip²² alles Seins (des Seienden) ist. Weiters deutet das Sprechen von Gott als Nichts darauf hin, dass sich Gott als Woher der Gabe stets zugunsten der Gabe entzieht, worauf im dritten Teil noch genauer eingegangen wird.²³ Es ist also kein leeres Nichts, sondern ein Nichts, in dem sich etwas verbirgt. Welte spricht von einem phänomenalen Nichts, einem Nichts, das erfahren werden kann, indem es sich zeigt:

„Aber dagegen muß darauf hingewiesen werden, daß es jedenfalls im sinnlichen Bereich *positive Erfahrungen* des sich zeigenden Negativen des Nichts gibt. So kann man das Schweigen hören, und man kann das Dunkel sehen.“ (Welte 1982, 48)

Laut Welte weist dieses phänomenale Nichts jedoch in seinem Sichzeigen eine Zweideutigkeit auf: entweder es ist einfaches Nichts, leere Nichtigkeit oder Verborgenheit. Er bringt Beispiele, um diese verständlich zu machen: das Schweigen kann ein leeres oder ein gefülltes sein; genauso wie das Dunkel eines dunklen Raumes offen lässt, ob es einfach ein leeres ist oder sich hinter dem Dunkel etwas verbirgt, d.h. ob im Raum nichts oder doch vieles ist.²⁴ Für Welte bedeutet dies, dass das Nichts in der Schwebe lässt, die Frage offen lässt, ob es leeres Nichts ist oder darin eine verborgene Anwesenheit west:

In jedem der beiden möglichen Fälle ist bloß Nichts zu sehen. Das Nichts als Phänomen entscheidet nicht, die Frage bleibt offen. Beim endgültigen Nichts ist es nicht anders. Es läßt in Schwebe: Soll es als leeres bloßes Nichts gelten oder soll es als die verbergende und verborgene Anwesenheit des Endgültigen und Unbedingten gelten? (Welte 1982, 50)

Welte will die Zweideutigkeit des Nichts noch in keine Richtung entscheiden und als solche offen halten, weist aber auf eine Möglichkeit der Entscheidung hin. Er deutet an, dass sich womöglich in dieser Verborgenheit des Nichts das Absolute, Gott verbergen könnte und bringt in diesem Zusammenhang Meister Eckhart, der diese Ansicht vertritt:

Sollte sich darin gar das Absolute, Gott, verbergen? Gibt es Winke, die uns ermutigen, dies zu glauben?

Der Meister Eckhart jedenfalls sagte, Gott sei dem Nichts gleich, [...]. (Welte 1982, 50)

der Natur gegebenen Formen bestimmt sein darf, um alle erkennen zu können, so streite auch ich Gott selbst das Sein an sich und dergleichen ab, damit er die Ursache alles Seins sein und alles in sich im voraus enthalten kann, so daß Gott nichts abgestritten wird, was ihm zukommt, wohl aber, was ihm nicht zukommt.“ (QpI; Meister Eckhart 2008b, 553)

²² So Eckhart: „Und deshalb, da Gott Prinzip ist, nämlich entweder des Seins oder des Seienden, so ist Gott nicht das Seiende oder das Sein des Geschöpfes.“ (Meister Eckhart 2008b, 549)

²³ Vgl. Kap. 3.4.4 *Das Nichts im Entzug*

²⁴ Vgl. Welte 1982, 49

Wucherer-Huldenfeld spricht vom Anfang als dem unfäßbaren, undurchdringlichen Nichts oder Dunkel, das sich mir entzieht:

Der Anfang entzieht sich in seiner Ursprünglichkeit mir und ihnen [meine Eltern; A.W.]; was hier erscheint und sich bezüglich der Herkunft bekundet ist unfäßbares Nichts. Das, woraus ich mir gegeben bin, liegt im undurchdringlichen Dunkel. (Wucherer-Huldenfeld 1997, 342)

Im Gegensatz zu Welte will Wucherer-Huldenfeld dieses Nichts nicht als zweideutig offen lassen, sondern für ihn ist es eindeutig:

Im Gegensatz zum Nichts am Ende, das ohne Berücksichtigung des Nichts des Anfangs doch bloß nur als bedrohlich-nichtiges gesichtet wurde, ist das Nichts des Anfangs nicht zweideutig, sondern eindeutig: Es ist nicht einfach nichts da, die vorgestellte Negation von allem, denn wie könnte dann aus diesem Nichts überhaupt so etwas zu seinem Anfang eröffnet sein? (Wucherer-Huldenfeld 1997, 343)

Es muss eindeutig als Nichts erscheinen, in dem sich etwas entzieht, da es als nichtiges und bloß leeres Nichts nichts eröffnen und keinen Anfang darstellen könnte.

Wucherer-Huldenfeld geht mit Eckhart konform, indem er darauf hinweist, dass das Nichts nicht im Sinne eines innerweltlich Seienden zu verstehen ist, so wie Eckhart darauf hinweist, dass das Sprechen von Gott als Nichts zeigen will, dass ihm kein Sein zukommt wie einem Seienden. Dieses Nichts ist daher auch kein leeres, ohnmächtiges, sondern ein Sein gebendes, freigebendes:

Wenn ich im Freigegebenwerden der Anfänglichkeit meines Anfangs »Nichts« erblicke, dann besagt dies übrigens auch, daß im Sinne eines innerweltlich Verursachenden, Bewirkenden, Machenden usf. nichts dahinter ist. Aber indem ich mir in meinem Dasein gegeben bin wie durch einen Sprung, den Ur-sprung meines Anfangs und Anfangenkönnens, erfahre ich dieses Nichts durchaus nicht absolut ohnmächtig-leer, sondern als das Entspringenlassende, als den Daseinsursprung, als das zum Anfang freigebende Geheimnis meines Daseins.“ (Wucherer-Huldenfeld 1997, 344)

Ich erfahre das Nichts meines Anfangs als freigebendes, entspringenlassendes und somit eher als verborgenes Geheimnis und keinesfalls als ohnmächtig, leer und nichtig.

Auch Meister Eckhart geht es nicht darum durch die Bezeichnung Gottes als Nichts diesen als ohnmächtig, leer oder nichtig zu charakterisieren, sondern vielmehr Gottes Sein klar von dem der Kreatur abzugrenzen. Gott ist als reines Nichts oder bloßes Sein als Endzweck und Ziel alles Seienden eben nicht selbst ein Seiendes. Das meint Meister Eckhart auch wenn er schreibt, er ist nicht ein ens hoc et hoc.

Ein solches [höchstes Gut, Gott; A.W.] soll nun „Sein“ oder „zu sein“ sein? Es soll Endzweck, Ziel, Sinn des Wirkens und Seienden sein, wo es doch gerade das Mindeste, das Allgemeinste, so auch das Leerste und Unbestimmteste ist, nicht einmal selbst seiend, schon gar nicht „dies-und-das-seiend“ (ens hoc et hoc)? (Waldschütz 1989, 272)

Gottes Sein ist nicht ganz unabhängig vom Sein der Kreatur, dennoch ist Gott nicht seiend wie ein Seiendes mit all seinen Bestimmungen, also nicht „dies-und-das-seiend“.

Die Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf kann nun nicht in derselben Seinsmacht liegen, auch nicht in anderen göttlichen Attributen, überhaupt nicht in der Art, wie man Vergleichbares miteinander vergleicht: Das ist ja nicht möglich, weil Gott sich der generischen und spezifizierenden Bestimmung entzieht – das ist ja geradezu herausstechendes Merkmal des geschaffenen Seienden. (Waldschütz 1989, 273)

Gott als Nichts ist das Unbestimmte schlechthin, das sich jeder Bestimmung schlechterdings entzieht. Das Seiende hingegen ist gerade als Bestimmtes und Begrenztes. Daher kann Gottes Sein nie als das Sein des Seienden gedacht werden. Darauf weist Meister Eckhart selbst hin, wenn er schreibt, dass Gott keine Bestimmungen zukommen und er kein Etwas, nicht dies oder das ist, was auf ein begrenztes Seiendes hinweisen würde.²⁵

Wenn er nun weder Gutheit noch Sein noch Wahrheit noch Eins ist, was ist er denn? Er ist gar nichts [nihtes niht; A.W.], er ist weder dies noch das [weder diz noch daz; A.W.]. (Pr. 23; Meister Eckhart 2008a, 271)

Sieht einer irgend etwas oder fällt irgend etwas in dein Erkennen, so ist das nicht Gott, eben deshalb nicht, weil er weder »dies« noch »das« ist. Wer sagt, Gott sei hier oder dort, dem glaubet nicht. (Pr. 71; Meister Eckhart 2008b, 73)

Genausowenig wie Gott dies oder das sein kann, kann er hier oder dort sein, da beides Seinsweisen des Seienden sind und Meister Eckhart zeigen will, dass Gott kein Seiendes ist und ihm damit auch nicht dessen Seinsweise zukommen kann. Meister Eckhart versucht gerade dadurch, dass er Gott als Nichts bezeichnet, diese Differenz zwischen ihm und dem Seienden deutlich zu machen und herauszustreichen.²⁶

Meister Eckhart verwendet nun neben dem Nichts einige Bilder für Gott, wie z.B. Wüste, Einöde, dunkles Licht, die auch darauf hinweisen, dass hier stets von einem Nichts gesprochen wird, das sich erfahren lässt²⁷ und nicht ein bloß leeres ist. Largier erwähnt einige Begriffe in seinem Kommentar:

²⁵ Vgl. esse hoc et hoc in 1.1.4 *Gottes Ursächlichkeit, die natürlichen Ursachen und die Verdoppelung des Seins*

²⁶ Waldschütz betont dies: „Eckhart möchte diese ‚ontologische Differenz‘ scharf gezogen wissen, indem er den Grund des Seienden eben nicht mehr Sein, sondern Nichts nennt.“ (Waldschütz 1983, 188)

²⁷ Auch Welte weist darauf hin, dass die Bildworte Wüste und Einöde darauf hindeuten, dass dieses Nichts, das sie verbildlichen sollen, erfahrbar ist:

„Aber es [das Wort Einung und Einheit; A.W.] löst sich sofort als ein bestimmtes Wort auch wieder auf zugunsten der Bildworte von der Einöde und von der Wüste. Einöde und Wüste sind Gegenden, in denen nichts zu sehen ist. Keine Bestimmung, kein Begriff, kein Name. Unendliche Weite, nichts. Dieses Nichts ist aber zu *sehen*, das heißt zu erfahren als die reine und unermeßliche Weite. In diesem Zusammenhang taucht auch das Wort Finsternis auf. Auch die Finsternis ist eine Ortschaft, in der nichts zu sehen ist.“ (Welte 1979, 86)

Eckhart unterscheidet daher an vielen Stellen seines Werks zwischen Gottheit und Gott, zwischen der Einheit des Dreifaltigen und der Dreifaltigkeit als Entfaltung dieser Einheit. In diesem Sinne wird Gott – über der trinitarischen Entfaltung und dem transzendentalen Begriff – als »Nichts«, als »Abgrund«, als »Wüste«, als »Einöde«, als »Grund«, als »Stille«, als *unergründlich mer*, als *gruntlöse got* und paradox als *wîse ane wîse*, als *grunt âne grunt* oder als »dunkles Licht« bezeichnet. Es sind dies alles Begriffe, die vom apophantischen Gestus der negativen Theologie her als Versuche zu verstehen sind, Gottes Unnennbarkeit zum Ausdruck zu bringen. (Largier 2008a, 803f.)

Eckhart weist mit diesen Begriffen auf die Unnennbarkeit Gottes hin und entspricht so der Tradition der negativen Theologie. Trotzdem glaube ich, dass es ihm vor allem darum geht, zu zeigen, dass dieses Nichts kein leeres, sondern ein gefülltes ist. Deswegen spricht er auch nicht nur von Gott als Nichts, sondern auch als plenitudo, puritas essendi und Lauterkeit des Seins: „Gott ist *puritas*, also *lûterkeit*, insofern er ganz vom Kreaturhaften frei ist und nicht in kreaturhaften Bildern geschaut werden kann, und er ist gleichzeitig Fülle, *plenitudo*, in der alle Dinge in überwesentlicher Weise aufgehoben sind.“ (Largier 2008a, 805)

Abschließend kann man daher sagen, dass Meister Eckhart durch die Bezeichnung Gottes als das Nichts den Unterschied zwischen der Kreatur, dem Seiendem, Entsprungenem und Gott, dem Grund, Ursprung aufzeigen, nicht aber Gott als nichtig, bloß negativ leeres Nichts verstanden haben will, da dieser ganz im Gegenteil die Fülle des Seins, das reine Sein ist.²⁸

1.2.6 Die (Spiegel-)Bildthematik bei Meister Eckhart

Charakteristisch für ein Bild ist, dass es immer ein Bild *von* ist. Ein Bild lässt sehen, macht sichtbar und zeigt, wovon und wodurch es Bild ist. Es empfängt sein Sein unmittelbar von dem, dessen Bild es ist. Dies ist laut Meister Eckhart seine erste Eigenschaft:

Ein jegliches Bild hat zwei Eigenschaften: Das eine ist, daß es von dem, dessen Bild es ist, sein Sein unmittelbar empfängt, unwillkürlich, denn es hat einen natürlichen Ausgang und dringt aus der Natur wie der Ast aus dem Baume. Wenn das Antlitz vor den Spiegel gerückt wird, so *muß* das Antlitz darin abgebildet werden, ob es wolle oder nicht. (Pr. 16B; Meister Eckhart 2008a, 189)

²⁸ Dies betont auch Waldschütz: „Allerdings läßt Eckhart keinen Zweifel, daß das Nicht-Sein Gottes niemals Mangel, sondern geradezu Überfülle ausdrückt; durch die Seinslosigkeit, die Negation von allem, was seiend genannt werden könnte, soll dem menschlichen Denken gerade der tiefe Unterschied zwischen dem Geschaffenen, Endlichen, Seienden und Gott, dem Grund von allem einleuchtend dargelegt werden.“ (Waldschütz 1983, 178f.)

Die zweite Eigenschaft des Bildes betrifft die Gleichheit des Bildes. Das Bild ist nicht aus sich selbst, noch für sich selbst. Es erhält von dem, dessen Bild es ist sein Sein und ist so mit dem, wovon es Bild ist, eins in seinem Sein, ist dasselbe Sein:

Die zweite Eigenschaft des Bildes sollt ihr in der Gleichheit des Bildes erkennen. Und hier merkt insonderheit auf zwei Stücke. Das eine ist dies: Das Bild ist nicht aus sich selbst, noch <zweitens> ist es für sich selbst. In gleicher Weise, wie das Bild, das im Auge empfangen wird: das stammt nicht aus dem Auge und hat kein Sein im Auge, sondern es hängt und haftet einzig an dem, dessen Bild es ist. Darum ist es weder aus sich selbst, noch ist es für sich selbst, sondern es stammt eigentlich von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm gänzlich, und von ihm nimmt es sein Sein und ist dasselbe Sein. (Pr. 16B; Meister Eckhart 2008a, 191)

Beide Eigenschaften zusammenfassend lässt sich sagen, dass ein Bild nicht aus oder für sich ist, somit auch nicht aus oder für sich Sein hat, sondern dem entstammt und zugehört, dessen Bild es ist und daher von diesem und mit diesem ein und dasselbe Sein hat:

Was ein Bild im eigentlichen Verstande sei, das sollt ihr an vier Stücken erkennen, vielleicht aber werden's ihrer mehr. Ein Bild ist nicht aus sich selbst, noch ist es für sich selbst; es stammt vielmehr von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm mit allem, was es ist, zu. Was dem, dessen Bild es ist, fremd ist, dem gehört es nicht zu, noch stammt es von ihm. Ein Bild nimmt sein Sein unmittelbar allein von dem, dessen Bild es ist, und hat *ein* Sein mit ihm und ist dasselbe Sein. (Pr. 16B; Meister Eckhart 2008a, 191)

Das Bild und sein Woher, Wovon sind eins in ihrem Sein und daher nicht voneinander zu trennen: „Ein Bild *als* Bild und *das*, *dessen* Bild es ist, das kann niemand voneinander sondern.“ (Pr.43; Meister Eckhart 2008a, 465)

Das Bild und sein Urbild sind, da sie ein und dasselbe Sein haben, laut Eckhart in gewisser Weise eins und ohne Unterschied:

„Bild und <Ur->Bild ist so völlig eins und miteinander, daß man da keinerlei Unterschied erkennen kann. Man kann wohl das Feuer ohne die Hitze denken und die Hitze ohne das Feuer. Man kann wohl <auch> die Sonne ohne das Licht denken und das Licht ohne Sonne. Aber man kann keinerlei Unterschied erkennen zwischen Bild und <Ur->Bild.“ (Pr. 69; Meister Eckhart 2008b, 53)

Die Gleichheit allein reicht nicht aus um das Bild zu charakterisieren, es geht vielmehr um den Bezug des Bildes zu seinem Urbild, ihre wechselseitige Angewiesenheit aufeinander, sowie um den Bezug von Mensch und Gott. Meister Eckhart bringt das Beispiel, dass auch zwei Eier einander gleich sein können, das eine aber dennoch nicht das Bild des anderen ist. Die Gleichheit des Bildes ist nur zu verstehen, wenn man seine Ursprungsbeziehung, den Bezug vom Bild zum Urbild mitbedenkt.²⁹ Da das Bild von

²⁹ Das Bildsein des Menschen liegt nicht in einer Gleichheit als Ähnlichkeit, sondern im Bezug des Menschen zu Gott: „Das Bildsein des Menschen ist demnach nicht einfach als *gl̄icheit*, das heißt als Ähnlichkeit zu verstehen, sondern als fundamentaler Bezug des Menschen zu Gott. Nur in diesem Bezug

dem sein Sein erhält, dessen Bild es ist, ist es auf die Gegenwart des Urbildes angewiesen. Dies verweist auf den Eckhartschen Gedanken der creatio continua. Wenn Gott sich von der Kreatur abwendet, wird sie zunichte. Die Kreatur ist auf die Gegenwärtigkeit Gottes angewiesen, wie das Bild auf die Gegenwärtigkeit seines Urbildes. Dies wird deutlich anhand des Spiegelbeispiels. Wenn das Urbild, das im Spiegel Abgebildete, nicht mehr gegenwärtig ist, nicht mehr vor dem Spiegel steht, gibt es auch kein Spiegelbild mehr, das es zeigt.³⁰

Dass das Bild auf sein Urbild angewiesen ist, um zu sein, erinnert auch an Eckharts Gedanken der Kreatur als Nichts. Das Bild ist aus und für sich selbst nichts, sondern erhält sein Sein von woanders her, von seinem Urbild, von dem, dessen Bild es ist. Das Bild ist daher, da es an die Gegenwart des Urbildes gebunden ist, selbst nichts.

Dennoch, hebt der Prediger hervor, unterscheidet sich das Abbild vom Urbild: Das Bild ist selbst nichts. Es ist nur, insofern das Urbild, also Gott der Seele gegenwärtig ist. Das ganze Sein des Bildes hängt von der Gegenwart Gottes, vom Bezug des Bildes zu Gott ab. Es bezieht sich ausschließlich auf sein Urbild und empfängt sein ganzes Sein durch dieses. Es besitzt nur in diesem und durch dieses das Sein und hat deshalb kein eigenes Sein, sondern *ein* Sein mit dem Urgrund. (Largier 2008a, 908f.)

So wie das Bild auf seinen Urgrund angewiesen, von diesem sein Sein erhält und ohne diesen nichts ist, ist auch die Kreatur auf die Gegenwart Gottes angewiesen, hat nicht ihr Sein, sondern empfängt es von ihrem Grund, Gott und ist daher ohne ihn nichts und wird ohne dessen Gegenwart sofort zunichte.

Am Beispiel des Spiegels lässt sich gut zeigen, dass ein Abbild zwar in einem anderen hervorgeht als dem, woraus es hervorgeht, von dem es Abbild ist. Es empfängt sein Sein aber nicht von dem, an dem es Bild ist, von dem ihm Zugrundeliegende, sub-iectum, sondern von dem, dessen Bild es ist, von dem ihm gegenüber-stehenden, ob-iectum.³¹ Dadurch, dass das Bild sein Sein von einem anderen her empfängt als von dem, an dem

ist der Mensch Bild, denn, erläutert Eckhart, kein Ei ist Bild des anderen, auch wenn beide Eier gleich sind. Die im Schöpfungsbericht verbürgte Bildhaftigkeit des Menschen ist daher von diesem Bezug her zu sehen.“ (Largier 2008a, 908)

³⁰ Ohne Urbild gibt es auch kein Abbild mehr: „Das Bild ist nur, und hier stellt sich Eckhart das im Spiegel abgebildete Antlitz vor, solange das Urbild gegenwärtig ist. Sobald das Urbild weg ist, ist auch das Abbild weg.“ (Largier 2008a, 908)

³¹ Dieser Meinung sind auch sowohl Mojsisch als auch Fischer: „Das Bild als Bild empfängt nichts, was ihm eignet, vom Zugrundeliegenden, an dem es ist, sondern es empfängt sein ganzes Sein von dem Gegenstand, dessen Bild es ist.“ (Mojsisch 1983, 79)

„Das Bild als solches empfängt nichts, was ihm eigen ist, vom Subjekt, dem Träger, sondern sein ganzes Sein erhält es vom Objekt, und zwar von diesem allein, von nichts anderem und Fremden.“ (Fischer 1974, 131)

es ist, tritt sein Träger in den Hintergrund. Dies lässt sich wiederum am Beispiel des Spiegels verdeutlichen. Im Spiegelbild zeigt sich das Abgebildete, das Urbild, der Spiegel bzw. die spiegelnde Oberfläche treten in den Hintergrund bzw. werden nicht als solche wahrgenommen, da der Fokus allein auf dem Abgebildeten liegt. Beim Betrachten eines Spiegelbildes ist man immer sofort beim Abgebildeten selbst und nicht beim Spiegel.

Das Bild, vor allem das Spiegelbild, aber auch jedes andere Bild, sofern es ihm wesentlich ist, etwas oder jemand abzubilden, zeigt nichts als das Antlitz des Abgebildeten. Schaut man in den Spiegel, so sieht man nicht den Spiegel oder das Glas, jedenfalls dann nicht, wenn der Spiegel gut ist. Es zeigt sich nur das gespiegelte und abgebildete Antlitz, und dieses Zeigen ist das ganze Sein des Spiegels, insofern er Spiegel ist. Dies ist sein Wesen oder sein Sein, wie der Meister sagt: Zeigen des Antlitzes des Gespiegelten. Das Antlitz ist aber nicht Sein des Spiegels, sondern das Sein dessen, der sich spiegelt. In diesem Sinne nimmt der Spiegel in der Tat sein Wesen, nämlich das Zeigen des Antlitzes, von seinem anderen, von dem nämlich, dessen Bild er wiedergibt. (Welte 1979 126f.)

Die Aufgabe des Spiegels ist das Zeigen dessen, wovon das Spiegelbild Spiegelbild ist. Sein Sein besteht in diesem Zeigen. Da der Spiegel dabei nicht eigens zum Thema wird, sondern das Spiegelbild immer direkt auf sein Abgebildetes verweist, kann man sagen, dass das Spiegelbild unvermittelt abbildet.³² Es findet nicht erst eine Vermittlung statt, sondern im Spiegelbild erkennt man und sieht man sofort sich selbst.

Welte verweist darauf, dass neben dem Spiegel auch andere Bilder keine Vermittlung aufweisen. Er bringt als Beispiel das Photo. Wenn wir ein Photo betrachten und darüber sprechen, sprechen wir nicht zunächst vom Abgebildeten als Bild, als etwas, das über das Photo vermittelt zu uns gelangt, sondern wir sind immer schon beim Abgebildeten selbst. Wenn wir auf ein Photo zeigend fragen, was das sei, dann meinen wir immer schon den abgebildeten Gegenstand und nicht das Photo selbst.

Wenn uns etwa ein Photo gezeigt wird von bekannten Personen, dann pflegen wir zu fragen: Wer ist das? Oder wir sagen darauf blickend: Das ist der und der, und niemand fragt: *Was* ist das, und niemand erwartet darauf die Antwort: Das ist Papier, das auf eine bestimmte Weise beschichtet und belichtet ist, es sei denn, er sei aus dem Gebrauch dieses Gegenstandes als Bild ganz ausgestiegen. (Welte 1979, 127)

³² Winkler verweist darauf, dass das Auge auch ein solcher Spiegel ist und das Abgebildete unvermittelt sieht: „Ein Gegenstand erscheint im Spiegel. Der Gegenstand ist in seinem spiegelbildlichen Abbild nicht ein anderer Gegenstand, sondern er ist er selbst als wiedergebender Gegenstand. Unser Auge oder die Seele sind solche Spiegel. Wenn also das Auge ein Bild empfängt, so sieht es das aufgenommene Bild nicht als Bild an sich, sondern es sieht in der abbildenden Aufnahme des Gegenstandes denselben unmittelbar. So also sieht das Auge das Abgebildete ohne Bildvermittlung, denn das Bild ist im abbildend aufnehmenden Prozeß selbst die Vermittlung.“ (Winkler 1997, 91)

Das ist daher der Fall, da das Bild sein Sein von seinem Abgebildeten her empfängt, und nicht von dem, worin es abgebildet ist, von dem Abbildenden und daher immer schon unmittelbar auf sein Woher verweist.³³

1.2.7 *Vater- und Sohnschaft*

Wenn das Bild sein Sein von seinem Woher, seinem Ursprung erhält, kann man diesen Ursprung auch als den Vater des Bildes bezeichnen. Der Sohn steht für das Bild, da er wie es sein Vonwoher, seinen Vater zeigt. Das Bild und der Sohn sind Selbstpräsenz des Ursprungs, des Vaters.³⁴

Zwischen Vater und Sohn gibt es keine einfache Identität, aber auch keine totale Verschiedenheit, sondern eine Verschiedenheit in der Einheit und so eine Vollzugsidentität. Der eine ist nicht ohne den anderen. Der Vater ist nicht Vater ohne Sohn, da dieser ihn erst zum Vater „macht“, ihn als Vater erscheinen, sich zeigen lässt. Genauso ist der Sohn nicht ohne Vater, ohne seinen Ursprung. Denn ohne diesen wäre er genausowenig Sohn.

Vaterschaft meint die Bezogenheit des Vaters auf das, was diese Vaterschaft ausmacht, auf das, was ihn erst Vater sein läßt; das aber ist der Sohn – er ist immer schon mit Vaterschaft angezielt, er IST, wenn es Vaterschaft gibt. Sohnschaft meint nichts anderes: Sie meint die Bezogenheit des Sohnes auf das, was die Sohnschaft ausmacht, auf das was ihn Sohn sein läßt; das aber ist der Vater – er ist immer schon mit Sohnschaft angezeigt, ist nicht die Gemeinsamkeit einer Natur und die Getrenntheit der Personen, sondern einzig und allein das Geschehen dieser Beziehung; indem er allerdings von „Vaterschaft“ und „Sohnschaft“ spricht, bedeutet er, daß es nicht um das einmalige Ereignis des Vater-Werdens und des Sohn-Werdens in der Geburt geht, sondern um das immerwährende Vater- bzw. Sohn-Sein: Das ist das Geschehen dieser Beziehung, worin Vater und Sohn sich gegenseitig erneuern.“ (Waldschütz 1989, 242f.)

Was Vater- und was Sohn-sein heißt, zeigt sich nur im lebendigen Vollzug. In diesem Vollzug wird beides ständig erneuert und nicht einmalig mit der Geburt gesetzt. Stirbt der Sohn, ist der Vater nicht mehr Vater, sondern war Vater. Der Vater als der Ursprung wird erst durch und im Sohn als solcher sichtbar. Der Sohn ist das Ziel, woraufhin all

³³ Welte spricht in diesem Zusammenhang von Ursprungsgeschehen: „Es kommt aber nun dazu, daß diese Identität des Geschehens auf der einen Seite hin als ein Ursprungsgeschehen sichtbar wird, das Bild entspringt aus dem Abgebildeten und erbildet sich von daher im Abbildenden.“ (Welte 1979, 128)

³⁴ Darauf verweist Welte: „Wenn das Bild dem gehört, von dem es seinen Ursprung nimmt und den es abbildet, dann kann dieser eben, weil er der Ursprung ist, auch als der Vater des Bildes betrachtet werden. Und das Bild und Ebenbild ist dann nichts als das Ebenbild des Vaters und so dessen Sohn, der von ihm her ist, was er ist.“ (Welte 1979, 129)

sein Wirken geht, da er ohne Sohn selbst nicht Vater als Vater sein kann, sondern immer nur in seiner Beziehung zu ihm.

Der Sohn, genauer: Sohn-zu-sein ist also geradezu das Ziel alles Wirkens, weil der Sohn schlechthin, Gottes Sohn, und seine Beziehung zum Vater, Urbild und so Ursprung alles Wirkens ist; daher geschieht alles Wirken im Sohn und durch ihn, aber gleichzeitig so, daß alles auf das Sohn-sein hin geschieht. Erst der Sohn und als Sohn läßt den Vater als Ursprung sein, und was wahrhaft sein gelassen ist, das erst und nur das ist Sohn. Sohn-zu-sein ist letztes Sinnziel alles Seienden, weil alles im und aus dem Sohn, um des Sohnes willen ist. So sind Ursprung und Ziel dasselbe. (Waldschütz 1989, 279)

Wenn Vater als Ursprung und Sohn als Ziel nicht ohne einander bestehen können, da sie nur in Hinblick auf den lebendigen Vollzug, nur im Vollzugsgeschehen als solche sind, kann man sagen, dass im Sinne einer Vollzugseinheit Ursprung und Ziel dasselbe sind.

Der Vater, der Grund ist, ist für alle Kreaturen auch das Sinnziel ihres Seins: „Er ist lautere Ruhe und ein Rasten für alles, was je Sein gewann“: das heißt nicht nur, daß es durch ihn und aus ihm ist, sondern alle Kreatur ist im Bezug, im Sein-zum-Vater (esse ad), also wieder: im Sohn-Sein. (Waldschütz 1989, 281)

Da der Vater den Grund und das Ziel alles Seienden darstellt, ist alles Seiende nur in Bezug auf ihn, also in seinem Sohn-sein, da der Sohn nur in Bezug auf den Vater als Sohn ist. Dies muss so sein, da der Sohn als Ziel alles Wirkens des Vaters auch nur in Bezug auf den Vater ist und somit der Vater selbst der eine Ursprung und das eine Ziel, das den Sohn braucht, um Ursprung und Ziel zu sein.

1.2.8 Die Gottesgeburt in der Seele

1.2.8.1 Der Mensch als Spiegel in der Gottesgeburt

Der Mensch steht für den Spiegel³⁵, der das Spiegelbild wiedergibt, aber nicht erzeugt. Das Woher des Bildes bringt sein Bild im Spiegel hervor, sowie der Vater seinen Sohn in der Seele gebiert.

Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. >Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort< <Joh. I,I>: es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren aus meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr;

³⁵ Largier erklärt die Kreatur als Spiegel Gottes, die seine Natur des Gebärens und der trinitarischen Entfaltung widerspiegelt:

„Als Spur Gottes ist die Kreatur Spiegel der trinitarischen Entfaltung der Gottheit. Eckhart betont, daß die Natur in ihrer Weise, zu gebären, also sich fortzupflanzen vom Wesen Gottes zeuge, das im Gebären bestehe.

[...] So erscheint denn die ganze Schöpfung als Analogie des göttlichen trinitarischen Entfaltungsprozesses: Die Natur will immer gebären, und sie will wie Eckhart weiter ausführt, den Sohn und den Vater gebären, denn sie will sich selbst als Gebärende gebären. [...]

Gleichzeitig spiegelt die Natur das Hervorgehen des Hl. Geistes, insofern sich die Dinge der Natur aufeinander beziehen und gegenseitig lieben.“ (Largier 2008a, 1035f.)

und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid. (Pr.6; Meister Eckhart 2008a, 83)
Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur, und er gebiert ihn der Seele zu eigen, und sein Sein hängt daran, daß er in der Seele seinen Sohn gebäre, es sei ihm lieb oder leid. (Pr. 4; Meister Eckhart 2008a, 55)

Der Vater kann gar nicht anders, es liegt in seiner Natur, dass er seinen Sohn in der Seele gebiert. In der Abgeschiedenheit aber gebiert der Vater den Sohn als mich und somit wird der Mensch als Ort der göttlichen Präsenz selber zum Bild bzw. mit diesem eins. Der Spiegel als Ort der Präsenz des Bildes und das Spiegelbild als Präsenz lassen sich nicht klar voneinander trennen. Dies erscheint verständlich, wenn wir bedenken, dass der Spiegel immer schon zugunsten des Spiegelbildes in den Hintergrund tritt und sein Sein darin besteht, das Woher des Bildes in sich als Bild anwesen zu lassen. Dadurch lässt sich besser verstehen, dass der Vater seinen Sohn als mich und mich als ihn in der Seele gebiert und ich so derselbe Sohn bin, wenn wir auch verschieden sind in unserem Menschsein.

Ich ward einst gefragt, was der Vater im Himmel täte. Da sagte ich: Er gebiert seinen Sohn, und dieses Tun ist ihm so lustvoll und gefällt ihm so wohl, daß er nie etwas anderes tut als seinen Sohn gebären, und sie beide blühen den heiligen Geist aus. Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer; wir sind wohl verschieden im Menschsein, dort aber bin derselbe Sohn und nicht ein anderer. (Pr. 4; Meister Eckhart 2008a, 55)

Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und seine Natur. Im innersten Quell, da quelle ich aus im Heiligen Geiste; da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied. (Pr.6; Meister Eckhart 2008a, 83f.)

Da das Bild immer nur sein Woher abbildet und auf dieses verweist, kann man sagen, dass der Vater nicht nur den Sohn, also das Bild, in mir, dem Spiegel, als mich gebiert, sondern vielmehr auch sich selbst als mich. Urbild, Bild und Spiegel sind nur in ihrer Identität. Das eine ist nicht ohne das andere und somit sind sie eins in ihrer Verschiedenheit. Im Sinne dieser Vollzugsidentität bin ich, als Spiegel nicht nur mit dem Spiegelbild, dem Sohn eins, sondern auch mit dem Urbild, das erst jede Abbildung ermöglicht. So zeigt sich die Vollzugsidentität in der Gottesgeburt, in der Gott nicht nur seinen Sohn als mich, sondern auch sich als mich gebiert.

1.2.8.2 Der Hl. Geist als Liebe in der Gottesgeburt

In der Gottesgeburt tritt zu Vater und Sohn auch noch der Hl. Geist hinzu. Alle drei sind nicht getrennt voneinander zu verstehen, sondern nur in ihrer Einheit. Die Gottesgeburt in der Seele deutet auf die Selbstreferentialität Gottes in seiner trinitarischen Entfaltung hin.³⁶:

Die Geburt Gottes in der Seele stellte in Eckharts Augen einen dynamischen Prozess dar. Darin schlossen sich nicht nur Gott-Vater, Gott-Sohn und der Heilige Geist zu einem absoluten Selbstverhältnis zusammen, sondern dieses war auf den Einheitsgrund Gottes, die Gottheit, hin perspektiviert. Eckhart interpretierte die göttliche Trinität von der Einheit Gottes aus, was ihr die Betonung des selbstreferentiellen Momentes sicherte. (Winkler 1997, 85)

Gott muss seinen Sohn in der abgeschiedenen Seele gebären, da diese Gottesgeburt Ausdruck seiner Einheit und zugleich Trinität ist: „In der entblößten Seele gebiert der Vater seinen Sohn; ja, er muß seinen Sohn darin gebären, denn sein Sein besteht im trinitarischen Prozeß der Sohngeburt und des »Ausblühens« des Hl. Geistes.“ (Largier 2008a, 779)

Die Gottes- bzw. Sohngeburt in der Seele lässt sich nicht vom Ausblühen des Heiligen Geistes trennen. Erst mit dem Ausfließen des Heiligen Geistes wird der trinitarische Prozess, der sich in der Gottesgeburt vollzieht, vollendet.

Unser Name ist: daß wir geboren werden sollen, und des Vaters Name ist: gebären, wo die Gottheit ausglimmt aus der ersten Lauterkeit, die eine Fülle aller Lauterkeit ist, wie ich in Sankt Mariengarten sagte.

[...]

Sehe ich eine Speise und ist sie mir gemäß, so entspringt ein Verlangen daraus; oder, sehe ich einen Menschen, der mir gleicht, so entspringt eine Zuneigung daraus. Ganz so ist es: Der himmlische Vater gebiert in mich sein Ebenbild, und aus der Gleichheit entspringt eine Liebe, das ist der Heilige Geist. (Pr.13; Meister Eckhart 2008a, 157)

Wenn der Vater für das Urbild, der Sohn für dessen Ebenbild steht, bleibt noch offen welche Aufgabe der Hl. Geist in dieser trinitarischen Dynamik hat. Der Hl. Geist steht

³⁶ Interessant im Zusammenhang mit der Vorstellung der Gottesgeburt als Selbstmitteilung der Gottheit in ihrer Trinität, finde ich die Überlegungen von Wucherer-Huldenfeld zur Geburt als Erneuerung des Einander-Inneseins im Füreinander-Offensein:

„Eine glückliche Geburt ereignet sich, wenn die Verborgenheit des Einander-Inneseins im Übergang zum Füreinander-Offensein im Gegenüber nicht aufhört, sondern sich neu zu vertiefen und wandeln vermag. Geburt ist so der die Spannungsweite des Dasein insofern weitende Anfang, als mit ihr unsere Begegnungsgeschichte im persönlichen Gegenüber- und einander Gegenwärtigsein ihren Anfang nimmt.“ (Wucherer-Huldenfeld 1994, 148)

Inwiefern Geburt immer erst Absonderung des zunächst gegensatzlosen Lebens ist, verweist auch auf das später noch von Bedeutung seiende Auseinandertreten der Glieder der Gabe erst mit bzw. in der Gabe:

„Die Geburt ist daher ein ungeheurer Sprung. Durch denselben kommt das Kind aus dem Zustand eines völlig gegensatzlosen Lebens in den Zustand der Absonderung, - in das Verhältnis zu Licht und Luft und in ein immer mehr sich entwickelndes Verhältnis zu vereinzelter Gegenständlichkeit überhaupt und namentlich zu vereinzelter Nahrung.“ (Wucherer-Huldenfeld 1994, 134)

für die Liebe Gottes und somit zugleich für die Beziehung zwischen Vater und Sohn.³⁷ Das Ausblühen, Ausquellen des Heiligen Geistes vollzieht sich in der Gottesgeburt. Der Vater gebiert darin den Sohn in der Seele und mit ihm tritt auch der Hl. Geist hervor als Liebe, als Bezug zwischen Vater und Sohn, die sich gegenseitig lieben.

Seht, so <auch> geschieht die Ergießung göttlicher Natur in zweierlei Weise. Die eine Ergießung ist die des Sohnes aus dem Vater; die geschieht in Geburtsweise. Die zweite Ergießung geschieht in verbindender Weise im Heiligen Geist; diese Ergießung geschieht aus der Liebe des Vaters und des Sohnes: das ist der Heilige Geist, denn beide lieben sich in ihm. (Pr. 47; Meister Eckhart 2008a, 497)

Das Ausblühen des Hl. Geistes ist auf die Gottesgeburt angewiesen und umgekehrt, es gibt kein nacheinander, sondern beide vollziehen sich gleichzeitig. Da der Vater den Sohn in meiner Seele zugleich als mich gebiert, steht der Hl. Geist auch für die Liebe Gottes zu mir, zu den Menschen. Da er aber nicht nur mich als den Sohn, sondern zugleich mich als sich gebiert, steht der Hl. Geist genauso für die Liebe Gottes zu sich selbst.³⁸ So wie Gott sich selbst liebt, liebt er in der Gottesgeburt auch seinen Sohn, den er als sein Ebenbild gebiert, da sich bekanntlich gleiches liebt. Genauso aber gebiert er den Menschen als seinen Sohn und macht so den Menschen sich gleich, wodurch er ihn genauso lieben kann wie sich selbst.³⁹ Damit dies alles erfolgen kann, muss der Mensch jedoch zunächst ein Abgeschiedener werden.

Ich habe es schon öfters gesagt: Von dem Werk in Gott und von der Geburt, in der der Vater seinen eingeborenen Sohn gebiert, und von diesem Ausfluß erblüht der Heilige Geist so, daß der Geist von ihnen *beiden* <ausfließt>, und in diesem Ausflusse entspringt die Seele <als> ausgeflossen; und das Bild der Gottheit ist in der Seele eingepägt, und in dem Ausfließen und im Rückfließen der drei Personen wird die Seele wieder eingeflößt und wird wieder eingebildet in ihr erstes Bild ohne Bild. (Pr. 50; Meister Eckhart 2008a, 535)

Durch den Hl. Geist, der die Liebe Gottes zu sich selbst, zum Sohn und zum Menschen gleichermaßen ist, kann der Mensch wieder in Gott, von dem er ausgegangen ist zurückkehren, indem er ganz in der Gottheit und in der Liebe der Gottheit auf und eingeht. Das Ausfließen der Kreatur aus Gott vollendet sich im Zurückfließen in Gott.

³⁷ Stephenson betont in diesem Zusammenhang die Dialektik von Zweiheit und Einheit: „Das sprudelnde Wechselspiel der heiligen ‚minne‘ (47) bringt uns so ganz die Dialektik dieses Vorganges zum Bewußtsein, die Dialektik von Zweiheit und Einheit; ja es heißt an einer Stelle sogar ganz paradox, daß ohne Einheit kein Lieben möglich sei.“ (Stephenson 1954, 49)

³⁸ Vgl. Largier 2008, 668f.

³⁹ Hof weist in seinem Werk *scintilla animae* darauf hin, dass Eckhart im *Buch der göttlichen Tröstung* gebären mit gleichformen gleichsetzt:

„In diesem Ausspruch setzt Eckhart »gleichformen« und »gebären« gleich.“ (Hof 1952, 179)

Dies bestätigt, dass Gott sich den Menschen in der Gottesgeburt gleichmachen muss, indem er ihn als seinen Sohn bzw. als sich gebiert, damit er den Menschen lieben kann und der Mensch in Gottes Liebe aufgehen und in Gott zurückkehren kann.

Der Vater gebiert seinen Sohn immer⁴⁰, ewiglich, also zeitlos⁴¹. Die *creatio continua* wird zu einer *incarnatio continua*.⁴² Beide Begriffe verschmelzen bei Eckhart oft. Man könnte sagen, Schöpfung und Inkarnation sind wie die zwei Seiten eines einzigen Kreislaufes:

„[...] sind die Begriffe Sein und Geburt, die die Fülle ausdrücken, auf das Sein der Dinge in ihrem Ursprung zu beziehen. Sie benennen aber gleichzeitig in je verschiedener Weise den Bezug des Ursprungs zum zeitlichen Sein: Insofern dieses überhaupt *ist*, zeugt es von der zeitlosen Gegenwart des Schöpfergottes, der sich seinsverleihend mitteilt, und insofern es in jedem Moment seine Form und am Ende aller Naturprozesse seine Fülle erlangt, zeugt es von der Gottesgeburt, in der die ganze Schöpfung in die Fülle des göttlichen Seins zurückgeführt wird.“ (Largier 2008a, 1002)

Beide zeugen vom Bezug des Ursprungs zum Entsprungenen, von Gott zur Kreatur, zum Menschen. Beide sind kontinuierlich und auf die zeitlose Gegenwart Gottes angewiesen. Schöpfung bedeutet das Herausfließen der Kreatur aus Gott und Gottesgeburt das Zurückfließen in Gott. Beide sind dabei aber nicht strikt voneinander getrennt, sondern deuten auf die verschiedenen Weisen des Bezugs von Gott und Kreatur hin, der bei beiden stets im Mittelpunkt steht.

⁴⁰ Fischer verweist darauf, dass die Gottes- bzw. Sohngeburt auch schon in der Tradition als „immer“ galt und dies von Eckhart übernommen wurde:

„Der Sohn *wird* immer geboren, wie Origenes sagt; andere sagen so Gregorius und Augustinus: er *ist* immer geboren (vgl. Thomas S. theol. I q. 43 a. 1-8; q. 42 a. 2 zu 4). Vom Werk Gottes, und damit von Gott selbst, dem ‚Anfang‘ (‘principium’) wird gesagt: es ist immer neu, wird immer geboren, ist immer geboren [...]. (Fischer 1974, 134)

Auch Hof betont das „immer“ der Gottesgeburt:

„Das »immer« der Eckhartschen Lehre von der Gottesgeburt, ein Erbe der Überlieferung, wird bei Eckhart durch seine Analogielehre abgewandelt: da die Gottesgeburt, die in der geheimnisvollen Tiefe der Menschenseele geschieht, derjenigen analog ist, die in der heiligen Dreieinigkeit »immer« geschieht, muss die erstere auch ein analoges »immer« besitzen; aber da die Analogie attributiv ist, bedeutet die Geburt selbst ein »immer«, ein niemals aufhörendes Abhängigsein und Einfließen.“ (Hof 1952, 178)

Hier bleibt aber zu beachten, dass man Gottesgeburt in der Menschenseele und trinitarische Geburt nicht voneinander trennen kann und auch nicht als ein Nacheinander auffassen soll, das eine geschieht als das andere, beides gleichzeitig.

⁴¹ Laut Largier ist die *incarnatio* genauso zeitlos wie die *creatio*: „Eckhart geht aus von einer absoluten Präsentialität sowohl der Schöpfung wie der Inkarnation. Beides ist nicht als historisches Geschehen, sondern als überzeitliche Selbstmitteilung Gottes zu begreifen. [...] Als zweiter Punkt ist hervorzuheben, daß unter dieser Perspektive die Schöpfung und die Inkarnation als zeitlose, aber kontinuierliche Prozesse (*creatio continua* und *incarnatio continua*) verstanden werden müssen. Da Gott zeitlose Fülle ist, ist seine Selbstmitteilung in der Schöpfung und in der Inkarnation ebenso zeitlos und also etwas, das sich dauernd ereignet.“ (Largier 2008b, 810f.)

⁴² Dazu Largier: „So ist denn auch der Begriff der Schöpfung wie der Begriff der Inkarnation vollkommen zeitlos zu denken und die Kreatur hinsichtlich der grundlegenden Abhängigkeit ihres Seins auf diese göttliche Fülle zurückzubeziehen.“ (Largier 2008a, 1000)

1.2.8.3 Die Gottesgeburt und der Seelengrund

Da zu Gott die Selbstmitteilung gehört, teilt er sich in der Gottesgeburt seinem Sohn wie auch der menschlichen Seele, in der er sich als seinen Sohn und diesen als mich gebiert, ganz mit.

„Die Geburt des Sohnes Gottes, die *gotes hæhstiu meinunge*, als Selbstmitteilung also Gottes unmittelbarer Ausdruck ist, ist das Wort Gottes, in dem dieser sich (*sîn wesen und sîn natüre und alliu sîn gotheit*) und gleichzeitig den Menschen ausspricht.“ (Largier 2008a, 815)

Die Geburt Gottes braucht ein Korrelat, etwas, worin sie sich als solche ereignen kann.⁴³ Dies ist laut Eckhart der Seelengrund oder Seelenfunke. Der Seelengrund, Seelenfunke ist mit dem Gottesgrund eins und macht daher die Gottesgeburt in der Seele möglich. Dass Gottesgrund und der Seelengrund in der Gottesgeburt eins werden, zeigt sich u.a. darin, dass die Augustinischen Seelenkräfte der Trinität entsprechen und so sich Gott ganz in der Seele ausspricht und aussprechen kann⁴⁴:

Der Grund der Gottheit wird darin mit dem Grund der Seele eins, und die Seele bzw. das Leben der Seele – das mit dem augustinischen Ternar der Seelenkräfte *memoria* (Vater) - *intellectus* (Sohn) – *voluntas* (Hl. Geist) in Analogie zur Trinität gesetzt ist – wird zum Ausdruck des Lebens der Trinität, das heißt des Lebens, in dem die Seele unmittelbar in Gott zurückfließt, aus dem sie aus dem Nichts hervorgegangen ist. Gottesgeburt bedeutet mithin Rekonstitution der verlorenen Einheit auf allen Ebenen: [...]. (Largier 2008a, 816)

Eckhart beschreibt diesen Seelengrund mit verschiedenen Wörtern und Bildern als Kraft in der Seele, als *custodia*, Hut des Geistes, als *castellum*, Bürglein oder als *scintilla*, Fünkeln.

Wenn Meister Eckhart von dieser Kraft in der Seele als *castellum*, bürgelîn, Bürglein spricht, will er darauf hinweisen, dass diese sich nicht durch Vernunft oder Willen einholen lässt, sondern beiden unzugänglich ist. Diese Kraft in der Seele, dieser Seelengrund ist wie eine Burg uneinnehmbar. Welte interpretiert diesen Grund der Seele als innersten Kern des Menschen, der sich jeder Objektivierung stets entzieht. Ich kann mein Ich als Subjekt nie ganz zum Objekt machen, es bleibt immer ein kleiner Rest, der

⁴³ Gott und Seele sind über die Gottesgeburt eng miteinander verbunden: „Gottes Handeln hat das Ziel, in der Seele geboren zu werden. Der Seele Streben hat den Sinn, in Gott geboren zu werden.“ (Stephenson 1954, 46)

⁴⁴ Dabei ist zu beachten das der Seelenfunke im Ursprung mit der übertrinitarischen Gottheit eins ist und im Hervorgehen aus Gott selbst eine trinitarische Struktur hat wie die Augustinischen Seelenkräfte zeigen: „Der Seelenfunke ist demnach aus Gott hervorgegangenes Bild, und zwar im Hervorgehen trinitarisches Bild, im Ursprung aber, der sich selbst ganz im Bild ausspricht, auch eins mit der übertrinitarischen Einheit.“ (Largier 2008a, 766)

sich aller Verobjektivierung entzieht: „Und so ist der innerste Kern, das Ich meines Lebens, gerade nicht zum Objekt geworden, wie sehr auch manches, was sonst noch zu ihm gehört, zu einem solchen geworden sein mag. Der innerste Kern bleibt immer aller Objektivierung gegenüber frei.“ (Welte 1979, 151)

Wenn ich mein Ich selbst zu befragen und ergründen versuche, tritt immer eine Differenz auf zwischen dem Ich, das fragt und dem Ich, das befragt wird. Da immer Ich es bin, der mich befragt, kann ich mein Ich immer nur bis zu einem gewissen Teil zum Objekt machen, das Ich als fragendes, als Subjekt, wird nie ganz Objekt: „Es bleibt die Differenz zwischen dem Ich, das blickt und jenem Ich, das ich als meinen Gegenstand vor mir habe und auf das ich blicke. Das Ich als Objekt wird also nie zum Ich als Subjekt, es bleibt immer im Hintergrund und läßt sich so schlechterdings nicht und nie objektivieren.“ (Welte 1979, 151)

Am Ende sagt Meister Eckhart aber, dass der Seelengrund eigentlich weder dies noch das ist, was er auch Gott schon abgesprochen hat, da dies-oder-das-Sein normalerweise für ein Seiendes gilt. Der Seelengrund sei namenlos und von allen Formen und Bildern bloß, genauso wie Gott. Er ist das Innerste der Seele als Innesein Gottes in der Seele, er ist der Ort des Lebens Gottes.⁴⁵ Er ist der Ort bzw. die Kraft, wo Gott seinen Sohn als sich selbst gebiert.⁴⁶

Der Mensch kann nur in der Abgeschiedenheit zu diesem Seelengrund durchbrechen, offen werden für die Gottesgeburt in der Seele und damit gleichzeitig für die Rückkehr in Gott. Da der Seelengrund eins mit dem Gottesgrund ist, kommt Gott in der Gottesgeburt nicht erst von draußen in die Seele hinein, da er immer schon in ihr ist. Er

⁴⁵ Vgl. Largier 2008a, 764f.

⁴⁶ Meister Eckhart beschreibt dies selbst so: „Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst. Es ist so völlig eins und einfaltig, wie Gott eins und einfaltig ist, so daß man mit keinerlei *Weise* dahinein zu lügen vermag. Jene nämliche Kraft, von der ich gesprochen habe, darin Gott blühend und grünend ist mit seiner ganzen Gottheit und der Geist in Gott, in dieser selben Kraft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn so wahrhaft wie in sich selbst, denn er lebt wirklich in dieser Kraft, und der Geist gebiert mit dem Vater denselben eingeborenen Sohn und sich selbst als denselben Sohn und ist derselben Sohn in diesem Lichte und ist die Wahrheit.“ (Pr. 2; Meister Eckhart 2008a, 33f.)

muss dort aber von der Seele erst entdeckt werden.⁴⁷ Dies geschieht in der Abgeschiedenheit, wo der Mensch zu seinem Seelengrund vordringen kann, indem er von allem seinen Eigenen Abstand nimmt und gelassen und abgeschieden offen ist für Gott. Nachdem der Mensch von allem Kreaturhaften abgelassen hat, kann er dann in der Gottesgeburt zurückgeführt werden in Gott, wo der Mensch wieder eingehen kann in die Fülle des Seins, nach der er in seinem kreaturhaften Dasein stets strebt.

Die Geburt Gottes ist vielmehr, als Erfüllung und Erlösung aller kreaturhaften Entfaltung, universaler Prinzip der Überführung der ganzen Kreatur in Gott: Insofern sich Gott ganz im Sohn ausspricht, spricht er auch die ganze Kreatur in ihm aus; und insofern er sich auch als aussprechender Gott darin ausspricht, ist die ganze Einheit Gottes darin aufgehoben. In dieser Einheit ist die ganze Kreatur als Fülle, als *logos* bzw. *ratio* aufgehoben und mithin vor und über ihrer zeitlichen Entfaltung in idealer Weise da. Inkarnation, Geburt des Sohnes meint denn auch gleichzeitig Erlösung des Menschen und Erlösung aller Kreatur, da diese im Sohn ihre Fülle findet, die ihr im zeitlichen Dasein abgeht. (Largier 2008a, 817)

Erst durch die Gegenwart Gottes in der Seele bei der Gottesgeburt kann die Seele Gott erfahren und seiner innwerden bzw. zu Gott finden und zu ihm zurückkehren. Dies ist aber nur möglich, wenn diese zuerst Gelassenheit und Abgeschiedenheit erlangt hat. In der abgeschiedenen Seele kann die Gottesgeburt erfolgen. Die Seele in ihrer Abgeschiedenheit ist der Vollzugsort der Gottesgeburt.⁴⁸ Daher geht es Meister Eckhart zunächst darum, abgeschieden zu werden.

⁴⁷ Auch wenn es als Von-außen empfunden wird, kann nur in sich empfangen und entdeckt werden, was bereits dort vorhanden ist: „Der Mensch ‚empfängt Gott in sich‘ (43) will sagen, er ent-deckt Gott in sich, er legt ihn bloß, wenn man das sagen darf. ‚In sich empfangen‘ kann er nur das, was bereits schon vorhanden ist. So psychologisch verstanden. Sprachlich deutet das ‚Empfangen‘ auf ein Von-außen hin. Die Seele aber empfindet diese Ent-deckung als ein Von-außen, da sie ja vorher von diesem innewohnenden Fünklein nichts gewußt hat. – So ist es zu verstehen, wenn es heißt, (44), Daß Gott nur (!) soweit in die Seele eingeht, wie sie aus sich herausgeht, d.h. in dem Grade, wie sie ihre Ichheit auszuschalten vermag, wird die Gottheit freigelegt. Die Gottheit geht ein, d.h. sie wird als vorhandene Kraft und Macht erkannt.“ (Stephenson 1954, 48)

⁴⁸ So Largier: „Die Abgeschiedenheit ist in diesem Sinne gleichzeitig Voraussetzung und Vollzugsort der Gottesgeburt im Menschen, in der der Mensch in die Trinität eingeht.“ (Largier 2008b, 808)

1.3 VORRAUSSETZUNGEN FÜR DAS ZURÜCKFLIEßEN IN GOTT UND DIE GOTTESGEBURT IN DER SEELE: ABGESCHIEDENHEIT, GELASSENHEIT UND GEISTIGE ARMUT

Damit Gott seinen Sohn in der Seele gebären kann und der Mensch Gott erfahren kann, muss er zuerst gelassen und abgeschieden werden. Erst wenn er frei von allem Eigenen ist, ist er auch frei für Gott. Erst wenn er nicht mehr etwas anderem anhängt, auch nicht seinem eigenen Willen oder dem Willen Gottes, ist er frei dafür, Gott zu erfahren und in diesen ein- und aufzugehen. Abgeschiedenheit, Gelassenheit und geistige Armut zielen auf die Rückkehr in den Grund, in Gott. Die Voraussetzung dafür ist die Überwindung aller Kreaturhaftigkeit.⁴⁹

1.3.1 *Die Abgeschiedenheit als Ablegen alles Kreaturhaften*

Um in die Abgeschiedenheit zu gelangen, ist es erforderlich alles Kreaturhafte abzulegen, um frei für Gott zu werden. Wer noch voll an Kreaturhaften ist, dem ist Gott nicht zugänglich und bei dem kann Gott nicht einkehren. Meister Eckhart bringt dies treffend auf den Punkt, wenn er schreibt:

„Und du sollst wissen: Leer sein aller Kreatur ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein.“ (VA; Meister Eckhart 2008b, 443)

Nur wer leer wird in der Abgeschiedenheit, in den kann Gott mit der ganzen Fülle seines Seins eingehen. Der Abgeschiedene muss leer werden, indem er alles Kreaturhafte überwindet, nur dann findet er zu Gott und Gott zu ihm:

„Die Seele, die Gott finden soll, die muß alle Kreaturen überhüpfen und überspringen.“ (Pr. 69; Meister Eckhart 2008b, 45)

Abstand nehmen von allem Kreaturhaften, heißt auch von allem Vergänglichen. Denn nur wer alles Vergängliche hinter sich lässt, der ist offen für Gott.

Der Mensch allein ist Gott wohlgefällig, der von allen vergänglichen Dingen abgeschieden und weggenommen ist. Der Mensch, der am abgeschiedensten ist und am allermeisten alle vergänglichen Dinge vergessen hat, der ist Gott am wohlgefälligsten und darin Gott am allernächsten. (Pr. 74; Meister Eckhart 2008b, 105)

⁴⁹ Auch Largier betont dies: „Die Rückkehr in den Grund des Seins ist das Motiv der Forderung Eckharts nach Abgeschiedenheit, geistiger Armut und Gelassenheit. Erst wenn der Mensch die Bindung an Raum und Zeit überwindet, wenn er seiner Kreaturhaftigkeit abstirbt, wird er – in Christus - eins mit dem Grund, in dem alles *vorgewürket* ist.“ (Largier 2008a, 761)

Da die Abgeschiedenheit der einzige Zustand ist, in dem die Seele abgelöst ist von allem Kreaturhaften, hält Meister Eckhart sie für höher als andere Tugenden, z.B. als Liebe, Demut und Barmherzigkeit, die noch dem Kreaturhaften verhaftet sind.

[...] daß lautere Abgeschiedenheit alles übertreffe, denn alle Tugenden haben irgendein Absehen auf die Kreatur, während Abgeschiedenheit losgelöst von allen Kreaturen ist. (VA; Meister Eckhart 2008b, 435)

Denn im Leiden hat der Mensch <noch> ein gewisses Hinsehen auf die Kreatur, von der dem Menschen das Leiden kommt, wohingegen Abgeschiedenheit gänzlich losgelöst ist von aller Kreatur. (VA; Meister Eckhart 2008b, 437)

Meister Eckhart unterscheidet zwischen kreaturhaften Sein, das sein Sein in und von Gott hat, und lauterem Sein Gottes. Da die Abgeschiedenheit Einheit, Lauterkeit und Kreaturlosgelösheit kennzeichnet, bringt bzw. zwingt sie Gott dazu in eine abgeschiedene Seele einzugehen:

Gottes naturgemäße eigene Stätte ist nun Einheit und Lauterkeit; das aber kommt von Abgeschiedenheit. Deshalb muß Gott notwendig sich selbst einem abgeschiedenen Herzen geben. (VA; Meister Eckhart 2008b, 437)

Nun steht das lautere, abgeschiedene Herz ledig aller Kreatur. (VA; Meister Eckhart 2008b, 455)

Dass die Abgeschiedenheit von allem Kreaturhaften absieht, heißt auch, dass sie weder dies noch das sein will⁵⁰, dass ihr keine Bestimmung eignen soll. Denn gerade das dies-oder-das-Sein, die Bestimmtheit unterscheidet die Kreatur am meisten von Gott, der sich keiner Bestimmung beugt. Wenn der Abgeschiedene sich nun aller Bestimmtheit entledigt und nichts wird, ist er Gott gleich und dieser kann daher in seine Seele einkehren.

Vollkommene Abgeschiedenheit [...] will weder Gleichheit noch Ungleichheit mit irgendeiner Kreatur haben noch dies und das: sie will nichts anderes als sein. Daß sie aber dies oder das sein möchte, das will sie nicht; denn wer dies oder das sein will, der will etwas sein, Abgeschiedenheit hingegen will nichts sein. (VA; Meister Eckhart 2008b, 439)

Nur durch und in der Abgeschiedenheit, in der Gott selbst steht, kann der Mensch Gott gleich werden, soweit ihm dies möglich ist.

Denn daß Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und von der Abgeschiedenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfaltigkeit und seine Unwandelbarkeit. Und daher, soll der Mensch Gott gleich werden, soweit eine Kreatur Gleichheit mit Gott haben kann, so muß das geschehen durch Abgeschiedenheit. (VA; Meister Eckhart 2008b, 443)

⁵⁰ Abgeschiedenheit übersteigt jedes „dies und das“: „»Dies und das« charakterisiert die Kreatur in ihrer kreaturhaften Entfaltung, wie sie in ihrer weltlichen Daseinsweise in Zeit und Raum begegnet. Demgegenüber ist der Bezugspunkt der Abgeschiedenheit das Nichts, also das, was alle kategoriale Wahrnehmung, die sich auf die kreaturhaften Entfaltung bezieht, übersteigt.“ (Largier 2008b, 813)

In der Abgeschiedenheit kann die Seele sich dann mit Gott vereinen, nachdem sie die Kreatur hinter sich gelassen hat:

Deshalb ist Abgeschiedenheit das Allerbeste, denn sie reinigt die Seele und läutert das Gewissen und entzündet das Herz und weckt den Geist und beschleunigt das Verlangen und läßt Gott erkennen und scheidet ab die Kreatur und vereinigt sich mit Gott. (VA; Meister Eckhart 2008b, 459)

1.3.2 *Das Nichts der Abgeschiedenheit*

Da der Mensch in der Abgeschiedenheit versucht Gott gleich zu werden, Gott von Eckhart aber meist als Nichts bezeichnet wird, muss der Abgeschiedene nichts bzw. Nichts gleich werden.

„Die nichts gleich sind, die allein sind Gott gleich. Göttliches Wesen ist nichts gleich, in ihm gibt es weder Bild noch Form. Die Seelen, die in solcher Weise gleich sind, denen gibt der Vater gleich und enthält ihnen nichts vor.“ (Pr. 6; Meister Eckhart 2008a, 83)

Die Abgeschiedenheit soll nichts Kreaturhaftes zum Gegenstand haben, nichts Bestimmtes, weder dies noch das, sondern nichts und damit Gott, der dieses Nichts ist.⁵¹

Hier frage ich nun, was der lauterer Abgeschiedenheit Gegenstand sei. Darauf antworte ich wie folgt und sage, daß weder dies noch das der lauterer Abgeschiedenheit Gegenstand ist. Sie steht auf einem reinen Nichts, und ich sage dir, warum das so ist: Die lautere Abgeschiedenheit steht auf dem Höchsten. Nun aber steht der auf dem Höchsten, in dem Gott nach seinem ganzen Willen wirken kann. (VA; Meister Eckhart 2008b, 451)

Wenn der Abgeschiedene nichts gleich ist, erst dann ist er für Gott empfänglich:

Soll daher das Herz Bereitschaft haben zum Allerhöchsten, so muß es auf einem reinen Nichts stehen, und darin liegt auch die größte Möglichkeit, die sein kann. Da nun das abgeschiedene Herz auf dem Höchsten steht, so muß dies auf dem Nichts <der Fall> sein, denn in *dem* liegt die größte Empfänglichkeit. (VA; Meister Eckhart 2008b, 453)

Um zu verdeutlichen, inwiefern die abgeschiedene Seele auf Nichts stehen muss, um für Gott empfänglich zu sein, bringt Eckhart das Beispiel der Tafel. Diese ist auch am meisten dafür empfänglich, dass ich auf ihr schreibe, wenn sie leer ist, sonst muss ich vorher das Geschriebene löschen, damit ich auf ihr schreiben kann. Die leere Tafel entspricht der abgeschiedenen Seele bzw. dem abgeschiedenen Herzen, das dadurch charakterisiert ist, dass es alles ledig ist und nichts hat oder begehrt.

⁵¹ Die Abgeschiedenheit kann nur Gott empfangen und ist selber ein Nichts: „Daß die Abgeschiedenheit dem Nichts nahe ist, bedeutet, daß sie über alle Maße empfänglich ist und deshalb nur Gott zu empfangen vermag. Alles andere wird ja von der Abgeschiedenheit abgelegt, insofern es etwas Bestimmtes ist. So ist denn die Abgeschiedenheit als Negation aller Bestimmungen ein Nichts, so wie Gott als Negation aller Bestimmung ein Nichts ist. In diesem Nichts, das die Abgeschiedenheit ist, ist sie die Aufhebung aller kreaturhaften Andersheit, das heißt aller Differenz, die das Kreaturhafte charakterisiert.“ (Largier 2008b, 809)

„Nun begehrt das abgeschiedene Herz gar nichts, es hat auch gar nichts, dessen es gerne ledig wäre. Deshalb steht es ledig allen Gebets, und sein Gebet ist gar nichts anderes, als einförmig zu sein mit Gott.“ (VA; Meister Eckhart 2008b, 453)

Gerade da der Abgeschiedene nichts begehrt und nichts gleicht, gleicht er Gott und ist so für diesen offen und empfänglich.

„Nun vermag sich kein Mensch des göttlichen Einflusses empfänglich zu machen als durch Einförmigkeit mit Gott; denn so weit wie ein jeglicher Mensch einförmig mit Gott ist, so weit ist er empfänglich des göttlichen Einflusses.“ (VA; Meister Eckhart 2008b, 455)

Da die Abgeschiedenheit dem Nichts gleich ist, kann sich in ihr nichts halten außer Gott, der das Nichts selber ist:

Nun <aber> ist die Abgeschiedenheit dem Nichts so nahe, daß nichts so fein <subtil> ist, daß es sich in der Abgeschiedenheit halten könnte, als Gott allein. <Nur> der ist so einfaltig und feinfügig, daß er sich an dem abgeschiedenen Herzen wohl halten kann. Daher ist Abgeschiedenheit für nichts empfänglich als für Gott. (VA; Meister Eckhart 2008b, 437)

1.3.3 *Jungfrau und Weib*

Damit der Mensch in die Abgeschiedenheit gelangen kann, soll er Jungfrau werden. Die Jungfräulichkeit steht für vollkommene Empfänglichkeit, welche notwendig ist, damit die Seele Gott in sich empfangen kann bzw. Gott ohne Hindernisse in die Seele eingehen kann. Jungfrausein bedeutet aller Dinge ledig sein, ganz offen und frei für Gott zu sein, so wie wir es waren, als wir noch nicht waren.

„Notwendig muß es so sein, daß sie eine <Jungfrau> war, jener Mensch, von dem Jesus empfangen ward. Jungfrau besagt soviel wie ein Mensch, der von allen fremden Bildern ledig ist, so ledig, wie er war, da er noch nicht war.“ (Pr.2; Meister Eckhart 2008a, 25)

Damit der Mensch in der Abgeschiedenheit Gott empfangen kann, muss er Jungfrau und somit ledig aller Bilder und Ichbindungen an diese sein, so wie er es war, als er noch nicht war:

Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je <in sich> aufnahmen, und <zudem> die, die in Gott selbst sind, in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde für den liebsten Willen Gottes und ihn zu erfüllen ohne Unterlaß, wahrlich, so wäre ich Jungfrau ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich's war, da ich noch nicht war. (Pr.2; Meister Eckhart 2008a, 25)

Der Abgeschiedenen muss deswegen alles ledig sein, da er nur dann für Gott empfänglich ist.

Er ist ledig und entäußert sich seiner selbst, und alles dessen, was er empfangen soll, dessen muß er ledig sein. Soll mein Auge die Farbe sehen, so muß es ledig sein aller Farbe. Sehe ich blaue oder weiße Farbe, so ist das Sehen dasselbe wie das, was da gesehen wird mit dem Auge. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht, mein Auge und Gottes Auge, das ist *ein* Auge und *ein* Sehen und *ein* Erkennen und *ein* Lieben. (Pr. 12; Meister Eckhart 2008a, 149)

Meister Eckhart versucht die Ledigkeit zunächst anhand des Auges zu erklären. Dieses muss auch zunächst ledig aller Farbe sein, um die Farbe aufnehmen zu können. So muss die abgeschiedene Seele ledig aller Dinge sein, um Gott aufnehmen zu können. Doch dann geht Eckhart einen Schritt weiter und verweist auf die Vollzugsidentität, die zwischen Sehendem und Sichtbaren, genauso wie zwischen Gott und abgeschiedener Seele besteht. Das Auge ist nur als Auge, das die Farbe aufnehmen kann und die Farbe nur als Farbe, die vom Auge aufgenommen werden kann. Beide erhalten ihre Wirklichkeit nur im Vollzug, im Sehen, ihre Glieder sind nur zweitrangig, und können bloß nachträglich ausdifferenziert werden. Ihre Einheit im Vollzug ist das entscheidende. Dennoch bedeutet dieser Vollzug auch kein simples Ineinanderfallen, sondern erhält die Differenz in der Einheit aufrecht.

Die Jungfrau steht für die abgeschiedene Seele in ihrer Empfänglichkeit für Gott. Sie ist Voraussetzung für die Einheit mit Gott, die Einheit in Differenz, nicht die Einheit als Zusammenfall von völlig Gleichem:

„Diese Kraft ist eine Jungfrau und folgt dem Lamm nach, wohin es auch geht. Diese Kraft nimmt Gott ganz entblößt in seinem wesenhaften Sein; sie ist eins in der Einheit, nicht gleich in der Gleichheit.“ (Pr. 13; Meister Eckhart 2008a, 159)

Die Kraft in der Seele ist als Jungfrau und ledig bereit und offen für die Einheit mit Gott. Diese Einheit bedeutet aber immer noch Einheit in Differenz und nicht völlige Gleichheit als Auflösen jeder Differenz.

Jungfrau, *Ledigsein von* bedeutet hier gleichzeitig *Offensein für*. Dieses Offensein ist Voraussetzung für die Gottesgeburt in der Seele. Der Abgeschiedene ist leer und offen und so nichts als die Präsenz Gottes. Meister Eckhart weist darauf hin, dass dieses Jungfräulich-, Ledig- und Freisein dem Ledig- und Freisein Jesus entspricht und so die Vereinigung mit ihm erlaubt:

Daß der Mensch Jungfrau ist, das benimmt ihm gar nichts von allen den Werken, die er je tat; das alles <aber> läßt ihn magdlich und frei dastehen ohne jede Behinderung an der obersten Wahrheit,

so wie Jesus ledig und frei ist und magdlich in sich selbst. Wie die Meister sagen, daß nur gleich und gleich Grund für die Vereinigung ist, darum muß der Mensch Magd sein, Jungfrau, die den magdlichen Jesus empfangen soll. (Pr.2; Meister Eckhart 2008a, 26f.)

Meister Eckhart betont weiters, dass die geistige Gottesgeburt vor der leiblichen Gottesgeburt erfolge und es daher wichtig sei, dass jede Seele Jungfrau werde und somit Gott gebäre. Dies sei wertvoller als die leibliche Gottesgeburt durch Maria:

Ich sage: Hätte Maria Gott nicht zuerst geistig geboren, er wäre nie leiblich von ihr geboren worden. [...] Es ist Gott wertvoller, daß er geistig geboren werde von einer jeglichen guten Seele, als daß er von Maria leiblich geboren ward.“ (Pr. 22; Meister Eckhart 2008a, 255)

In der Abgeschiedenheit erfolgt die Gottesgeburt und der Mensch, die abgeschiedene Seele wird Ort für die Gegenwart Gottes und somit Bild Gottes, d.h. zu seinem Sohn.⁵²

Nach diesen Ausführungen Eckharts könnte man annehmen, dass Jungfrau und ledig zu sein, das Höchste ist, was man in der Abgeschiedenheit erlangen kann. Dem ist nicht so, da es noch etwas Höheres zu erreichen gibt: empfänglich und zugleich fruchtbar zu sein, eine Jungfrau, die zugleich Weib ist.

Wenn nun der Mensch immerfort Jungfrau wäre, so käme keine Frucht von ihm. Soll er fruchtbar werden, so ist es notwendig, daß er *Weib* sei. »Weib« ist der edelste Namen, den man der Seele zulegen kann, und ist viel edler als »Jungfrau«. Daß der Mensch Gott in sich *empfängt*, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Daß aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser; denn Fruchtbarmwerden der Gabe, das allein ist die Dankbarkeit für die Gabe, und da ist der Geist Weib in der wiedergebärenden Dankbarkeit, wo er Jesum widergebiert in Gottes väterliches Herz. (Pr. 2; Meister Eckhart 2008a, 27)

Das Fruchtbarmwerden besteht meiner Meinung nach im Vollziehen der Vollzugsidentität von Mensch und Gott. Dieses Vollziehen liegt im Wiedergebären. Es ist ein zweiseitiges Geschehen. Im Wiedergebären des Sohnes in Gott liegt die Dankbarkeit für die Geburt aus Gott bzw. die Geburt Gottes als Sohn in der abgeschiedenen Seele. Inwiefern solche Dankbarkeit für die Gabe relevant ist, wird im dritten Teil dieser Abhandlung noch genauer dargelegt werden.

Auch Welte weist darauf hin, dass der Abgeschiedene nicht nur Sohn, sondern zugleich auch Vater sein soll und auch die umgekehrte Seite der Sohnschaft für die Vollzugsidentität relevant sei:

Diese Identität des Nichtidentischen als Bildschaft und Sohnschaft hat aber noch eine andere, ja umgekehrte Seite. Sie legt sich in ein zweifaches Geschehen auseinander. Denn der abgeschiedene Mensch soll nicht bloß Sohn sein, sondern auch Vater bzw. Mutter, und nicht bloß Empfangen, sondern auch Entspringen-Lassen des einen Lebens. (Welte 1979, 133)

⁵² Als Bild bzw. Sohn ist der Mensch mit Gott eins: „Bis jetzt war nur von einem Empfangen Gottes im Herzen des Abgeschiedenen die Rede. Da ist der Mensch das empfangene Bild oder der empfangene Sohn und auf diese Weise eins mit Gott.“ (Welte 1979, 133)

Dass der Abgeschiedene nicht nur Sohn, sondern auch Vater ist, macht Sinn, wenn man bedenkt, dass der Vater dem Sohn und somit dem Abgeschiedenen als seinem Sohn alles mitteilt. Wenn er ihm alles mitteilt, kann er ihm auch das Vatersein nicht vorenthalten.⁵³

Somit ist das Wiedergebären auch nur das Widerstrahlen dessen, was empfangen wurde. Empfangen ist als solches Widerstrahlen und nicht erst nacheinander. Geben, Gebären, Empfangen und Wiedergebären, Widerstrahlen sind nur die verschiedenen Seiten ein und desselben Geschehens. Daher ist das Wiedergebären, die Dankbarkeit auch nichts was die Gabe zunichte machen kann, da sie ein und derselbe Vollzug sind.⁵⁴

Auch Largier weist darauf hin, dass sich die Stelle der Jungfrau, die Weib sein soll, in Bezug auf Maria so deuten lässt, dass ihre Jungfräulichkeit eng an ihre Mutterschaft gebunden ist und so auch das Ledigwerden in der Abgeschiedenheit immer an die Gottesgeburt mit ihren gerade aufgezeigten zwei Seiten gebunden ist.⁵⁵

1.3.4 *Gelassenheit*

Im Sinne der Überwindung aller Kreaturhaftigkeit muss der Mensch alles lassen, was ihn in seinem kreaturhaften Dasein bestimmt. Dann hat er den Zustand der Gelassenheit erreicht, in dem Gott in ihn eingehen kann, sich mit ihm in der Gottesgeburt vereinigen kann.

Um Gelassenheit zu erreichen, muss der Mensch zunächst die Welt lassen und sich lassen und dann in höchster Gelassenheit auch Gott lassen. Er muss Gott als Objekt lassen, da jegliche Vermittlung zwischen Mensch und Gott das Eingehen Gottes in die menschliche Seele und des Menschen in Gott behindert. Nur nach Beseitigung aller Hindernisse, nachdem der Mensch alles gelassen hat, ist eine unmittelbare Beziehung zwischen Mensch und Gott möglich, kann der Mensch offen werden für das Wirken

⁵³ Darauf verweist auch Largier: „In der Gottesgeburt im Menschen empfängt der Mensch den Sohn Gottes in sich und gebiert ihn gleichzeitig zurück in Gott. Er ist so gleichzeitig Jungfrau und Frau, insofern er empfängt und insofern er gebiert. Daß der Mensch den Sohn Gottes in diesen zurückgebären vermag, ist im Gedanken begründet, daß der Vater dem Sohn alles mitteilt, der Mensch also im Sohn auch an der Vaterschaft teilhat. In diesem Zurückgebären Gottes und in der darin gewonnenen Freiheit des Wirkens löst sich die Paradoxie der Identität von Jungfrau und Frau auf.“ (Largier 2008a, 762)

⁵⁴ Vgl. Kap. 3.6 *Die Gabe und der Dank als Geburt und Wiedergeburt*

⁵⁵ So Largier: „Die Jungfräulichkeit Marias findet ihren Sinn allein in der Mutterschaft; ihre leibliche Aufnahme in den Himmel wird ausgelegt als Rückkehr ins Sein des Menschen, *als er was, dô er niht enwas*, also ins Sein in Gott. In der Koppelung der Jungfräulichkeit an die Mutterschaft, des Leerwerdens an die Fruchtbarkeit und der Kontemplation an die Gottesgeburt [...].“ (Largier 2008a, 760)

Gottes in seiner Seele. Dafür muss er zunächst frei werden von jeglicher Eigenschaft, von seinem Eigenwillen, genauso wie von jeder Intentionalität, jedem Ziel und Zweck, da all dies noch Hindernisse und Vermittlung zwischen Mensch und Gott bedeutet.

Der Mensch soll also zunächst wie in der Abgeschiedenheit ledig aller Dinge werden, d.h. alle Welt und alle Dinge und alle Bindungen zur Welt der Dinge lassen:

Dieser Mensch muß sich selbst und diese ganze Welt gelassen haben. Gäb's einen Menschen, dem diese ganze Welt gehörte, und er ließe sie um Gottes willen so bloß, wie er sie empfing, dem würde unser Herr die ganze Welt zurückgeben und das ewige Leben dazu. Und gäb's einen andern Menschen, der nichts als einen guten Willen besäße, und der dächte: Herr, wäre diese Welt mein und hätte ich dann noch eine Welt und noch eine Welt und noch eine – das wären ihrer drei - und er begehrte: Herr, ich will diese lassen und mich selbst ebenso bloß, wie ich's von dir empfangen habe, - dem Menschen gäbe Gott ebenso viel wie <dann>, wenn er es alles mit seiner Hand weggegeben hätte. Ein anderer Mensch <aber>, der gar nichts Körperliches oder Geistiges hätte zum Lassen oder Hergeben, der würde am allermeisten lassen. Wer sich gänzlich <nur> einen Augenblick ließe, dem würde alles gegeben. Wäre dagegen ein Mensch zwanzig Jahre lang gelassen und nähme sich selbst auch nur einen Augenblick zurück, so ward er noch nie gelassen. Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und wandelbar, – *der Mensch allein ist gelassen.* (Pr. 12; Meister Eckhart 2008a, 151)

Eckhart möchte mit der Betonung des Augenblicks als Möglichkeit und Hindernis der Gelassenheit darauf hinweisen, dass der, der wirklich alles gelassen hat, sich aller Bindungen zu den Dingen der Welt und all seiner Kreaturhaftigkeit entledigt hat, auch außerhalb der Zeit steht, zeitlos ist.⁵⁶

Da der Mensch in der Gelassenheit alle Kreaturhaftigkeit abwirft, spricht Meister Eckhart auch öfters davon, dass der Mensch tot sei: „Der Mensch, der so in Gottes Liebe steht, der soll sich selbst und allen geschaffenen Dingen tot sein, so daß er seiner selbst so wenig achtet wie eines, der über tausend Meilen entfernt ist.“ (Pr. 12; Meister Eckhart 2008a, 151)

Nur wenn der Mensch „tot sei“ in dem Sinne, dass er sich und aller Dinge absterbe, ist er offen für Gott.

Wie soll der Mensch sein, der Gott schauen soll? Er soll *tot* sein. Unser Herr spricht: >Niemand kann mich sehen und leben< <2Mos. 33,20). Nun sagt Sankt Gregorius: Der ist tot, der für die *Welt* tot ist. Nun schaut selbst, wie ein Toter <darin> sei und wie wenig ihn alles das berührt, was in der Welt ist. Stirbt man dieser Welt, so stirbt man <deshalb> nicht <auch> für Gott. (Pr. 45; Meister Eckhart 2008a, 483)

Und es ist eine gute Lehre, daß der Mensch sich verhalten soll in dieser Welt, als ob er tot sei. Sankt Gregorius sagt, niemand könne Gott in reichem Maße besitzen, als wer für diese Welt bis auf den Grund tot sei. (Pr. 8; Meister Eckhart 2008a, 97)

⁵⁶ Largier betont dies: „Die Gelassenheit enthebt der Zeit gänzlich, also nicht im Sinne eines einzelnen ekstatischen Erlebnisses, sondern im Sinne einer Transformation des Lebens, die dieses zeitlos macht, in der Zeitlosigkeit aber die ganze Welt zurückgewinnen läßt, [...]“. (Lariger 2008a, 879)

Der Mensch muss tot sein für und in Bezug auf die Welt. Auch sein Ich in seinem Weltbezug muss absterben. Das „tot sein“ ist die Voraussetzung für den rechten Bezug zwischen Mensch und Gott, der nur ohne Vermittelndes sich richtig vollziehen kann.

Der Mensch muß sich deshalb zur Welt verhalten, als wäre er tot. Nur so vermag er alle Ungleichheit zu überwinden, die ihn in seinem Bezug zur Welt von Gott entfernt. Diese Überwindung der Ungleichheit setzt nicht nur das Absterben der Dinge, sondern auch des eigenen Ich voraus, insofern dieses Gott gegenüber anders ist. Soll die Seele von Gottes Sein und Leben erfüllt werden, muß sie jedes Eigensein und Eigenleben verlieren. (Largier 2008a, 1029)

Wie gesagt, bezieht sich das „tot sein“ nicht nur auf das Absterben des Weltbezugs, sondern auch auf das Ich bzw. die Seele selbst. Diese muss absehen von aller Eigenschaft, allem Eigenwillen, um frei und offen zu werden für Gott und die Gottesgeburt.

In der Aufgabe des Eigenen, des *proprium* [abnegare se ipsum; A.W.] [...] die Eckhart im Begriff der *gelâzenheit* im engen Anschluß an verschiedene Bibelstellen dem Menschen abfordert, verliert die Seele ihr geschaffenes, individuell-personales Sein gänzlich. Sie wird in der *abnegatio* des Eigenen zunichte und nur durch Gottes Ungeschaffenheit erhalten: *understân* ist die deutsche Übersetzung für lat. *Substare*.⁵⁷ (Largier 2008a, 755)

Largier weist darauf hin, dass die Überwindung alles Eigenen für Eckhart die Bedingung für die Rückkehr in Gott als Fülle des Seins ist. Durch sein kreaturhaftes und zeitliches Dasein ist der Mensch aber an dieser Rückkehr gehindert. Dieses kann nur durch die Abgeschiedenheit und Gelassenheit überwunden werden und dadurch die Rückkehr in Gott möglich werden. Die Begriffe *proprium*, *warumbe*, *eigenschaft* stehen bei Meister Eckhart für Hindernisse und Entfremdung von Gott, wohningegen die Begriffe *sunder warumbe*, *gelâzenheit* und *abgeschiedenheit* für eine Überwindung dieser Hindernisse und eine mögliche Rückkehr stehen.⁵⁸

Der Eigenwille und damit verbunden die Intentionalität bedeuten noch eine Bindung an die Dinge und stehen dem Lassen im Weg. Der Mensch ist durch sie noch an die Dinge gebunden und somit in dieser Bindung gefangen. Die Gelassenheit bildet die

⁵⁷ Largier bezieht sich hier auf eine Stelle aus der Predigt 1: „Wenn die Seele in das ungemischte Licht kommt, so schlägt sie in ihr Nichts so weit weg von ihrem geschaffenen Etwas in dem Nichts, daß sie aus eigener Kraft mitnichten zurückkommen vermag in ihr geschaffenes Etwas. Und Gott stellt sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem Etwas. [Und got der *understât* mit sîner ungeschaffenheit ir nihtes niht und enthelet die sêle in sînem ihtes ihte; A.W.]“ (Pr. 1; Meister Eckhart 2008a, 19)

⁵⁸ Vgl. Largier 2008a, 754f.

Vorraussetzung für die Befreiung von dieser.⁵⁹ Um sich von den Dingen selbst befreien zu können, muss man sich von seiner intentionalen Bindung an sie befreien, die sich im Eigenwillen zeigt.

Wahrlich darin steckt überall dein Ich und sonst ganz und gar nichts. Es ist der Eigenwille, wenn zwar du's auch nicht weißt oder es dich auch nicht so dünkt: niemals steht ein Unfriede in dir auf, der nicht aus dem Eigenwillen kommt, ob man's nun merke oder nicht. Was wir da meinen, der Mensch solle dieses fliehen und jenes suchen, etwa diese Stätten und diese Leute und diese Weisen oder diese Menge oder diese Betätigung - nicht das ist Schuld, daß dich die Weise oder die Dinge hindern: du bist es <vielmehr> selbst in den Dingen, was dich hindert, denn du verhältst dich verkehrt zu den Dingen.

Darum fang zuerst bei dir selbst an und *laß dich!* (RdU; Meister Eckhart 2008b, 339)

Es geht Meister Eckhart darum, dass der Mensch sich selbst lassen muss, denn wenn er das tut, lässt er ab von seinen Bindungen und ist offen für Gott. Sich selbst zu lassen ist mehr als bloß die Dinge zu lassen, daher hat auch der mehr gelassen, der sich selbst lässt, als der, der bloß Dinge lässt.

Er soll zuerst sich selbst lassen, dann hat er alles gelassen. Fürwahr, ließe ein Mensch ein Königreich oder die ganze Welt, behielte aber sich selbst, so hätte er nichts gelassen. Lässt der Mensch aber von sich selbst ab, was er auch dann behält, sei's Reichtum oder Ehre oder was immer, so hat er alles gelassen.

[...] Denn wer seinen Willen und sich selbst läßt, der hat alle Dinge so wirklich gelassen, als wenn sie sein freies Eigentum gewesen wären und er sie besessen hätte mit voller Verfügungsgewalt. Denn was du nicht begehren *willst*, das hast du alles hingegeben und gelassen um Gottes willen.

[...] Richte dein Augenmerk auf dich selbst und wo du *dich* findest, da laß von dir ab; das ist das Allerbeste.“ (RdU; Meister Eckhart 2008b, 341)

Das Sich-selbst-Lassen als Lassen aller Bindungen ist die Voraussetzung, dass Gott in den Menschen eingehen kann: „Sofern du ausgehst aus allen Dingen, so weit, nicht weniger und nicht mehr, geht Gott ein mit all dem Seinen, dafern du in allen Dingen dich des Deinen völlig entäuserst.“ (RdU; Meister Eckhart 2008b, 343)

Wichtig ist also, dass der Mensch sich selbst lässt, denn nur so wird er frei und offen für Gott. Er soll nicht alle Dinge lassen, um damit sein Seelenheil zu erkaufen, dann hat er sich noch nicht wirklich gelassen und ist nicht offen für Gott, da er noch an einer Vermittlung zwischen ihm und Gott festhält:

Nun spricht unser Herr: >Wer etwas um meinetwillen und meines Namens willen hingibt, dem will ich's hundertfältig wiedergeben und das ewige Leben dazu< <Matth. 19, 29>. Gibst du's aber hin um des Hundertfältigen und um des ewigen Lebens willen, so hast du *nichts* hingegeben; ja, gibst du's hin um tausendfältigen Lohn, so hast du *nichts* hingegeben: du mußt dich selbst lassen, und zwar völlig lassen, dann hast du recht gelassen. Es kam einmal ein Mensch zu mir – es ist noch nicht lange her - und sagte, er habe große Dinge hinweggegeben an Grundbesitz, an Habe, um

⁵⁹ Gelassenheit durch Aufgabe aller Bindungen: „In der Überwindung verdinglichter Denk- und Handlungsstrukturen, in der Aufgabe aller Weltbindungen – einschließlich seiner inneren Wertbindungen – gewinnt ein solcher Mensch den Zustand der Gelassenheit.“ (Winkler 1997, 94)

desentwillen, daß er seine Seele rettete. Da dachte ich: Ach, wie wenig und Unbedeutendes hast du <doch> gelassen! Es ist eine Blindheit und Torheit, solange du irgendwie auf das schaust, was du gelassen hast. Hast du <aber> dich selber gelassen, so hast du <wirklich> gelassen. Der Mensch, der sich selbst gelassen hat, der ist so lauter, daß die Welt ihn nicht leiden mag. (Pr. 28; Meister Eckhart 2008a, 319)

Wenn der Mensch alles lassen will, um der Seele Heil oder des ewigen Lebens willen, dann ist er noch nicht gelassen. Gelassenheit bedeutet nämlich frei sein von jedem Zweck, Ziel oder Intentionalität, und daher auch nicht Gott als Zweck zu instrumentalisieren. Wenn sich der Mensch noch um sein Seelenheil kümmert, ist er noch nicht frei von aller Eigenschaft und allem Eigenwillen und diese stehen als Hindernis zwischen ihm und Gott. Ihr Verhältnis ist dadurch noch von Vermittlung geprägt, da ein Ziel bzw. Zweck als Vermittlung zwischen Mensch und Gott gesetzt wird. Diese Vermittlung soll in der Gelassenheit endgültig überwunden werden, da die Gelassenheit aller Intentionalität eine Absage erteilt. Wenn der Mensch glaubt sein Heil durch irdisches Wirken zu erlangen, ist er noch in der Vermittlung verhaftet. Durch sein Verhältnis zur Welt ist er in diesem Gedanken gefangen, da die Vermittlung und die Entfremdung durch das *proprium*, die Eigenschaft und den Eigenwillen einem bestimmten Umgang mit der Welt entsprechen:

Es ist also der Mensch selbst, der sich seiner Freiheit beraubt in seinem Verhältnis zur Welt. Dies ist dadurch charakterisiert, daß der Mensch sein Heil und seine Verwirklichung als etwas begreift, das vermittelbar ist und erkauft werden kann. Jede Vermittlung ist jedoch Entfremdung, da der Mensch sich selbst darin nicht unmittelbar begreift, sondern über ein Mittel, also innerhalb einer Ordnung der Repräsentation, die Gültigkeit beansprucht. Diese Ordnung der Repräsentation zwingt den Menschen sich selbst und die Dinge, mit denen er umgeht, der Ordnung der Repräsentation zu unterwerfen und sein Dasein in der Welt und seinen Umgang mit der Welt als eine Selbstverwirklichung zu verstehen, die schließlich Heil und Erfüllung vermittelt. (Largier 2008a, 755)

Das Verhältnis des Menschen zur Welt ist durch Vermittlung und Entfremdung charakterisiert. Die Gelassenheit soll nun dazu dienen diese zu überwinden. Sie bedeutet keine Absage an die Welt, sondern ein gewandeltes Weltverhältnis.⁶⁰ Dies meint auch Heidegger in seiner Schrift zur Gelassenheit: „Die Gelassenheit zu den Dingen und die

⁶⁰ Auch Winkler weist darauf hin, dass Lassen nicht nur heißt „sich von etwas verabschieden“ und streicht die Bedeutung des gewandelten Verhältnisses zur Welt für das moralische Handeln hervor: „Um von der Gottheit erfüllt zu werden, muß der Mensch die Weltzusammenhänge lassen. Sich von den Partikularinteressen und Bindungen der Welt zu verabschieden heißt aber auch, zu ihnen auf Distanz zu gehen, um sie in die vernunftbestimmte Übersicht zu bekommen. Der gelassene Mensch erhebt sich daher über die Dinge der Welt so, daß er in selbstgewählter Distanz zu ihnen frei – d.h. unbeeinflusst – urteilen kann. Zu einer moralisch einwandfreien Handlung gehört ein autarkes Urteil.“ (Winkler 1997, 99f.)

Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten.“ (Heidegger 2000, 24)

Heidegger verweist weiters auf den Zusammenhang zwischen Gelassenheit und Offenheit, der auch für Meister Eckhart von großer Bedeutung ist, da Gelassensein für ihn gleichzeitig offen für die Vereinigung mit Gott bedeutet.

Largier beschreibt sehr schön die dreifache Struktur der Entfremdung des Menschen, die sich darin äußernde Eigenschaft und Vermittlung und ihre mögliche Überwindung in der Gelassenheit und Abgeschiedenheit:

Die geltend gemachte Struktur der Unfreiheit thematisiert Eckhart auf der ontologischen, der ethischen und der erkenntnistheoretischen Ebene: Im Blick auf das Sein, insofern der Mensch das Sein der Kreatur als eigenständiges Sein begreift, im Blick auf das Handeln, insofern der Mensch sein Heil als selbstvermitteltes begreift, und im Blick auf das Erkennen, insofern diesen an die Vermittlung durch Erkenntnisbilder gebunden bleibt. Diese drei Ebenen sind im »Sein aus Gott«, im »Handeln ohne Warum« und im »Erkennen ohne Bilder« auf Gott hin zu übersteigen, was nur in der *abgescheidenheit* bzw. *geläzenheit* gelingen kann. (Largier 2008a, 748)

Es muss die Struktur der Mittelbarkeit, alle Vermittlung zwischen Mensch und Gott also fallen, damit der Mensch Gott wahrhaft erfahren bzw. Gott in die Seele eingehen und sich mit dem Menschen verbinden kann, da nur in der Unmittelbarkeit die Geburt Gottes in der Seele möglich ist.

Gelassenheit meint demgemäß die radikale Aufhebung zweckrationaler Interaktion. Im Verständnis Eckharts muß auch deren letzte Bastion, die Subjekt-Objekt-Differenz im Verhältnis von gebenden Gott und empfangenden Menschen, zugunsten von Unmittelbarkeit fallen. (Winkler 1997, 101)

Dies bedeutet, dass auch Gott nicht mehr als Objekt gedacht werden soll, da dies auch noch Vermittlung bedeuten würde, und somit in letzter Konsequenz der Mensch Gott um Gottes willen lassen muss.⁶¹

Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse. Nun ließ Sankt Paulus Gott um Gottes willen; er ließ alles, was er von Gott nehmen konnte, und ließ alles, was Gott ihm geben konnte, und alles, was er von Gott empfangen konnte. Als er dies ließ, da ließ er Gott um Gottes willen, und da *blieb* ihm Gott, so wie Gott in sich selbst seiend ist, nicht in der Weise seines Empfangens- oder Gewonnenwerdens, sondern in der Seinsheit, die Gott in sich selbst ist. (Pr. 12; Meister Eckhart 2008a, 147)

Gott um Gottes willen lassen, heißt ihn nur als Objekt lassen, ihn als Vergegenständlichten oder auch als Ziel zu überwinden, um ihn als das, was er wirklich

⁶¹ Dies scheint die letzte Konsequenz der Gelassenheit zu sein: „In der Aufforderung, selbst Gott zu lassen, formuliert Eckhart die radikale Konsequenz seines Postulats der Gelassenheit. Insofern darin vom Menschen verlangt wird, alle Vorstellungen und Erkenntnisbilder, alles eigene Wollen und das Ich zu überwinden, beinhaltet dies auch, von Gott zu lassen, insoweit er ein Objekt des eigenen Wollens und Erkennens ist. Erst dann kann sich der Mensch mit dem göttlichen Willen vereinen.“ (Largier 2008b, 796)

ist, wiederzugewinnen. Meister Eckhart sagt, dass der Mensch Gott nur so wirklich finden kann, wenn er ihn lässt.

„Es gibt keinen gleich guten Rat, Gott zu finden, als ihn dort zu finden, wo man ich fahrenläßt. [got ze vindenne, dan wâ man got læzet; A.W.]“ (RdU; Meister Eckhart 2008b, 367)

1.3.5 Innerer und äußerer Mensch

Für Eckhart bleibt zu betonen, dass die Gelassenheit und Abgeschiedenheit immer nur den inneren Menschen betreffen, der äußere Mensch kann dabei in Bewegung und Geschäftigkeit bleiben. Das Wichtige ist die Innerlichkeit. Der äußere Mensch lässt sich grob als Bereich der Kräfte des Leibes, z.B. der Sinne, und der innere Mensch als Bereich der psychischen Kräfte bestimmen.

Hier sollst du wissen, daß die Meister sagen, daß in einem jeglichen Menschen zweierlei Menschen vorhanden sind: der eine heißt der äußere Mensch, das ist die Sinnlichkeit; diesem Menschen dienen die fünf Sinne, und doch *wirkt* der äußere Mensch kraft der Seele. Der andere Mensch heißt der innere Mensch, das ist des Menschen Innerlichkeit. (VA; Meister Eckhart 2008b, 447f.)

Meister Eckhart will diese Zweiteilung jedoch nicht als Dualismus verstanden sehen, sondern sie kann immer nur in ihrer Einheit gedacht werden.⁶² Dennoch erlangt der innere Mensch einen Vorrang, da er es ist, der sich in der Gottesgeburt mit Gott vereint. Dieser Vorrang besteht laut Eckhart darin, dass der innere Mensch den äußeren Menschen leitet und darauf achtet, dass dieser nicht überhand nimmt, da der Mensch dann nicht mehr Mensch wäre, sondern eher einem Tier gliche.

Nun sollst du wissen, daß ein geistiger Mensch, der Gott liebt, die Kräfte der Seele im äußeren Menschen nicht mehr in Anspruch nimmt, als die fünf Sinne notwendig bedürfen; und das Innere kehrt sich den fünf Sinnen nur soweit zu, wie es ein Führer und ein Leiter der fünf Sinne ist und sie behütet, damit sie sich nicht wie die Tiere ihrem Sinnesgegenstand hingeben, wie etliche Leute es tun, die nach ihrer leiblichen Wollust leben, wie's die Tiere tun, die ohne Vernunft sind; und solche Leute heißen eigentlicher Vieh als Menschen! (VA; Meister Eckhart 2008b, 449)

Trotzdem darf dieser nicht als absoluter Vorrang verstanden werden. In der Predigt 67 betont Eckhart wiederum die Einheit des äußeren und inneren Menschen in der Gottesgeburt, wo sie ihre Scheidung in der Kreaturhaftigkeit überwinden können. Der äußere Mensch ist hier eins mit der Menschheit Christi und der innere Mensch eins mit der Gottheit Christi. Der innere Mensch muss nach außen treten und den äußeren Menschen dazu bringen seine Naturhaftigkeit und Kreaturhaftigkeit abzulegen und in

⁶² Vgl. Largier 2008a, 758.

ein personhaftes Sein, wie es Christus ist, überzugehen und somit mit dem inneren Menschen eins zu werden.⁶³ Eckhart möchte nicht im Vorrang des inneren Menschen, den äußeren Menschen abstoßen, sondern diesen in ein Höheres integrieren.

Sehr treffend finde ich Eckharts Ausführungen zum inneren und äußeren Menschen im Traktat *Von Abgeschiedenheit*. Wichtig ist für ihn besonders, dass der innere Mensch in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit steht, ganz so wie dies Gott tut:

Hierzu sollst du wissen, daß rechte Abgeschiedenheit nichts anderes ist, als daß der Geist so unbeweglich stehe gegenüber allem anfallenden Lieb und Leid, Ehren, Schanden und Schmähung, wie ein bleierner Berg unbeweglich ist gegenüber einem schwachen Winde. Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die größte Gleichheit mit Gott. (VA; Meister Eckhart 2008b, 443)

Eckhart erklärt weiter, dass solange der innere Mensch in dieser unbeweglichen Abgeschiedenheit stehe, der äußere Mensch ruhig auch in Bewegung sein könne und dies die Abgeschiedenheit des inneren Menschen nicht störe. Um dies zu bekräftigen, führt er an, dass auch Christus und Maria innere und äußere Menschen waren und auch deren Aussagen, Klagen und äußere Unruhe, nicht ihre innere unbewegte Abgeschiedenheit belasteten:

Nun sollst du wissen, daß der äußere Mensch sich in Betätigung befinden kann und doch der innere Mensch davon gänzlich frei und unbewegt bleibt. Nun war in Christus auch ein äußerer und innerer Mensch und ebenso in Unserer Frau; und was Christus und Unsere Frau je über äußere Angelegenheiten redeten, das taten sie nach ihrem äußeren Menschen, und <dabei> stand der innere Mensch in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit. Und so redete Christus, als er sprach: >Meine Seele ist betrübt bis in den Tod< <Matth. 26,38; Mark. 14,34>; und bei allem, was immer Unsere Frau klagte und sonstwie redete, stand doch ihr Inneres allzeit in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit. (VA; Meister Eckhart 2008b, 449f.)

Am besten verdeutlicht Meister Eckhart die Einheit von äußerem und innerem Menschen bzw. den Zusammenhang von äußerem Menschen, der in Bewegung sein kann, und innerem Menschen, der in unbewegter Abgeschiedenheit steht, am Beispiel der Tür. Der innere Mensch steht für die Angel, die stets unbewegt ruht, während das äußere Brett, der äußere Mensch sich hin und her bewegt:

Und dazu nimm einen Vergleich: Eine Tür geht in einer Angel auf und zu. Nun vergleiche ich das äußere Brett der Tür dem äußeren Menschen, die Angel aber setze ich dem inneren Menschen gleich. Wenn nun die Tür auf- und zugeht, so bewegt sich das äußere Brett hin und her, und doch bleibt die Angel unbeweglich an ihrer Stellen und wird deshalb niemals verändert. Ebenso ist es auch hier, wenn du's recht verstehst. (VA; Meister Eckhart 2008b, 451)

⁶³ Largier 2008b, 657f.

In diesem Sinne meint Meister Eckhart auch immer den inneren Menschen, wenn er von Armut spricht. Er meint dabei die geistige Armut, die viel höher ist als die äußere Armut.

1.3.6 Die geistige Armut – nichts wollen, nichts wissen, nichts haben

Mit der geistigen, der inneren Armut beschäftigt sich Meister Eckhart hauptsächlich in der Predigt 52, erwähnt sie jedoch über sein ganzes Werk verstreut immer wieder. Die Predigt 52 nimmt ihren Ausgang von dem Satz: „Selig sind die Armen im Geiste, denn das Himmerlreich ist ihrer. (Matth. 5,3)“.

Meister Eckhart geht es zunächst darum klarzustellen, dass die innere Armut das für ihn eigentliche ist, sie ist die äußerste Armut und als solche steht sie auch klar über der äußeren Armut.

Nun gibt es zweierlei Armut: eine *äußere* Armut, und die ist gut und ist sehr zu loben an dem Menschen, der sie mit Willen auf sich nimmt aus Liebe zu unserm Herrn Jesus Christus, weil der sie selbst auf Erden gehabt hat. Von dieser Armut will ich nicht weiter sprechen. Indessen, es gibt noch eine andere Armut, eine *innere* Armut, die unter jenem Wort unseres Herrn zu verstehen ist, wenn er spricht >Selig sind die Armen im Geiste<. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 551)

An einigen Stellen seines Werkes weist Eckhart auf Menschen hin, die exemplarisch für die von ihm hochgehaltene geistige Armut stehen. Dazu gehört die Hl. Elisabeth, die trotz großen äußeren Reichtum geistig arm war: „Diese Frau war nach außen vor der Welt im Reichtum und in Ehren, inwendig aber betete sie wahre Armut an.“ (Pr. 32; Meister Eckhart 2008a, 363)

Bei der Beantwortung auf die Frage, was ein wahrhaft armer Mensch ist, zieht Meister Eckhart auch den Kyniker Diogenes heran:

Der Mensch ist wahrhaft arm im Geiste, der alles das wohl entbehren kann, was nicht nötig ist. Darum sprach der, der nackt in der Tonne saß, zum großen Alexander, der die ganze Welt unter sich hatte: »Ich bin«, sagte er, »ein viel größerer Herr, als du bist; denn ich habe mehr verschmäht, als du in Besitz genommen hast. Was du zu besitzen groß achtest, das ist mir zu klein, <es auch nur> zu verschmähen«. Der ist viel glücklicher, der alle Dinge entbehren kann und ihrer nicht bedarf, als wer alle Dinge mit Bedürfnis <nach ihnen> im Besitz hält. Der Mensch ist der beste, der das entbehren kann, was ihm not tut. Darum: wer am allermeisten entbehren und verschmähen kann, der hat am allermeisten gelassen. (RdU; Meister Eckhart 2008b, 427)

Auch den Hl. Franziskus hielt er für jemanden, der in geistiger Armut lebte:

Jener Heilige hatte die Armut so sehr lieb, daß er nicht dulden konnte, daß jemand ärmer sei als er. Je ärmer ein Mensch im Geiste ist, umso »abgeschiedener« und alle Dinge mehr zunichte machend ist er; je ärmer im Geiste er ist, umso zugehöriger sind ihm alle Dinge und umso mehr sind sie sein Eigen. (Pr. 74; Meister Eckhart 2008b, 101)

Hier wird deutlich wie eng der Begriff der geistigen Armut mit der Abgeschiedenheit und der Gelassenheit zusammenhängt. Auch bei der geistigen Armut geht es primär darum frei zu werden von allen menschlichen Banden, um offen zu sein für die Gottesgeburt in der Seele. Der Mensch muss zunächst aller Dinge ledig sein, damit er Gott empfangen kann. Meister Eckhart zieht wie auch schon bei der Abgeschiedenheit wiederum das Beispiel des Auges heran, das aller Farbe bloß sein muss, um Farbe sehen, Farbe empfangen zu können.⁶⁴

Darum sagt unser Herr gar bemerkenswert: >Selig sind die Armen im Geiste< <Matth. 5,3>. Arm ist der, der nichts hat. »Arm im Geiste«, das heißt: So wie das Auge bloß ist an Farbe und empfänglich für alle Farben, so ist der, der arm im Geiste ist, empfänglich für allen Geist, und aller Geister Geist ist Gott. (BgT; Meister Eckhart 2008b, 263)

Das Offensein für Gott, das Empfangen Gottes in der Gottesgeburt in der Seele bedeutet vielmehr die Rückkehr in den eigenen Ursprung, vor aller Trennung zwischen Mensch und Gott, in die Gottheit, wo die Kreatur als Idee immer währt. Diese Rückkehr ist aber erst möglich, nachdem sich der Mensch all seiner Kreaturhaftigkeit und damit seiner Zeitlichkeit entledigt hat. Dieses Ledigwerden, Armsein bedeutet für Meister Eckhart aber gleichzeitig Aufstieg zu Gott und daher größeren Reichtum:

Bemerke: der auf diese Weise Arme besitzt deshalb, weil er nichts hat, alles, weit mehr <also> als die, die alle erdenklichen zeitliche Güter haben. In ihm erfüllt sich das Wort: >besitzlos und doch im Besitz von allem< <2 Kor. 6,10>. Der Grund ist erstens der: was nicht gefärbt ist, nimmt alle Farben auf. Zweitens: er liebt den Nächsten wie sich selbst <vgl. Matth. 22,39>. Drittens: sein Besitz bereitet ihm weder Leid noch Kummer. »Groß ist«, sagt Seneka, »wer mitten im Reichtum arm ist«. So trägt also die Armut, das heißt die Abkehr vom Irdischen, zum geistlichen Aufstieg bei. (Serm; Meister Eckhart 2008b, 621)

Wie dieser Aufstieg bzw. die Rückkehr in Gott möglich ist, beschreibt Eckhart mit der Abgeschiedenheit, Gelassenheit und geistigen Armut. Armut bedeutet Loslösung von seiner eigenen Kreatürlichkeit und allem Irdischen und darf keinesfalls zu einem Mittel zur Heilserlangung degradiert werden.⁶⁵ Armut bedeutet alles ledig werden bzw. leer werden. Die geistige Armut bedeutet nichts zu wollen, nichts zu wissen und nichts zu haben: „Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*.“ (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 551)

⁶⁴ Vgl. Kap. 1.3.3 *Jungfrau und Weib*:

„Er ist ledig und entäußert sich seiner selbst, und alles dessen, was er empfangen soll, dessen muß er ledig sein. Soll mein Auge die Farbe sehen, so muß es ledig sein aller Farbe. Sehe ich blaue oder weiße Farbe, so ist das Sehen dasselbe wie das, was da gesehen wird mit dem Auge. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht, mein Auge und Gottes Auge, das ist *ein* Auge und *ein* Sehen und *ein* Erkennen und *ein* Lieben.“ (Pr. 12; Meister Eckhart 2008a, 149)

⁶⁵ Largier 2008a, 1054

Meister Eckhart behandelt alle drei Weisen nacheinander. Zunächst sei betrachtet, dass der ein armer Mensch ist, der *nichts will*. Das bedeutet einerseits, dass der Mensch seinen Eigenwillen überwinden muss. Darüber hinaus bedeutet es aber auch, dass man genauso nicht mehr danach trachten soll, den Willen Gottes zu erfüllen. Denn selbst wenn dahinter eine gute Absicht steht, ist den Willen Gottes wollen, immer noch ein Wollen und bedeutet nicht nichts zu wollen. Nichts Wollen bedeutet des Willen und Wollens ganz ledig zu werden und nicht einen anderen Willen als seinen eigenen zu wollen, nämlich den Gottes.

Solange einer mich nun fragte, was denn aber das sei: ein armer Mensch, der nichts *will*, so antworte ich darauf und sage so: Solange der Mensch dies noch <an sich> hat, daß es sein *Wille* ist, den allerliebsten Willen Gottes erfüllen zu *wollen*, so hat ein solcher Mensch nicht die Armut, von der wir sprechen wollen; denn dieser Mensch hat <noch> einen Willen, mit dem er dem Willen Gottes genügen will, und das ist *nicht* rechte Armut. Denn, soll der Mensch wahrhaft Armut haben, so muß er seines geschaffenen Willens so ledig sein, wie er's war, als er <noch> nicht war. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 553)

Der Mensch will darin zurückkehren, wo er noch nicht war als kreaturhaft und zeitlich Seiendes, wo er noch aufgehoben war in Gott, in seinem Ursprung, in der *causa essentialis* als Idee. Zur Rückkehr verhilft ihm die geistige Armut, die sich zum Beispiel darin zeigt, seines Willens ledig zu werden, da er auch, als er noch nicht war, als er in Gott war, seines Willens ledig war und dies wieder werden muss, um dahin zurückkehren zu können. Laut Eckhart tritt der Wille erst mit dem Herausfließen der Kreatur aus Gott auf, da erst damit die Trennung von Gott und Kreatur ihren Anfang nahm, während vorher die Kreatur in der Einheit mit Gott lebte. Mit dem Willen geht auch das Ziel des Wollens einher. Dieses Ziel liegt in Gott als Ursprung und Ziel und in der Rückkehr in die Einheit mit Gott. Daher gibt es das Wollen nur im Auseinandertreten von Gott und Kreatur. In der Einheit vor allem Ausfließen gibt es kein Wollen, da dort der Wille mit seinem Ziel, mit dem was er will, immer schon eins und diese Trennung noch in der ursprünglichen Einheit aufgehoben ist. Deswegen muss der Mensch, wenn er in diese ursprüngliche Einheit zurückkehren will, nichts wollen.⁶⁶

⁶⁶ Largier beschreibt dies sehr treffend: „Armut ist nur dort, wo der Mensch gar keinen eigenen Willen mehr besitzt: In der Vernichtung des eigenen Willens und des eigenen Begehrens findet der Mensch in seinen Ursprung zurück, in dem er unmittelbar eins ist mit seiner Ursache, also nichts will. In dieser Einheit ist der Wille immer schon erfüllt, denn der Mensch ist darin eins mit dem, was er will. Jeder kreaturhafte Wille jedoch begehrt nach etwas, das noch nicht ist, und zeugt so von der Unterschiedenheit und dem Mangel. Diese Unterschiedenheit entsteht dort, wo der Mensch im freien Willen aus dem Einen hervorgeht und so Gott als ein Gegenüber konstituiert. Im Verzicht auf den Eigenwillen geht es daher darum, diese Beziehung aufzuheben, in der kraft des freien Willens Gott dem Menschen gegenübergestellt

Als ich <noch> in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und begehrte nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkennen meiner selbst im Genuß der Wahrheit. Da wollte ich nicht selbst und wollte nichts sonst; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus freiem Willensentschluß ausging und mein geschaffenes Sein empfing, da hatte ich einen Gott; denn, ehe die Kreaturen waren, war Gott <noch> nicht »Gott«: er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen aber wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfingen, da war Gott nicht in sich selber »Gott«, sondern in den Kreaturen war er »Gott«. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 555)

Vor dem Auseinandertreten von Gott und Kreatur, in ihrer Einheit war Gott nicht „Gott“ im Sinne eines benennbaren, unterscheidbaren und verobjektivierbaren Vorgestellten. In diesem Sinne darf der Mensch *nichts wissen*, um in die ursprüngliche Einheit zurückzukehren. Die Verobjektivierung Gottes muss für die Rückkehr aufgehoben werden, da in der Einheit Gott dem Menschen noch nicht gegenüberstand. Um in die ursprüngliche Einheit Gottes zurückzukehren, darf der Mensch vom Wirken Gottes in ihr nichts wissen, da er dort auch nichts wusste. Es gab nämlich keinen „Gott“ als benennbares und vorstellbares Gegenüber bzw. Anderes, von dem er wissen hätte können, genausowenig ein Ich, dem Gott gegenüberstand und das jenen wissen hätte können.

Der Mensch, der diese Armut haben soll, der muß so leben, daß er nicht <einmal> *weiß*, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe; er muß vorher so ledig sein alles Wissens, daß er nicht wisse noch erkenne noch empfinde, daß Gott in ihm lebt; mehr noch: er soll ledig sein alles Erkennens, das in ihm lebt. Denn, als der Mensch <noch> im ewigen Wesen Gottes stand, da lebte in ihm nicht ein anderes; vielmehr, was da lebte, das war er selber. So denn sagen wir, wie er's tat, als er <noch> nicht war, und er lasse Gott wirken, was er wolle und der Mensch stehe ledig. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 557)

Der Mensch soll alles Wissens vom Wirken Gottes ledig stehen, um in den Zustand vor jeder Trennung, der ursprünglichen Einheit zurückzukehren, in der es noch kein Wissen gab, da Wissen ein Subjekt impliziert, ein Wissendes, dem ein Gewusstes, ein Objekt gegenübersteht. Da es in der ursprünglichen Einheit aber noch keine Trennung, kein Auseinandertreten von Mensch und Gott, von Subjekt und Objekt, von Wissenden und Gewussten gab, gibt es auch kein Wissen. In dieser Hinsicht soll der Mensch in geistiger Armut nichts wissen, wie er nichts wusste, als er noch nicht war.

Zum Dritten darf der geistig Arme *nichts haben*: dies ist für Eckhart die äußerste Armut. Der Mensch muss vollständig frei von allen inneren und äußeren Dingen und Werken

wird. Diese Überwindung der Vergegenständlichung Gottes kann nur dort gelingen, wo der Mensch ihr Prinzip aufhebt, wo er den freien Willensentscheid, indem er sich Gott gegenüberstellt, aufhebt und seinen Eigenwillen ganz ablegt.“ (Largier 2008a, 1057)

sein, damit Gott in ihm Wirken kann. Er darf an nichts gebunden sein, auch nicht in guter Absicht zur Erlangung des Seelenheils, da sonst immer noch etwas zwischen ihm und Gott steht. Sein Gottesbezug wäre vermittelt und er könne seine Rückkehr in die Einheit mit Gott nicht vollziehen, da in dieser Einheit auch nichts zwischen ihnen stand, keine Trennung bestand. Daher darf der Mensch nicht eine Stätte in sich haben, in der Gott wirken kann, da dies noch Vermittlung in ihrem gegenseitigen Bezug bedeutet, sondern Gott muss selbst die Stätte sein, in der er wirkt und der Mensch darin eins mit Gott.

Denn Gott strebt für sein Wirken nicht danach, daß der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne; sondern *das* <nur> ist Armut im Geiste, wenn der Mensch *so* ledig Gottes und aller seiner Werke steht, daß Gott dafern er in der Seele wirken wolle, *selbst* die Stätte sei, darin er wirken will, – und dies tut er <gewiß> gern. Denn, findet Gott den Menschen *so* arm, so *wirkt* Gott sein eigenes Werk und der Mensch *erleidet* Gott so in sich, und Gott ist eine *eigene* Stätte seiner Werke angesichts der Tatsache, daß Gott einer ist, der *in sich selbst* wirkt. Allhier, in dieser Armut, erlangt der Mensch das ewige Sein <wieder>, das er gewesen ist und das er jetzt ist und das er ewig bleiben wird. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 561)

Dass Gott selbst die Stätte sei, in der er wirken will, verweist auf den Gottesgrund, der mit dem Seelengrund eins ist, in dem sich die Geburt Gottes bzw. die Rückkehr in die Einheit mit Gott ereignet. Der Seelengrund bzw. das Seelenfünklein ist ungeschaffen und ewig. So ist der Mensch in diesem Seelengrund, wenn er sich aller Kreatürlichkeit und somit auch Zeitlichkeit entledigt hat, auch ewig, wie er es war, als er noch nicht war, vor seinem Ausfließen aus Gott in sein kreatürlich zeitliches Dasein. Im Durchbrechen zum Seelengrund als Gottesgrund und der darin sich vollziehenden Gottesgeburt, das sich in der Abgeschiedenheit, Gelassenheit und geistigen Armut ereignet, werde ich mit Gott wieder eins, so wie ich es war, als ich noch nicht war.

In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder »Gott« noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort. Da empfangen ich einen Aufschwung, der mich bringen soll über alle Engel. In diesem Aufschwung empfangen ich so großen Reichtum, daß Gott mir nicht genug sein kann mit allem dem, was er als »Gott« ist, und mit allen seinen göttlichen Werken; denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war, und da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Allhier findet Gott keine Stätte <mehr> in dem Menschen, denn der Mensch erringt mit *dieser* Armut, was er ewig gewesen ist und immerfort bleiben wird. Allhier ist Gott eins mit dem Geiste, und das ist die äußerste Armut, die man finden kann. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 563)

In der geistigen Armut kann der Mensch wieder eingehen bzw. zurückkehren in die Gottheit, kann wieder einswerden mit Gott, wie er es war, als er noch nicht war, aller Kreatürlichkeit und Zeitlichkeit enthoben.

2. TEIL: DIE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT EINER GABE BEI DERRIDA

In diesem zweiten Teil möchte ich zeigen, was Derrida unter der unmöglichen Möglichkeit einer Gabe versteht. Sein Konzept der Gabe ist eng verbunden mit dem Unmöglichen, das für Derrida in vielen seiner Überlegungen leitend ist. Er möchte darauf hinaus, dass eine Gabe nur in ihrer Unmöglichkeit möglich ist. Wie dies zu verstehen ist, versuche ich unter besonderer Berücksichtigung seiner Darstellung der Gabe in *Falschgeld* zu zeigen. Derrida betont die aporetische Struktur der Gabe und versucht aufzuzeigen, wie wir dennoch von einer Gabe sprechen können. Ihrer Struktur ist eigen, dass sie ständig in der Gefahr steht in die Ökonomie eingeschrieben, dort zu Tausch und somit als Gabe zunichte zu werden. Schon die bloße Anerkennung der Gabe durch ihren Empfänger und Geber kann zu ihrer Annullierung führen. Derrida möchte nun zeigen, wie dennoch eine Gabe zustande kommen kann. In diesem Zusammenhang spielt der Begriff des Vergessens eine große Rolle. Dieses darf aber nicht in seiner psychologischen Dimension verstanden werden, sondern steht in enger Verbindung mit dem, was Heidegger unter Seinsvergessenheit versteht. Dann soll näher darauf eingegangen werden, dass nicht Subjekt und Objekt für die Gabe konstitutiv sind, sondern beide vielmehr erst Effekte der Gabe sind, sogenannte Gabenstillstände. In einem weiteren Schritt soll gezeigt werden, dass Derridas Verständnis von Gabe auch in engen Zusammenhang mit dem „Es gibt“ Heideggers aus *Zeit und Sein* steht. Wie bei Heidegger steht auch bei Derrida die Gabe in enger Verbindung mit dem Ereignis. Beide weisen die gleichen Strukturmomente auf. Wie das Ereignis ist die Gabe z.B. auch durch Unvorhersehbarkeit gekennzeichnet. Beiden ist auch das Unmögliche eigen, das für sie konstitutiv ist. Dieses Unmögliche soll laut Derrida daher positiv verstanden werden und nicht als bloß negativer Modus des Möglichen. Inwiefern dieses Unmögliche gleichzeitig auch immer eine Möglichkeit des Scheiterns der Gabe mit sich bringt und so in gewisser Weise die Vergiftung der Gabe immer auch inhärent ist, soll ausführlich gezeigt werden. Weiters möchte ich genauer auf die Erfahrung des Unmöglichen eingehen. Damit zusammen hängen das Streben nach dem Unmöglichen und die Dekonstruktion als die Erfahrung des Unmöglichen, so wie auch die Erwartung des Unmöglichen und seine Struktur des stets Im-Kommen-Seins bzw. des Messianischen.

Zum Abschluss werde ich dann noch auf die Ökonomie des Opfers eingehen. Sie zeigt auf, dass, insofern jede Gabe immer wieder in eine Ökonomie eingeschrieben wird, auch jede Überwindung der Ökonomie nur zum Einschreiben in eine weitere, wenn auch höhere, Ökonomie führt, und so die Gabe als Gabe niemals möglich zu sein scheint.

Mit dieser Darlegung der unmöglichen Möglichkeit der Gabe soll auf den dritten Teil vorbereitet werden, in dem ich aufzeigen möchte, inwiefern man Meister Eckharts Denken der Seinsgabe für Derridas Verständnis von Gabe fruchtbar machen kann.

2.1 GABE UND TAUSCH

Derrida sieht die größte Schwierigkeit der Gabe darin, dass sie stets der Gefahr unterliegt, zu Tausch zu werden und daher nicht als reine Gabe bestehen kann. Sobald auf eine Gabe eine Gegengabe folgt, kann man nämlich nicht mehr von Gabe sprechen, sondern befindet man sich schon im Zirkel der Ökonomie, des Tausches. Derrida wirft dem Soziologen Mauss, der sich in seinem *Essai sur le don* eingehend mit der Gabe beschäftigt hat, vor, dass dieser die Gabe vom Tausch nicht klar abgrenzt,⁶⁷ sondern vielmehr in seiner Definition des *Potlatsch* als „Gabentausch“ die Grenze zwischen beiden verwischt.

Wenden wir uns noch einmal präliminarisch an den *Essai sur le don* und entnehmen wir ihm ein längeres exemplarisches Fragment, in dem am Ende der Wahnsinn vorkommt. Auch wenn Mauss nur ganz nebenbei und in adverbialer Form (»wahnsinnig«) auf ihn hinweist, erweckt er doch den Eindruck, nicht recht zu wissen, wovon er spricht, und ob man dies eher mit dem Namen Gabe oder dem Namen Tausch bezeichnen soll.

Es handelt sich um den *Potlatsch*. Mauss nennt ihn unbekümmert einen »Gabentausch«, ohne sich je die Frage zu stellen, ob Gaben Gaben bleiben können, wenn sie getauscht werden. [...]

Mauss beunruhigt es herzlich wenig, daß die Gabe und der Tausch unvereinbar sind, daß eine getauschte Gabe nur eine Leih-»Gabe« im Blick auf die Rück-»Gabe«, das heißt eine Annullierung der Gabe ist. Wenn wir dies hervorheben, so wollen wir damit nicht sagen, daß es einen Gabentausch *nicht gibt*. Das *Phänomen* läßt sich sowenig leugnen, wie das, was auf Phänomenebene eben wie ein Tausch von Gaben aussieht, sich so präsentiert. Aber der offenkundige und sichtliche semantische Widerspruch zwischen der Gabe und dem Tausch muß problematisiert werden. Oder genauer gesagt, problematisiert werden muß gerade das Zusammensein, das Zur-selben-Zeit-sein, die Synthese, die Symmetrie, die Syntax oder das System, kurz das *syn*, das zwei Prozesse zusammenfügt, die *de jure* so unvereinbar sind wie der der Gabe und der des Tausches. Kann man ohne die leiseste Beunruhigung von etwas sprechen, das in sich »selbst« »nichts anderes« sein soll »als das System des Gabentauschs«? (Derrida 1993, 54f.)

⁶⁷ Auf diese Kritik Derridas an Mauss weist z.B. auch Busch hin: „Derrida unterstreicht diese konstitutive Bedeutung des Gebens und betont jedoch ebenso wie Bataille, daß von der Irreziprozität des Gebens auszugehen ist, das von Mauss nicht gebührend gegenüber Tauschverhältnissen abgegrenzt wird.“ (Busch 2004, 68)

Mit seiner Kritik an Mauss will Derrida die für die Gabe entscheidende Unterscheidung vom Tausch stark machen.⁶⁸ Mauss hat laut Derrida versäumt diesen Widerspruch und diese Unvereinbarkeit von Gabe und Tausch zu thematisieren bzw. zu problematisieren. Eine Gabe ist keine Gabe, wenn sie sich in eine Ökonomie des Tausches einschreibt, daher spreche Mauss in seinem *Essai* vom Tausch und der Ökonomie, aber keinesfalls von der Gabe:

Man könnte soweit gehen zu sagen, daß selbst ein so monumentales Buch wie der *Essai sur le don* von Marcel Mauss von allem möglichen spricht, nur nicht von der Gabe: der *Essai* handelt von der Ökonomie, dem Tausch und dem Vertrag (*do, ut des*), vom Überbieten, dem Opfer, der Gabe *und* der Gegengabe, kurz von allem, was aus der Sache heraus zur Gabe drängt *und* zugleich dazu, die Gabe zu annullieren.⁶⁹ (Derrida 1993, 37)

Derrida möchte nun aufzeigen, inwiefern die Gabe immer schon dem Zirkel der Ökonomie widerstehen muss, um eine Gabe zu sein, da sie, einmal in diesen eingetreten, sich sofort als solche annulliert. Die Gabe kann nur Gabe sein, wenn sie ohne Rückgabe, ohne Gegengabe ist und keine Schuld hinterlässt. Sobald es Rückkehr, Reziprozität oder Schuld gibt, können wir nicht mehr von Gabe sprechen, sondern befinden uns immer schon beim Tausch, in einer Ökonomie.⁷⁰

Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld. Wenn der andere mir das, was ich ihm gebe, *zurückgibt*, oder es mir *schuldet*, das heißt mir zurückgeben muß, wird es keine Gabe gegeben haben, ob diese Rückgabe nun unmittelbar erfolgt oder vorprogrammiert ist im komplexen Kalkül eines lang befristeten Aufschubs [*différance*]. (Derrida 1993, 22f.)

Derrida schließt auch die Rückgabe zu einem späteren Zeitpunkt für das Funktionieren einer Gabe aus und stellt sich somit erneut gegen Mauss. Dieser hält den Termin, das Intervall, den Aufschub, das spätere Fälligwerden für wesentliche Merkmale der Gabe, wodurch es ihm laut Derrida möglich ist, den Widerspruch zwischen Gabe und Tausch nicht zu bemerken, sondern beide zusammenzudenken:

Der Terminus »Termin« markiert eine Markierung, eine Mark: er ist die Grenze oder Kadenz einer Fälligkeit. Er impliziert mithin die Zeit, das Intervall, das die Entgegennahme von der Rückgabe

⁶⁸ Auch Busch weist darauf hin, dass Derrida seine Kritik an Mauss zum Anlass nimmt, um auf jene für ihn bedeutende Unterscheidung von Gabe und Tausch hinzuweisen: „Desweiteren widmet sich Derrida dem Essay von Mauss und nimmt dessen Darlegung der Ambivalenz des Gabentauschs zum Anlaß, um seine eigene Unterscheidung zwischen Gabe und Tausch einzuführen.“ (Busch 2004, 86)

⁶⁹ Inwiefern auch das Opfer keine Gabe sein kann, sondern auch in den Zirkel einer Ökonomie fällt, behandelt Derrida ausführlich in „Den Tod geben“. Vgl. Kap. 2.10 *Das Opfer und die himmlische Ökonomie*

⁷⁰ Auch Horner weist darauf hin, dass die Gabe, wenn sie zu einem Teil der Ökonomie wird, nicht mehr Gabe ist, sondern vielmehr alles andere, was der Struktur eines Tausches entspricht: „If the gifts forms part of an economy, it is implicated in a process of exchange, and the gift is no longer gift but obligation, paypack, return, tradition, reason, sweetener, peace offering, or a thousand other things.“ (Horner 2001, 5)

trennt. Für Mauss ist der *Termin* das ursprüngliche und wesentliche Merkmal der *Gabe*. Das Intervall, der Aufschub, den das spätere Fälligwerden gewährt, erlaubt es Mauss, den Widerspruch zwischen der Gabe und dem Tausch nicht zu bemerken, auf dem ich soviel insistiere und der in den Wahnsinn treibt: sowohl in dem Fall, wo die Gabe dem zirkulären Tausch weiter fremd bleibt, wie auch in dem, wo sie in ihn hineingezogen wird, bzw. von selbst in ihn hineinzieht. [...] Mauss spricht völlig ungehemmt von getauschten Gaben, ja er denkt sogar, daß es Gabe nur im Tausch gibt. (Derrida 1993, 56f.)

Derrida betont nun, dass man sich, um die Gabe als Gabe und nicht immer schon als Tausch denken zu können, von der Tradition und dem herkömmlichen System der Gabe verabschieden und die Gabe in ihrer Asymmetrie und Rückkehrlosigkeit bedenken muss:

Obwohl nun aber alle Anthropologien oder auch Metaphysiken der Gabe *zu Recht und mit Grund* die Gabe und die Schuld, die Gabe und den Kreislauf der Rückgabe, die Gabe und die Anleihe, die Gabe und den Kredit, die Gabe und die Gegengabe *zusammen* behandelt haben, als ein System, *verabschieden* wir uns hier auf krasse und einschneidende Weise von der Tradition selber. Und unser Abschied beginnt mit einer scharfen Trennung, mit der blendenden Evidenz diesen anderen Axioms: Gabe, wenn es sie gibt, gibt es nur in dem, was das System unterbricht und das Symbol zerbricht, in einem rückkehrlosen Aufbruch, in einer Division ohne Dividende [dans une partition sans retour et sans répartition], das heißt ohne das systematische oder symbolische Mit-sich-sein eines Gabe-gegen-Gabe. (Derrida 1993, 23f.)

Die Abwesenheit von Rück- bzw. Gegengabe, Reziprozität, Rückkehr und Schuld ist laut Derrida Bedingung für die Gabe als Gabe. Da sie alle Bedingungen des Tausches bilden, wird durch die Absage an sie als Ermöglichungsbedingung der Gabe der Unterschied von Tausch und Gabe erneut hervorgehoben⁷¹:

„Damit es Gabe gibt, ist es *nötig*, daß der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt.“ (Derrida 1993, 24)

Dennoch bleibt zu bedenken, dass, auch wenn Derrida ständig versucht, die Gabe vom Tausch abzugrenzen, beide stets eng miteinander verbunden bleiben. Man kommt vielleicht gerade über den Tausch erst zur Gabe als Gabe.

Damit eine Gabe möglich sei, muß sie jede von den Regeln konstituierte Zirkularität übersteigen – egal, ob in dieser Zirkularität Güter, Frauen oder Botschaften getauscht werden. Damit eine Gabe möglich sei, muß sie einen Ort oder einen Raum jenseits des Tausches erreichen können, von dem aus sie die Ökonomie der Tauschbeziehungen in Frage stellt. (Dreisholtkamp 1997, 297)

Erst dadurch, dass man den Zirkel des Tausches durchbricht und übersteigt, wird eine Gabe möglich. Eine solche Interpretation könnte Mauss gegenüber Derrida in gewisser

⁷¹ Diesen bedeutenden Unterschied hebt auch Busch nochmals hervor: „In dem Moment, wo mit einer Gabe eine Verpflichtung zur Gegengabe und somit eine Verschuldung einhergeht, kann nach Derrida nicht mehr von einer Gabe gesprochen werden. Während die Grundlage des Tausches das Prinzip der Begleichung ist, gibt es Gabe nur in der Unterbrechung der Erwidierungspflicht.“ (Busch 2004, 88)

Hinsicht rehabilitieren, wenn wir davon ausgehen, dass er selbst im Tausch nur nach der Gabe sucht:

Die Unentgeltlichkeit kann nur verstanden werden als etwas, das den Kreislauf der Vergeltung und Vergütung durchbricht, ihn unterbricht und die Grenzen der Tauschordnung überschreitet. So besehen ist das >ohne< nicht zu denken ohne das, von dem es sich ablöst, und dies würde besagen, daß Marcel Mauss die Gabe dort sucht, wo sie einzig zu finden ist: *im Tausch*, von dem sie sich absetzt. (Waldenfels 1997, 408)

Die Gabe steht immer schon in einem Verhältnis zum Tausch und ist deswegen vielleicht gerade von diesem her erst zu verstehen. Man darf dabei aber dennoch nicht den Unterschied zwischen Gabe und Tausch einfach einebnen, sondern muss ihn bei beiden stets mitbedenken.⁷² Dieser Unterschied stellt vielmehr einen Widerspruch dar, den Mauss nicht eigens bedenkt.

Das Intervall, der Aufschub, den das spätere Fälligwerden gewährt, erlaubt es Mauss, den Widerspruch zwischen der Gabe und dem Tausch nicht zu bemerken, auf dem ich soviel insistiere und der in den Wahnsinn treibt: sowohl in dem Fall, wo die Gabe dem zirkulären Tausch weiter fremd bleibt, wie auch in dem, wo sie in ihn hineingezogen wird, bzw. von selbst in ihn hineinzieht. (Derrida 1993, 56f.)

Derrida gibt zu, dass der mitzubedenkende Zusammenhang bzw. Widerspruch von Gabe und Tausch schwierig zu denken ist und regelrecht in den Wahnsinn treibt. Der Wahnsinn besteht in der aporetischen Struktur der Gabe, die dazu führt, dass sie trotz dieses Widerspruchs zum Tausch immer schon in diesen übergeht, sobald sie als Gabe erscheint:

Es zeigt sich jedoch – und das macht die aporetische Formulierung der Gabe aus –, daß auf jede Gabe in verschiedener Weise mit Rückerstattung reagiert wird. In diesem Sinne stimmt Derrida also mit Mauss überein, der aufgewiesen hatte, daß die Gabe eine Gegengabe fordert und im Moment ihres Erscheinens Verschuldung und Verpflichtung generiert. (Busch 2004, 88)

Wie wir aber trotz bzw. in dieser aporetischen Struktur eine Gabe jenseits des Tausches denken können, soll im Folgenden gezeigt werden.

⁷² Auch Bennington weist darauf hin, dass die Gabe immer nur in ihrem Bezug zum Tausch „ist“ bzw. zu verstehen ist, aber dennoch niemals dem Tausch entsprechen wird: „Die Gabe »existiert« oder gibt einzig in einem Tausch, in dem sie schon nicht mehr gibt. Sie läßt sich nur als eine in der Verschuldung und im Tausch bereits verlorene (an)erkennen [...] Die Gabe ist immer schon in ein Verhältnis zum Tausch eingelassen, sie muß immer schon mit einem Tausch rechnen, dem es dennoch niemals gelingen wird, sich mit der ihm »vorhergehenden« Gabe zu messen.“ (Bennington 1994, 197)

2.2 DIE DREIGLIEDRIGE STRUKTUR DER GABE

Derrida betont, dass es nötig ist, sich von der Tradition und der herkömmlichen Struktur der Gabe zu verabschieden, um die Gabe als Gabe denken zu können. Sich von der Tradition verabschieden, bedeutet aber zunächst genau dem nachzudenken, was in der Tradition unter Gabe verstanden worden ist. Dazu gehört v.a. die dreigliedrige Struktur der Gabe. Eine Gabe besteht nach herkömmlichem Verständnis immer darin, dass ein Geber einem Gabenempfänger eine Gabe gibt.⁷³ Es braucht jemanden, der gibt, jemanden, der empfängt und etwas, das gegeben wird. Irgendeiner gibt irgendetwas irgendeinem anderen. Kurz: A gibt B C:

Wir vervollständigen es also und sagen, »irgend>einer<« (A) hat die Intention B an C zu geben«, irgend »einer« hat die Intention zu geben oder gibt »etwas« »irgendeinem anderen«. Dieses »etwas« [quelque chose] muß nicht unbedingt ein Ding [chose] im gängigen Sinn sein, es kann sich auch um ein symbolisches Objekt handeln; und der Gabenempfänger kann wie der Geber ein Kollektivsubjekt sein, auf jeden Fall aber gibt A B C. Diese drei Elemente, die jeweils mit sich selbst identisch sind oder im Begriff sind, sich mit sich selbst zu identifizieren, werden offenbar von jedem Gabenereignis vorausgesetzt. Folgt man unserer gängigen Logik und Sprache, so scheint diese ternäre Struktur unerlässlich zu sein, damit eine Gabe möglich ist, damit es ein Gabenereignis gibt. Halten wir fest, daß ich, um dies zu sagen, bereits ein Vorverständnis von dem voraussetzen muß, was *Gabe* sagen will. Ich setze voraus, daß ich und Sie wissen, was »geben«, »Gabe«, »Geber«, »Gabenempfänger« in unserer gemeinsamen Sprache sagen wollen. (Derrida 1993, 21)

Eine Gabe scheint nur in ihrer ternären Struktur von Geber, Empfänger und Gegebenem bzw. Gabe zu funktionieren.⁷⁴ Damit wir von Gabe sprechen können, sind wir immer schon auf ein Vorverständnis der Bedeutung dieser drei Glieder und ihres Zusammen als „Geben“ angewiesen. Mit diesem Vorverständnis werden wir dann jede so vorliegende dreigliedrige Struktur als Gabe identifizieren:

Eine Auslegung dieses Vorverständnisses (dieses Kredits oder Glaubens) mag einen dazu berechtigten folgendes Axiom aufzustellen: damit es Gabe, ein Gabenereignis gibt, muß irgend

⁷³ Auch Busch betont, dass Derrida zunächst dem Vorverständnis von Gabe nachdenkt: „Derrida formuliert die Aporie der Gabe, indem er zunächst das Vorverständnis von ‚geben‘ belehnt. Von jedem Gabenereignis wird angenommen, daß jemand einem anderen etwas gibt. Dabei sind nicht allein schon Subjekt und Objekt vorausgesetzt, sondern auch das, was Gabe besagen will.“ (Busch 2004, 87)

⁷⁴ Auch Flatscher weist darauf hin, dass nach unserem Vorverständnis von Gabe ihre ternäre Struktur für ein Gabenereignis unerlässlich scheint, Derrida dieser ternären Struktur gegenüber aber skeptisch zu sein scheint: „Diese dreigliedrige Struktur von Gebendem, Gabe und Gabenempfänger scheint einleuchtend und unumgänglich zu sein, denn jemand muss jemand anderem etwas geben, ansonsten findet kein Gabeereignis statt, es würde nichts gegeben werden, niemand würde etwas geben oder niemand etwas erhalten – kurz: so etwas wie ‚Gabe‘ würde ohne Aufrechterhaltung dieser ternären Struktur überhaupt nicht stattfinden. Die von Derrida selten gebrauchte formalistische Sprechweise (A, B, C) weist jedoch von Anfang an auf eine von ihm gehegte Skepsis gegenüber dieser Trias von Gebendem, Gabe und Gabenempfänger hin, und die von Derrida im Folgenden aufgezeigte *Unmöglichkeit* der Gabe lässt auf einen provozierten Bruch mit der herkömmlichen Logik des Denkens schließen.“ (Flatscher 2004, 38f.) Dies wird im dritten Teil noch von großer Bedeutung sein. Vgl. Kap. 3.1.1. *Die Sprengung der Dreiheit der Gabe*

»einer« irgend »etwas« [quelque »choses«] irgendeinem anderen geben, ansonsten bleibt »geben« bedeutungslos, sagt nichts. Anders gesagt, wenn geben tatsächlich das bedeutet, was es unserer Ansicht, unserem Glauben nach bedeutet, wenn wir darüber miteinander reden, muß, in einer bestimmten Situation, irgend »einer« irgendein »Ding« [quelque »choses«] irgend »einem anderen« geben usw. (Derrida 1993, 22)

Genau diese ternäre Struktur, die uns etwas als Gabe identifizieren lässt, wird aber zum Problem und lässt die Gabe beständig in Tausch übergehen, sobald sie als solche erscheint.

2.3 ANERKENNUNG ALS ANNULIERUNG

Sobald die Gabe in ihrer dreigliedrigen Struktur identifiziert bzw. (an-)erkannt wird, führt dies zu ihrer Annullierung. Die dreigliedrige Struktur als Bedingung der Möglichkeit der Gabe bedeutet zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit der Gabe als Gabe.

Diese Bedingungen der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend »einer« irgend »etwas« irgend »einem anderen« gibt) bezeichnen gleichzeitig die Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe. Und das könnten wir von vornherein auch anders wiedergeben [traduire]: diese Bedingungen der Möglichkeit ergeben [produire] oder definieren die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe. (Derrida 1993, 22)

Sobald die Gabe als solche in ihrer dreigliedrigen Struktur anerkannt wird, wird sie *als* Gabe annulliert, indem sie in Tausch übergeht und von der Ökonomie vereinnahmt wird⁷⁵:

Von dem Augenblick an, wo sich die Gabe, so freigebig sie auch sei, vom Kalkül streifen läßt, sobald sie mit dem Erkennen oder der Anerkennung rechnet, läßt sie sich von der Ökonomie einnehmen: sie tauscht, sie gibt alles in allem falsches Geld, denn sie gibt gegen Lohn. (Derrida 1994, 437)

Die Gabe ist daher auf eine anökonomische Struktur angewiesen, um als Gabe sein zu können, da sie ständig in der Gefahr einer Vereinnahmung durch die Ökonomie steht.⁷⁶

⁷⁵ Wenn die Gabe von der Ökonomie vereinnahmt wird, geht sie in Tausch über und wird als Gabe zerstört, um als Gabe zu sein und nicht als Tausch, muss sie daher jeden ökonomischen Zirkel durchbrechen: „Denn, so wendet Derrida ein, diese Bedingung der Möglichkeit von Gabe zerstört diese im selben Moment und bildet gleichsam auch ihre Unmöglichkeit, da die Gabe in diesem vertrauten Akt des Gebens stets zu einem Tauschobjekt zu mutieren droht, das nach einer Gegen-Gabe verlangt und somit in ein ökonomisches System integriert wird. Die Gabe muss jedoch *als* Gabe jede Reziprozität umgehen, jedes Gebot der Rückgabe und Zirkulation aufheben, gleichsam außerhalb jeder Symmetrie, jeder Schuld und jedes wirtschaftlichen Kalküls stehen. Die ‚reine‘ Gabe muss nach Derrida, wenn es sie überhaupt gibt, jeden ökonomischen Kreislauf einer Gegen-Gabe durchbrechen, ansonsten wäre sie nicht das, was sie ist, nämlich Gabe, sondern bloß ein Gegenstand des Tausches.“ (Flatscher 2004, 39)

Da eine Gabe nur als solche funktionieren kann, wenn sie den Zirkel von Gabe und Erwiderung, Gegen- bzw. Rückgabe unterbricht, aber eine Gabe, sobald sie als solche anerkannt wird, immer schon eine Erwiderung fordert, darf sie weder Geber noch Empfänger als solche erscheinen, um als Gabe sein zu können. Beide dürfen die Gabe nicht als solche wahrnehmen oder (an-)erkennen, da dies zu ihrer Annullierung führt.

Wenn die Gabe erscheint oder Gabenbedeutung annimmt, wenn sie *als Gabe* existiert oder ist als das, was sie ist, dann ist sie nicht, annulliert sie sich. Oder extrem gesagt: Die Wahrheit der Gabe (ihr So-sein oder So-erscheinen, ihr *als solches*, sofern dieses die intentionale Bedeutung oder das Sagen-wollen leitet), genügt, um die Gabe zu annullieren. Die Wahrheit der Gabe kommt der Nicht-Gabe, der Unwahrheit der Gabe gleich. (Derrida 1993, 40)

Die Gabe weist eine paradoxe Struktur⁷⁷ auf: sobald sie als Gabe erscheint oder anerkannt wird, ist sie keine Gabe mehr bzw. ist sie nicht mehr *als Gabe*. Ihre bloße Anerkennung macht sie als Gabe schon zunichte, sie darf daher gar nicht als Gabe erscheinen, um als solche sein zu können.

2.3.1 Die Anerkennung der Gabe durch den Empfänger

Der Gabenempfänger darf die Gabe nicht als solche (an-)erkennen, da er sich sonst sofort dazu verpflichtet fühlt, für die erhaltene Gabe etwas zurückzugeben und wir uns damit sogleich im Tausch befinden. Damit eine Gabe als Gabe sein kann, ohne sofort zu Tausch zu werden, darf der Empfänger sie nicht einmal als Gabe wahrnehmen, sie darf ihm nicht als solche erscheinen.⁷⁸ Das Erkennen bzw. Wahrnehmen der Gabe als Gabe schreibt sie nämlich schon in den Zirkel des Tausches ein. Sobald die Gabe als solche erkannt wird, fühlt sich der Empfänger zu einer Gegengabe verpflichtet und annulliert somit die Gabe, indem er sie in Tausch übergehen lässt. Dabei muss nicht unbedingt

⁷⁶ Die Gabe muss eine anökonomische Struktur haben, damit sie nicht annulliert wird, sie muss sich dem Versuch der Vereinnahmung der Ökonomie entgegenstellen und ihren Zirkel durchbrechen: „Derrida fordert hier als Grundzug der Gabe mit aller Radikalität ihre anökonomische Struktur ein. Die Gabe stellt sich dem zirkulären Kreis der Ökonomie entgegen. Sie darf keinerlei Weise zum Gebenden zurückkehren, weder materiell noch symbolisch, sie kann nicht in die ökonomische Struktur eingebunden sein, ohne dadurch annulliert und vernichtet zu werden.“ (Lintner 2006, 181)

⁷⁷ Derrida betont das paradoxe Moment der Gabe selbst: „As soon as the gift appears as such then the movement of gratitude, of acknowledgment, has started to destroy the gift, if there is such a thing – I am not sure, one is never sure that there is a gift, that the gift is given. If the gift is given, then it should not even appear to the one who gives it or to the one who receives it, not appear as such. That is paradoxical, but that is the condition for a gift to be given.“ (Derrida 2002, 19)

⁷⁸ Damit die Gabe nicht zu Tausch wird, müsste sie vom Empfänger unbemerkt bleiben: „Aber sobald Sie sie einmal als Gabe empfangen oder (an-)erkannt haben, ist sie bereits der Möglichkeit des Tauschs überantwortet. Eine reine, eine von jedem Tauschverhältnis unberührte Gabe gäbe es einzig dann, wenn sie von ihrem Empfänger unbemerkt bliebe.“ (Bennington 1994, 197)

eine Sache zurückgegeben werden, sondern es kann auch eine symbolische Gegengabe in Form von Dankbarkeit erfolgen.

Selbst wenn es sich um ein rein symbolisches Zeichen handelt, macht der Dank die Gabe zunichte. Die Gabe muss über den Dank hinausreichen. In gewisser Weise darf der andere, wenn er in der Lage sein soll, zu empfangen, noch nicht einmal wissen, dass ich ihm gebe, denn sobald er es weiß, ist er im Zirkel der Dankbarkeit und der Erkenntlichkeit gefangen und macht die Gabe zunichte. (Derrida 2003, 27f.)

Auch der Dank entspricht einer Gegenleistung, einer Gegengabe und annulliert daher die Gabe sofort.⁷⁹ Und sogar wenn der Gabenempfänger die Gabe nicht annimmt, hat er schon in gewisser Weise auf sie reagiert und sie somit als solche anerkannt und dadurch zunichte gemacht⁸⁰: „Es gibt keine Gabe mehr, sobald der andere irgendwie *rezipiert* – selbst dann nicht, wenn er die Gabe ablehnt, die er als Gabe wahrgenommen oder erkannt hat.“ (Derrida 1993, 26)

Egal ob man für die Gabe etwas zurückgibt, sich dafür bedankt oder sie sogar ablehnt, bedeutet bereits das Erscheinen und die Anerkennung der Gabe als Gabe schon immer ihre Annullierung.⁸¹

Letztlich darf der Gabenempfänger die Gabe nicht einmal als Gabe *an-erkennen* [*reconnaître*]. Wenn er sie *als* Gabe an-erkennt, wenn die Gabe ihm *als solche erscheint*, wenn das Präsent ihm *als Präsent* präsent ist, genügt diese bloße An-erkennung, um die Gabe zu annullieren. Warum? Weil sie, die Annerkennung, anstelle – sagen wir vereinfachend – der Sache selbst ein symbolisches Äquivalent zurückgibt. (Derrida 1993, 24)

Sobald mir die Gabe als solche erscheint und ich sie als solche anerkenne, antworte ich mit dieser Anerkennung bereits auf sie und begeben mich in den Zirkel der Ökonomie und Schuld.⁸² Die Gabe bindet durch ihr bloßes Erscheinen somit auch immer schon den

⁷⁹ Bennington betont auch, dass selbst der Dank einer Zahlung für die Gabe entspricht und diese dadurch annulliert: „Denn bereits Ihre Dankbarkeit für eine Gabe, die Sie von mir empfangen, fungiert als eine im Gegenzug oder im Austausch geleistete Zahlung – und schon damit ist die Gabe im strengen Sinn keine Gabe mehr.“ (Bennington 1994, 197)

⁸⁰ Auch wenn die Gabe auf Missfallen stößt oder nicht angenommen wird, wird dem Geber etwas zurückgegeben, z.B. wird seine Identität als Subjekt gestärkt und somit befinden wir uns schon immer in einem Zirkel des Tausches: „Even if the worst happened, and my giving were greeted with displeasure or rejection, there would still be some return, if nothing more than the reinforcement of my own identity as a subject. From the point of view of the recipient, any awareness of the intentional meaning of a gift places that person, too, in the cycle of exchange.“ (Horner 2001, 8)

⁸¹ Darin sieht Waldenfels die Konsequenzen der Unmöglichkeit der Gabe: „Von hier aus entfaltet die Unmöglichkeit ihre radikalen Konsequenzen: Die Gabe wird nicht erst durch die etwaige Rückgabe annulliert, sondern bereits dadurch, daß sie *als Gabe* erscheint, daß sie *als Gabe* gesagt, bezeugt, anerkannt, angenommen, dankbar angenommen oder auch abgelehnt wird.“ (Waldenfels 1997, 389)

⁸² Ihre bloße Wahrnehmung führt zur Anerkennung der Gabe als Antwort und in gewissen Sinne Gegengabe und schreibt die Gabe so in die Ökonomie ein: „When I receive something I perceive to be a gift, I have already responded with recognition. Even if my response to the giver is one of indifference, it

Empfänger an den Geber über das Gegebene und in diesen Zirkel von Gabe und Gegengabe ein.⁸³ Nur wenn der Gabenempfänger sich diesem Muss der Gegengabe entziehen könnte, könnten wir auch von Gabe sprechen und nicht von Tausch, da die Schuld und Verpflichtung zur Gegengabe beides Merkmale des Tausches und nicht der Gabe sind.

Sobald die Gabe als Gabe erschiene, als solche, das heißt als das, was sie ihrem Phänomen, ihrem Sinn oder Wesen nach ist, wäre sie auch schon eingebunden in eine symbolische Struktur des Opfers oder der Ökonomie, die die Gabe im rituellen Zirkel der Schuld annullieren würde. (Derrida 1993, 36)

Dass die Gabe, wenn sie als solche erscheint, sich sogleich annulliert, liegt in ihrer aporetischen Struktur. Inwiefern darüberhinaus eine freigebende Gabe gedacht werden kann, die den Zirkel der Schuld durchbricht und den Empfänger von jeder Schuld immer schon entbindet, soll im dritten Teil gezeigt werden.⁸⁴

2.3.2 Die Anerkennung der Gabe durch den Geber

Selbst wenn es nun gelingen sollte, dass der Empfänger die Gabe nicht als Gabe wahrnimmt, kann eine solche niemals glücken, solange der Geber dies noch tut. Daher gilt: „Die Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber. Gabe als Gabe kann es nur geben, wenn sie nicht als Gabe präsent ist. Weder dem »einen« noch dem »anderen«.“ (Derrida 1993, 25)

Selbst wenn der Empfänger keine Gegengabe oder Dankbarkeit zurückgeben würde, bleibt die Gabe nicht als Gabe, da sich der Geber, wenn er die Gabe als solche wahrnimmt, selbst symbolische Anerkennung erstatten, selbst danken bzw. beglückwünschen würde für seine Großzügigkeit.

would be in my recognizing the gift as gift, in recognizing that I am indebted, that I would have unwittingly entered the gift economy.“ (Horner 2001, 8)

⁸³ Interessant in diesem Zusammenhang ist Caputos Hinweis darauf, dass *cadeau*, Geschenk im Französischen vom Lateinischen *catena*, Kette kommt: „Gifts tend to form a circular economy, a circle of exchange, of reciprocation and reappropriation, a ring of generosity and gratitude, which links or binds the donee to the donor by means of the donatum. (In French, the word *cadeau*, gift, comes from *catena*, chain.)“ (Caputo 2002, 142)

⁸⁴ Busch weist darauf hin, dass das Interesse an der aporetischen Struktur der Gabe Derridas Denken der Gabe auszeichnet und verweist sogleich auf die Möglichkeit eines freigebigen Gebens, in dem diese Struktur durchbrochen wird: „Als ein gewichtiger Unterschied ist jedoch Derridas besondere Aufmerksamkeit für die Aporetik des Gebens zu nennen, welche die Annullierungen der Gabe im Auge behält. Denn anders als jener [Levinas; A.W.] betont Derrida die bindende Kraft des Gegebenen, die den Empfänger verschuldet. Ein wirklich freigebiges Geben hingegen dürfte keine Begleichung verlangen und müßte den Empfänger von jeder Verschuldung entbinden.“ (Busch 2004, 70)

Wenn der andere sie wahrnimmt, sie als Gabe gewahrt und bewahrt, wird die Gabe annulliert. Aber auch der, der gibt, darf davon nichts merken oder wissen, sonst genehmigt er sich schon an der Schwelle, sobald er die Absicht hat zu geben, eine symbolische Anerkennung, beginnt sich gefällig glücklich zu schätzen, gratifiziert und gratuliert sich selbst und erstattet sich symbolisch den Wert dessen zurück, was er gerade gegeben hat, gerade gegeben zu haben glaubt oder gerade zu geben sich anschickt. (Derrida 1993, 25)

Auch der Geber befindet sich, wenn er zu geben beschließt, immer schon in einem Zirkel, da er, von der Gabe wissend, sich selbst in Form von Dank, Beglückwünschung, Anerkennung schon etwas für die Gabe zurückgibt.

Wenn ich mich aber als Geber präsentiere, beglückwünsche ich mich schon selbst, danke mir selbst und zeige mich mir selbst erkenntlich, sodass schon das einfache Bewusstsein zu geben die Gabe zunichte macht. (Derrida 2003, 28)

Mit der bloßen Intention-zu-geben ist, sofern sie den intentionalen Sinn der Gabe in sich birgt, auch schon die Gegenleistung da. Das bloße Bewußtsein der Gabe belohnt sich sogleich im Spiegel mit dem Bild von der eigenen Güte oder Generosität, mit dem des Freigebigen, der, sofern er sich als ein solcher weiß, sich zirkulär selbst Anerkennung erweist, in einer Art selbstgefälliger und narzißtischer Dankbarkeit. (Derrida 1993, 36)

Derrida spricht davon, dass jede Gabe den Geber schon dazu bringt, sich dafür selbstgefällig zu belohnen und sich für seine Großzügigkeit selbst Anerkennung zu zollen.⁸⁵

Damit die Gabe als solche sein kann, darf sie also weder dem Empfänger noch dem Geber als solche erscheinen, sondern muss sich *anders geben*. Darin liegt ihre Ähnlichkeit zum Falschgeld, das auch niemals als solches erscheinen darf, um als solches sein und wirken zu können⁸⁶: „Das falsche Geldstück ist *als solches* niemals Falschgeld. Sobald es ist, was es ist, anerkannt *als solches*, hört es auf, als Falschgeld zu wirken und zu gelten.“ (Derrida 1993, 117)

Das Falschgeld darf sich nicht als das geben, was es ist, wenn es als solches sein will. Auch die Gabe darf sich nicht als solche zeigen, wenn sie als Gabe sein will, sondern muss sich sowohl dem Bewusstseins des Gebers als auch dem des Empfängers

⁸⁵ Laut Horner muss sich jeder Geber die Frage stellen, ob er je total grundlos und uneigennützig gegeben hat, oder sich nicht immer schon dafür etwas erwartet, ob es nun Genugtuung beim Anblick der Freude des Empfängers ist oder man sich bei einer anonymen Gabe immer schon für seine großzügige Geste selbst lobt: „Do I ever give when there is no reason to give, or if I give spontaneously and not in relation to any occasion or act, do I not enjoy the excitement and surprise of the one to whom I give? And if I give anonymously, do I not still receive my reward in the subtle self-congratulation that frequently attaches itself to acts of altruism?“ (Horner 2001, 5)

⁸⁶ Waldenfels weist darauf hin: „Dazu passt der Charakter des Falschgeldes, das *als solches* niemals Falschgeld ist; wenn es nämlich *als solches* anerkannt ist, hört es auf Falschgeld zu sein.“ (Waldenfels 1997, 403)

entziehen, sie muss sich wie das Falschgeld verschleiern:⁸⁷ „Gabe und Falschgeld verbindet außerdem, daß sie nur solange wirksam sind, wie sie nicht als solche in Erscheinung treten. Sie haben ihre eigene Verschleierung zur unumgänglichen Voraussetzung.“ (Busch 2004, 100)

Nach diesen Erläuterungen scheint es unmöglich, dass eine Gabe als solche erscheint, da Geber und Empfänger, um sie nicht sofort zu annullieren und in den Zirkel der Ökonomie einzuschreiben, nichts davon wissen, sie nicht als solche erkennen dürften.

As soon as a gift – not *Gegebenheit*, but gift – as soon as a gift is identified as a gift, with the meaning of a gift, then it is canceled as a gift. It is reintroduced into the circle of an exchange and destroyed as a gift. As soon as the donee knows it is a gift, he already thanks the donator, and cancels the gift. As soon as the donator is conscious of giving, he himself thanks himself and again cancels the gift by re-inscribing it into a circle, a economic circle. So I want to reconstitute my text here and insist on what looks like an impossibility: for the gift to appear as such while remaining a gift, to appear as such on the side of the donator and on the side of the donee, the receiver, and the impossibility for a gift to be present, to be a being as being present. So I dissociate the gift from the present. (Derrida 1999, 59)

Derrida möchte gerade dieser die Gabe kennzeichnenden Unmöglichkeit, als solche zu erscheinen, weiter nachgehen.⁸⁸ Er weist dabei darauf hin, dass es, um die Gabe als Gabe möglich zu machen, nötig sein wird, die Gabe von ihrem Präsentsein zu lösen.

⁸⁷ In einer Fußnote zum folgenden Zitat erläutert Busch das Sich-Anders-Geben und die Verschleierung der Gabe noch genauer: „Das Moment der Verheimlichung oder Verbergung erweist sich als konstitutiv für die Gabe. Sie läßt sich nur indirekt geben und muß nicht nur dem Bewußtsein des Gebers entzogen bleiben, um noch die Selbstgefälligkeit der scheinbar selbstlosen Freigebigkeit zu unterwandern, sondern auch der Dankbarkeit des Empfängers, die als erste Form der Restitution die Gabe zerstört. Wenn die Gabe also nicht in Erscheinung treten darf, muß sie sich verschleiern, sie muß sich – darin gleicht sie Falschgeld ebenso wie jeder Form der Fiktion – als etwas anderes geben.“ (Busch 2004, 100)

⁸⁸ Wolf meint, dass die Gabe dadurch, dass sie weder Geber noch Empfänger als solche erscheinen darf, ad absurdum geführt werde: „An diesem Punkt wäre die Gabe tatsächlich endgültig ‚ad absurdum‘ geführt, denn von einem bewußtlosen, nicht präsenten Geber (was in der soeben zitierten neutestamentlichen Stelle sicher nicht gemeint ist – vielmehr ein Vermeiden des Eigendünkels) zu einem entsprechend bewussten Entgegennehmen verlief ein Gabe-Akt, der als nicht mehr intentional ‚gebend‘ zu bezeichnen wäre. (Möglicherweise würde Derrida hier auch ein Opfer seines Denkens der ‚Differenz‘, die durch den ständigen Aufschub des Augenblicks keine ‚dauerhafte‘ Gegenwart-‚Präsenz‘ und damit das geschenkte ‚Präsent‘ nicht mehr zuzulassen scheint).“ (Wolf 2006, 34)

Nach dieser scheinbaren Kritik an Derrida gesteht ihm Wolf dennoch zu, mit dieser Unmöglichkeit über das Absurde hinaus etwas erreichen zu wollen: „In Wirklichkeit geht seine Kritik der Gabe aber wohl tiefer. Das ‚Unmögliche‘ kann *möglich* werden, aus der *Paradoxie* heraus.“ (Wolf 2006, 34)
Auf die ermöglichende Wirkung des Unmöglichen wird in Kap. 2.8.1 *Möglichkeit, Unmöglichkeit und das Unmögliche* genauer eingegangen.

2.4 DAS VERGESSEN ALS BEDINGUNG DER GABE

Wie soll man nun dieses Unmögliche denken: eine Gabe, ohne dass Geber oder Empfänger die Gabe als solche wahrnehmen, ohne dass sie als solche erscheinen kann? Kann man hier überhaupt noch von Gabe sprechen?

Damit die Gabe als Gabe möglich sein kann, braucht es das Vergessen. Das Vergessen und die Gabe bedingen einander wechselseitig. Geber und Gabenempfänger müssen die Gabe unmittelbar vergessen, damit sie nicht durch Rückgabe sogleich annulliert wird.

Als Bedingung dafür, daß es Gabe gibt, muß dieses Vergessen nicht nur beim Gabenempfänger radikal sein, sondern zunächst, wenn man hier von einem »zunächst« sprechen kann, beim Geber. Denn auch das gebende »Subjekt« darf für die Gabe nicht bloß keine Gegenleistung erhalten, es darf sie nicht einmal im Gedächtnis behalten, sie durch Retention bewahren als Symbol eines Opfers, als etwas Symbolisches überhaupt. Denn das Symbol bindet unmittelbar ein in die Rückgabe. (Derrida 1993, 36)

Die Gabe darf nicht im Gedächtnis behalten werden, da sie von dort aus noch für den Geber als symbolisches Äquivalent für seine gegebene Gabe fungieren könnte. Sie muss also sowohl vom Empfänger als auch vom Geber vergessen werden. Hier handelt es sich aber keinesfalls um ein gewöhnliches Vergessen. Ein Vergessen, das dem Verdrängen ähnelt, zwar im Bewussten nichts zurücklässt, aber dafür im Unbewussten noch bewahrt, wäre zu wenig.

Damit es Gabe gibt, darf sie dem Gabenempfänger oder dem Geber nicht bewußt sein, er darf sich ihrer nicht dankbar erinnern und das heißt er darf die Gabe erst gar nicht als solche wahrnehmen; zu diesem Zweck aber muß er sie augenblicklich vergessen und dieses Vergessen muß so radikal sein, daß es auch nicht mehr unter die psychoanalytische Kategorie des Vergessens fällt. Denn das Vergessen der Gabe darf kein Vergessen im Sinne der Verdrängung sein. Es darf keiner der Verdrängungen (weder der Urverdrängung noch der sogenannten »eigentlichen«) statgeben, da diese die Schuld und den Austausch widerherstellen, indem sie das Vergessene, Verdrängte oder Zensurierte horten, bewahren und aufsparen. Die Verdrängung zerstört oder annulliert nichts, sie bewahrt, indem sie verschiebt. Ihr Wirken ist systemisch oder topologisch und besteht immer nur darin, die Orte zu wechseln, um zu bewahren. Und indem die Verdrängung den Sinn der Gabe bewahrt, annulliert sie sie in der symbolischen Anerkennung: so unbewußt letztere auch sein mag, sie tut ihre Wirkung, was aufs beste die Symptome bestätigen, an denen sie sich ablesen läßt. (Derrida 1993, 28)

Ein Vergessen im Sinne der psychoanalytischen Kategorie des Verdrängens würde den Ort des Bewahrens der Gabe nur vom Bewussten in das Unbewusste verlegen. Die Gabe darf aber nirgends bewahrt werden, auch nicht im Unbewussten. Derrida spricht hier also keinesfalls von einem psychologischen Vergessen. Damit die Gabe als solche sein kann, braucht es vielmehr ein radikales, absolutes Vergessen: „Wir sprechen hier also von einem absoluten Vergessen – und in eins damit von einem Vergessen, das

absolviert, absolut loslöst und entbindet, unendlich mehr folglich als die Entschuldigung, die Vergebung oder die Freisprechung.“ (Derrida 1993, 28)

Es braucht ein allumfassendes Vergessen, das nirgends mehr etwas bewahrt, sondern ganz davon entbindet. Dieses Vergessen und die Gabe bedingen einander: „Das Vergessen und die Gabe, eins wie das andere, wären demnach beide im Zustand [condition] des anderen.“ (Derrida 1993, 30)

Die Gabe kann nur sein, wenn es dieses Vergessen gibt und dieses Vergessen ist auf das Ereignis der Gabe angewiesen. Dieses Vergessen darf daher nicht missverstanden werden, auch wenn es radikal, absolut und allumfassend ist, ist es nicht nichts:

Und doch sagen wir »Vergessen« und nicht nichts. Denn obwohl es nichts zurücklassen darf und alles auslöschen muß, auch noch die Spuren der Verdrängung, darf dieses Vergessen, dieses *Vergessen der Gabe* keine bloße Nicht-Erfahrung, kein bloßes Nicht-Erscheinen sein, keine Selbstauslöschung, die mit dem, was sie löscht, einfach verschwindet. Damit es ein Ereignis (wir sagen nicht: einen Akt) der Gabe gibt, muß sich etwas zutragen, und zwar in einem Augenblick, der ganz gewiß nicht zur Ökonomie der Zeit gehört, in einer Zeit ohne Zeit, so daß das Vergessen vergißt, *sich* vergißt, aber auch so daß dieses Vergessen, ohne etwas Präsentes, Präsentierbares, Bestimmbares, Sinn- oder Bedeutungsvolles zu sein, doch nicht nichts ist. Was uns dieses Vergessen und dieses Vergessen des Vergessens zu denken gibt, wären folglich keine philosophische, psychologische oder psychoanalytische Kategorie, sondern etwas anderes. (Derrida 1993, 29)

Dieses Vergessen ist zwar nichts Präsentes bzw. Präsentierbares, ist aber nicht nichts, sondern zeigt sich gerade als das Ereignis der Gabe.⁸⁹ Ein solches Vergessen, das weder ein philosophisches, noch psychologisches noch psychoanalytisches sei, entspreche laut Derrida der Seinsvergessenheit bei Heidegger.⁹⁰

Das Denken, auf dessen Weg wir sind, das Denken als Weg oder Be-wegung, ist genau das, was Bezug hat auf jenes *Vergessen*, von dem auch Heidegger spricht, und zwar nicht als von einer

⁸⁹ Busch betont, dass Derrida Mauss auch vorwirft den Stellenwert des Vergessens für die Gabe nicht erkannt zu haben: „Die Differenz zwischen ‚dem Ereignis der Gabe *als solcher* und ihrer Zerstörung [wäre] dazu bestimmt, sich ständig zu annullieren‘ (Derrida Fg, 25/ frz. 26). Damit gerät die Unterscheidung zwischen Gabe und Tausch in Vergessenheit. Gegenüber dieser Gabevergessenheit, die in Parallelität zur Seinsvergessenheit bei Heidegger entwickelt wird, blind und taub verblieben zu sein, lastet Derrida dem Essay von Mauss als ein Versäumnis an.“ (Busch 2004, 89)

⁹⁰ Gondek erwähnt auch den Zusammenhang und Unterschied zwischen Heidegger und Derrida in Bezug auf das Vergessen und Derridas Betonung der wechselseitigen Bedingung von Gabe und Vergessen:

„Während Heidegger für die verfallene Zeitlichkeit, die sich auf das Gewärtigen von innerweltlich Begegnendem konzentriert, geltend macht, daß in ihr »sich das Dasein in seinem eigensten geworfenen Seinkönnen *vergessen* hat« (SZ, 339), das Vergessen also den Übergang von ursprünglicher Zeit und verfallener Zeit kennzeichnet, behauptet Derrida für Gabe und Vergessen das Verhältnis einer gegenseitigen »*conditio*«, einer wechselseitigen »Mitgegebenheit« oder »Mitgift«, einer Ko-Implikation, die nicht eines ohne das andere sein läßt. Keine Gabe – ohne Vergessen.“ (Gondek 1997, 223)

Interessant ist hier auch Gondeks Gebrauch des Wortes „Mitgift“, das auf die Doppeldeutung von Gabe als gift/Gift im Englischen und Deutschen hinweist. Vgl. dazu Kap. 2.8.2 *Die Möglichkeit des Scheiterns und die Vergiftung der Gabe*

psychologischen oder psychoanalytischen Kategorie, sondern als dem Zustand [condition] des Seins und der Wahrheit des Seins. (Derrida 1993, 31)

Dieser Umweg sollte zunächst daran erinnern, daß das Vergessen, von dem wir hier sprechen, sofern es für die Gabe konstitutiv ist, keine Kategorie mehr der *psyché* sein kann, sondern engsten Bezug hat zur Seinsvergessenheit. Es ist das Vergessen des Seins in jenem Sinne, den Blanchot andeutet, wenn er in etwa sagt, daß das Vergessen ein anderer Name des Seins ist. (Derrida 1993, 36)

So wie für Derrida das Vergessen die Bedingung der Gabe darstellt, meint Heidegger mit der Seinsvergessenheit, dass das Vergessen immer schon das Sein bedingt.

2.5 DIE GABENSTILLSTÄNDE: SUBJEKT UND OBJEKT

Derrida meint, dass für die herkömmliche Struktur der Gabe ein mit sich selbst identisches Subjekt vonnöten ist. Dieses konstituiert sich gerade über die Gabe als solches⁹¹:

Sie [die Intention zu geben; A.W.] setzt ein Subjekt und ein Verb voraus, ein konstituiertes Subjekt, das übrigens auch ein Kollektiv sein kann – eine Gruppe zum Beispiel, eine Gemeinschaft, eine Nation, ein Clan, ein Stamm, auf jeden Fall ein mit sich selbst identisches und seiner Identität bewußtes Subjekt, das durch die Geste der Gabe unter Umständen nur einmal mehr versucht, seine eigene Einheit zu konstituieren, indem es auf die Anerkennung der eigenen Identität zielt, die es sich als das ihm Zukommende wiederaneignen will: als sein Eigentum. (Derrida 1993, 21)

Das Subjekt ist immer schon in den Zirkel der Ökonomie eingelassen. Es hat durch die Tendenz, sich alles anzueignen, daran Teil und verhindert somit jede Gabe durch seine eigene Struktur.⁹² Es befindet sich immer schon im Zirkel des Kalküls und somit der Ökonomie, da die Berechenbarkeit seine Struktur ausmacht.⁹³ Sobald es ein Subjekt

⁹¹ Dreisholtkamp betont den identitätsstiftenden Charakter von Gabe und Versprechen: „Die Gabe des Versprechens und das Versprechen als Gabe verändern tiefgreifend die Bedeutungen und Identitäten des- oder derjenigen, der (die/das) *gibt*, des- oder derjenigen, der (die/das) *nimmt*, sowie dessen, das *gegeben* wird.“ (Dreisholtkamp 1997, 294)

⁹² Busch betont, dass das Subjekt wegen seiner ökonomischen Struktur die Reziprozität des Tausches fordert und der irreziproken Gabe entgegensteht: „Anstatt wie Mauss die Freigebigkeit moralisch gutzuheißen und zu fordern, betont Derrida den Widerstreit zwischen dem Anspruch irreziproken Gebens und der notwendigen ökonomischen Bewegung der Restitution und Wiederaneignung des Fortgegebenen, welche nach Derrida der ökonomischen Strukturierung des Subjekts anzulasten ist.“ (Busch 2004, 68)

Seine ökonomische Struktur verhindert, dass das Subjekt geben kann, ohne sich dafür etwas wieder anzueignen: „Dem Subjekt wäre vielmehr eine ökonomische Strukturierung zu eigen, die es ihm verbieten würde, etwas zu geben, ohne auf eine Wiederkehr des Fortgegebenen, seine ‚Wiederaneignung als Mehrwert‘ oder eine ‚bestimmte Kapitalisierung‘ der Ausgabe zu spekulieren“ (Derrida Fg. 135/frz. 132). Derrida legt dabei einen klassischen Subjektbegriff zugrunde, demgemäß dieses sich kraft Aneignung und Identifizierung konstituiert.“ (Busch 2004, 108)

⁹³ Die Gabe als Gabe darf nicht der Berechenbarkeit des Subjekts zum Opfer fallen, da diese sowohl Subjekt als auch Gabe der Ökonomie einschreibt und somit keine Gabe möglich ist: „Sein [Derridas; A.W.] Ausgangspunkt bildet die Einsicht, daß ein irreziprokes, unvergoltenes Geben nur dann möglich ist, wenn es den Berechnungen des Subjekts entzogen wird. Wenn Derrida das klassische Subjekt in seiner

gibt, gibt es immer auch schon eine Gegengabe, eine Aneignung und somit Annullierung der Gabe durch das Subjekt, damit es sich als solches konstituieren kann:

Und das begibt sich, sobald es ein Subjekt gibt, sobald sich der Geber und der Gabenempfänger als identische, identifizierbare Subjekte konstituieren, als Subjekte, die imstande sind, sich zu identifizieren, indem sie sich bewahren und benennen. Dieser Kreis oder Zirkel ist sogar allererst die Bewegung der Subjektivierung, ist jene Retention, die konstitutiv ist für das Subjekt, das sich mit sich selber identifiziert. Das werdende Subjekt [le devenir-sujet] beginnt sich selbst zu rechnen und als Subjekt tritt es ein in das Reich des Kalkulierbaren. (Derrida 1993, 36)

Wenn Gabe als Gabe möglich sein soll, muss sie daher fern von Subjekten und Objekten und außerhalb ihrer herkömmlich gedachten dreigliedrigen Struktur (ein Subjekt gibt einem anderen Subjekt ein Objekt) erfolgen. Die Gabe muss sich *vor* jedem Subjekt und Objekt ereignen.

Die Gabe, wenn es Gabe gibt, kann deshalb nicht mehr zwischen Subjekten stattfinden, die Objekte, Dinge oder Symbole austauschen. Folglich müßte die Frage nach der Gabe ihren Ort vor jedem Subjektbezug suchen, vor jedem Selbstbezug des bewußten oder unbewußten Subjekts; und genau das geschieht bei Heidegger, wenn er hinter die Bestimmungen des Seins als eines substantielles Seienden, hinter Subjekt und Objekt zurückgeht. (Derrida 1993, 36f.)

Wie schon beim Vergessen, verweist Derrida auch hier auf Heideggers Vorbildfunktion für sein Unterfangen zur Gabe als Gabe vorzudringen. Wie auch Heidegger dies auf der Suche nach dem Sein als Sein (und nicht als Seiendem) getan hat, müssen auch wir auf der Suche nach der Gabe als Gabe (und nicht als Tausch) vor die Bestimmungen des Subjekts und Objekts zurückgehen.⁹⁴ Hier zeigt sich schon die ähnliche Struktur der

ökonomischen Strukturierung für die Unmöglichkeit einseitigen Gebens verantwortlich macht, so wird sich zeigen, daß der Einsatz bei einer Gabe des Subjekts ein anökonomisches, gebendes Subjekt zu denken ermöglichen wird.“ (Busch 2004, 84)

Wie dies in Zusammenhang mit der Seinsgabe steht, wird im dritten Teil dieser Arbeit genauer erörtert. Vgl. Kap. 3.1.2 *Die Glieder der Gabe als Gabenstillstände*

⁹⁴ Auch Rapaport betont, dass die Frage der Gabe nur vor jeder Beziehung zum Subjekt gestellt werden kann: „Freilich entzieht solch ein Zurückgeben die Gabe – Derridas Gabe, begabt zu sein – in Gänze, so daß die Frage der Gabe ihren Platz vor jeder Beziehung zum Subjekt, vor jeder bewußten oder unbewußten Beziehung zum Selbst des Subjekts, sucht.“ (Rapaport 1997, 50)

Busch betont, dass *Falschgeld* sich mit der Gabe *jenseits* des Subjekts beschäftigt: „*Falschgeld* läßt sich daher als ein Text über die Gabe jenseits des Subjekts verstehen. Während mit Heidegger ein Denken der Gabe konturiert wird, das sich ‚vor jedem Subjektbezug‘ (Derrida Fg. 37/frz. 39) eingerichtet hat, wird anhand der Interpretation der Erzählung von Baudelaire die Möglichkeit einer das gebende Subjekt überschreitenden Gabe denkbar.“ (Busch 2004, 91)

Da das Subjekt immer schon in seiner ökonomischen Struktur ist, kann man eine Gabe nur jenseits oder diesseits des Subjekts denken: „Die Möglichkeit, daß sich im Geben eine Bezugnahme auf den Anderen artikuliert, die sich das gebende Subjekt nicht als Zugewinn anrechnet, kann es für Derrida aus dem Grund nicht geben, da er in *Falschgeld* von einer ökonomischen Subjektstruktur ausgeht. Er vertritt die Annahme, daß die Gabe im Sinne einer Gebung, die ohne Rückerstattung zu verbleiben hat, um ihrem anökonomischen Sinn gerecht zu werden, nur jenseits oder diesseits des Subjekts zu denken ist.“ (Busch 2004, 108)

Gabe und des Seins, die in Bezug auf die Seinsgabe im dritten Teil dieser Abhandlung von großer Bedeutung sein wird.

Das Subjekt versucht stets die Gabe zu bändigen, indem es sie dem Kalkül und der Ökonomie unterwirft. Daher werden wir zur Gabe niemals im Bereich des Subjekts gelangen, sondern müssen vor Subjekt und Objekt zurückgehen, um die Gabe als Gabe zu finden. Subjekt und Objekt ermöglichen die Gabe nicht, sondern annullieren sie stets schon. Dennoch stehen sie in einem Verhältnis zu ihr. Nicht Subjekt und Objekt bringen die Gabe hervor, sondern vielmehr die Gabe bringt erst Subjekt und Objekt hervor. Sie sind nicht die Bedingungen der Gabe, sondern vielmehr ihr Ergebnis, ihre Effekte. Sie sind Gabenstillstände:

Man könnte sogar versucht sein zu sagen, daß ein Subjekt als solches eine Gabe weder gibt noch empfängt. Es konstituiert sich im Gegenteil gerade, um durch den Kalkül und den Tausch die Herrschaft dieser *hybris* oder »Unmöglichkeit« zu bändigen, die sich in dem Versprechen der Gabe ankündigt. Da, wo es Subjekt und Objekt gibt, wäre die Gabe ausgeschlossen. Nie wird ein Subjekt einem anderen Subjekt ein Objekt geben. Vielmehr sind Subjekt und Objekt stillgestellte Effekte der Gabe: Gabenstillstände [arrêts du don]. Mit der Geschwindigkeit null oder unendlich des Kreises. (Derrida 1993, 37)

Subjekt und Objekt sind als Effekte der Gabe immer schon in diese eingelassen. Diese ist, da sie jedem Subjekt und Objekt vorausliegt, für das Subjekt nicht einfach verobjektivierbar: es kann die Gabe nicht einfach als vorstell- bzw. berechenbares Objekt vor sich bringen.⁹⁵ Damit das Subjekt damit umgehen kann, dass es Effekt einer Gabe ist, und dadurch die Gabe seiner Berechenbarkeit entzogen ist, versucht es mit Kalkül, Tausch und Ökonomie die Gabe zu verdecken und sich somit vor ihrer Unberechenbarkeit zu schützen und zu verstecken, was ihm natürlich niemals ganz gelingen kann.

⁹⁵ Flatscher hat die Uneinholbarkeit der Gabe für das Subjekt, das immer schon in sie eingelassen ist, sehr treffend beschrieben: „Sie [die Gabe; A.W.] ist dem Zustand von Subjekt und Objekt miteingeschrieben und ist nicht zu vergegenständlichen bzw. als ein Verankerungszentrum in eine Präsenz zu überführen oder theoretisch einzuholen. Wir können nicht hinter die Gabe zurückgehen, um sie in einem subjektiven Vorstellungsakt vor uns zu haben, da sich die Gabe vor jedem Bezug des Subjektes ereignet. Wir müssen uns aber als ‚stillgelegte Effekte der Gabe‘ auf sie einlassen, ja wir sind in gewisser Weise immer schon in sie eingelassen.“ (Flatscher 2004, 43)

2.6 HEIDEGGERS „ES GIBT“

Derrida bezieht sich positiv auf Heideggers *Zeit und Sein* und den darin vorkommenden Ausdruck des „Es gibt“, um auf eine Gabe hinzuweisen, die jenseits einer dreigliedrigen Struktur, jenseits eines Subjektes, das einem anderen Subjekt etwas, ein Objekt, gibt, liegt.

Die idiomatische Wendung »*es gibt Sein*«, bzw. »*es gibt Zeit*« übersetzen wir mit »il y a l'être«, bzw. »il y a le temps«. Heidegger versucht, uns darin ein betonteres *es* zu verstehen zu geben, im Sinne eines »il donne«, oder eher, auf eine neutrale aber nicht negative Weise, ein »ça donne«, wobei es sich aber gleichwohl nicht um eine Aussage in der propositionalen Struktur der griechisch-lateinischen Sprache handeln soll, d.h. um eine Aussage mit einer Subjekt-Prädikat-Relation (S/P), die sich auf ein Seiendes bezieht. (Derrida 1993, 32)

Weder Sein noch Zeit sind Gaben im herkömmlichen Sinn. Sie sind keine Objekte, keine Seienden, die gegeben werden, und das Es, das gibt, ist auch kein Subjekt im klassischen Sinne, kein Geber im Sinne eines Subjekts, eines Seienden, das etwas gibt. Daher können wir hier von keiner klassischen Gabe sprechen, da nichts, kein Etwas, gegeben wird und von keinem Subjekt, keinem jemand, der etwas gibt oder dem etwas gegeben wird.

„Das Rätsel konzentriert sich zumal in dem »*es*« des »*es gibt*«, das kein Ding ist, wie auch in dieser Gabe, die gibt, ohne etwas zu geben und ohne daß jemand etwas gäbe, die nichts gibt – außer dem Sein und der Zeit (die nichts sind).“ (Derrida 1993, 32f.)

Mit Heidegger ist es Derrida also möglich, diese dreigliedrige Struktur der Gabe zu verlassen,⁹⁶ die die Gabe stets annulliert und damit unmöglich macht, und zu einer anderen Form der Gabe zu gelangen, die vielleicht als solche sein könnte, ohne sich sogleich in Tausch zu verwandeln. Das Besondere an der Gabe des „Es gibt (Sein/Zeit)“ ist nämlich, dass sie nichts gibt. Sein ist nichts Seiendes, das gegeben werden kann. Zeit ist genausowenig etwas Innerzeitliches und somit auch nichts Seiendes, das gegeben werden kann. Weder Sein noch Zeit „sind“ im klassischen Sinn des Wortes, man kann nur sagen, dass „es sie gibt“. Heidegger geht es in *Zeit und Sein* darum, dieses „Es gibt“ und v.a. das in ihm enthaltene „Es“ näher zu betrachten, das er zu diesem Zwecke groß schreibt:

⁹⁶ Waldenfels weist auf das deutsche „es gibt“ als sprachliche Wendung hin, die sich der ternären Struktur der Gabe entzieht: „Der Rückgang auf einer Ereignis des Gebens, dem nicht vorweg schon die geläufige ternäre Kommunikationsstruktur unterlegt wird, stützt sich auch diesmal auf einen sprachlichen Fund, nämlich auf das deutsche >es gibt<, das in der sprachlichen Bezugnahme auf das >geben< singular ist.“ (Waldenfels 1997, 407)

Um über den sprachlichen Ausdruck zurück zur Sache zu gelangen, müssen wir erweisen, wie sich dieses »Es gibt« erfahren und erblicken läßt. Der geeignete Weg dahin ist der, daß wir erörtern, was im »Es gibt« gegeben wird, was »Sein« besagt, das – Es gibt; was »Zeit« besagt, die – Es gibt. Dementsprechend versuchen wir, auf das Es vorzublicken, das Sein und Zeit – gibt. Also vorblickend werden wir noch in einem anderen Sinne vor-sichtig. Wir versuchen, das Es und sein Geben in die Sicht zu bringen und schreiben das »Es« groß. (Heidegger 1988, 5)

Das „Es gibt“ steht laut Heidegger in enger Verbindung mit dem Sein als Anwesen bzw. Anwesenlassen, das eigens bedacht werden muss.

Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist, Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Abwesen, d.h. Sein gibt. (Heidegger 1988, 5)

In diesem Anwesenlassen als Entbergen zeigt sich nun ein Geben. Heidegger betont hier die enge Verbindung von Sein und Gabe, die ich als Seinsgabe im dritten Teil noch genauer betrachten möchte. Wenn wir das Sein eigens bedenken, wird uns das auch viel in Bezug auf die Gabe sagen.⁹⁷ Das Sein eigens bedenken, heißt nun, es nicht vom Seienden her zu denken, sondern das Sein als solches, als Sein zu bedenken.⁹⁸ Als solches steht es in engem Bezug zur Gabe.

Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben ausgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein *ist* nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen. (Heidegger 1988, 5f.)

Hieraus ist ersichtlich, dass Heidegger nicht die Gabe im Sinne eines gegebenen Objekts in den Vordergrund rücken will bzw. die Glieder der Gabe, sondern das Geben, den Vollzug der Gabe, die Gabe als Geben, als Geschehen. Auch das großgeschriebene Es

⁹⁷ Auch Derrida selbst betont, dass das Sein eigens zu bedenken bzw. in sein Eigenes zu denken in engen Bezug zur Gabe steht: „Schon in der Absicht der Fragestellung, in der Formulierung der denkerischen Absicht, nämlich in dem »um zu« (wir denken, *um* das Sein und die Zeit in ihr »Eigenes« zu denken), wird, so könnten wir sagen, der Wunsch oder das Begehren ins Eigene zu gelangen, von Heidegger insgeheim der Dimension des »Gebens« zugeordnet.“ (Derrida 1993, 34)

⁹⁸ Pöltner betont auch, dass das Sein eigens zu bedenken, bedeutet es nicht vom Seienden her zu denken und somit weder als höchstens Seiendes, noch als Grund alles Seienden: „Was es heißt das Sein *eigens* zu denken, wird auf zweifache Weise abgegrenzt. Es geht (1) darum, Sein nicht nach Art der onto-theologisch verfaßten Metaphysik in ein höchstes *Seiendes* zu verlegen, d.h. ‚Sein nicht mehr durch etwas Seiendes [zu] erklären‘ (GA 10, S.100) und (2) Sein nicht als Grund zu nehmen. Damit soll nicht bestritten werden, daß Seiendes im Sein gründet. Aber als *Grund* wäre Sein in Hinblick auf *Seiendes*, nicht aber im Hinblick auf es selbst gedacht. Sein zeigte sich nur als ‚Anwesenlassen‘ (ZSD 5), nämlich als Seinlassen (Entbergen, Erscheinenlassen) von Seiendem.“ (Pöltner 2007, 30)

des „Es gibt“ steht nicht für einen Geber im Sinne eines Subjekts,⁹⁹ sondern soll die Bedeutung der Gabe als Geben hervorstreichen.¹⁰⁰ Die Betonung des Gebens weist darauf hin, dass die Gabe als solche sich nicht vereinnahmen bzw. aneignen lässt. Dies würde immer schon zu ihrer Annullierung führen. Nicht wir verfügen über die Gabe, sondern wir sind immer schon in dieses Geben eingelassen, auch das Sein als Gabe ist immer schon in sein Geben eingelassen. Es gibt niemals eine Gabe, ein Gegebenes als solches, das nicht immer noch in das Geschehen des Gebens eingeschrieben bleibt. Dies verdeutlicht Heidegger, wenn er schreibt, dass die Gabe nicht aus dem Geben ausgestoßen werde.

Da das Sein aber in der Philosophiegeschichte immer nur in Bezug auf Seiendes gedacht wurde, bleibt es als Sein unbedacht und verborgen, genauso wie sein „Es gibt“:

Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einem Begriff gebracht wird.

Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. (Heidegger 1988, 8)

Indem das Sein nur in Hinblick auf das Seiende gedacht wird, bleibt auch das Geben und das „Es gibt“ in der Gabe verborgen. Daher können wir nicht mehr von einem Geben, sondern nur von einem Schicken sprechen.¹⁰¹ Dieses Schicken des Seins bestimmt seine ganze Geschichte:¹⁰² „Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen

⁹⁹ Busch betont, dass Derrida mit Verweis auf Heideggers „Es gibt“ die Gabe nicht mehr von einem gebenden Subjekt her verstehen will, sondern als Geschehen, als Ereignis: „Mit der Ablösung der Gabe von einem gebenden Subjekt wird an Heideggers Denken des ‚Es gibt‘ angeknüpft, welches eine Gabe zu benennen sucht, die nicht von jemandem gegeben wird, sondern die im Sinne eines Ereignisses das Verhältnis zu dem, was ist, eröffnet und bestimmt. Heidegger unterstellt Sein und Zeit einer Gabe, von der er annimmt, daß diese sich selbst entzieht, die also ihrerseits nicht ist und sich folglich nicht als ein Gegebenes präsentiert. Mit einer solch fungierenden Gabe wird demnach ein Zuvorkommendes ausgemacht, das dem Menschen nicht verfügbar ist, ihm vielmehr im Sinne der Eröffnung des geschichtlichen Seinsverständnisses vorausgeht.“ (Busch 2004, 68)

¹⁰⁰ Auch Flatscher betont, dass das „Es“ nicht auf einen substantivierten Grund, sondern auf das Geben selbst verweisen soll: „Heidegger schreibt das „Es“ des „Es gibt“ mit Majuskel. Dieses darf aber nicht wiederum als ein substantivierter Grund aufgefasst werden, sondern einzig und allein das Geben selbst – als dieser lichtend-verbergende Hervorgang in die Unverborgenheit – soll damit in den Blickpunkt rücken.“ (Flatscher 2004, 48)

¹⁰¹ Ist das Schicken die reine Gabe? Pöltner bringt das Schicken mit einem freigebenden Geben in Verbindung: „Damit [mit ‚Geschick‘; A.W.] ist weder so etwas wie ein Verhängnis gemeint, noch meint Schicken hier so viel wie ‚auf den Weg bringen‘, vielmehr bestimmt sich der Sinn von ‚schicken‘ an einem freigebenden *Geben*, das sich umwillen seiner Gabe vollkommen zurücknimmt.“ (Pöltner 2007, 32)

¹⁰² Auch Busch betont, dass das Sein als Gabe der Offenbarkeit des Seienden und nicht als gebendes in einem als Schicken verstandenen Geben beruht, das als solches die Geschichtlichkeit des Seins bestimmt: „Der für *Zeit und Sein* maßgebliche Schritt bekundet sich darin, daß Sein und Zeit ihrerseits als Gaben aus dem Geben des Ereignisses verstanden werden. Im Unterschied zum bisher Entwickelten ist daher nicht

Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst.“ (Heidegger 1988, 9) Die Seinsgeschichte beruht auf einem Schicken und seinem schickenden Es, die beide durch ein Ansichhalten und somit ein Zurückhalten bzw. Zurücknehmen ihrer selbst gekennzeichnet sind. Die Seinsgeschichte ist daher laut Heidegger geprägt von Seinsvergessenheit¹⁰³ bzw. Seinsverlassenheit, die einem sich entziehenden Sein geschuldet ist. Da ein solches Vergessen im Sinne der Seinsvergessenheit eine Bedingung für die Gabe darstellt, wie Derrida betont, scheint eine Gabe nur als solche zu funktionieren, wenn sich in ihr das Geben stets zugunsten der Gabe entzieht.¹⁰⁴ Dieser Entzug des Gebens zugunsten der Gabe bedeutet, dass in der Philosophiegeschichte das Sein stets zugunsten der Offenbarkeit des Seienden übergangen wurde und somit der ihm eigene Entzug, das Sein als Sein nie eigens bedacht wurde.¹⁰⁵

Dass sich in der Gabe des „Es gibt“ etwas entzieht, lässt dieses großgeschriebene Es deutlich werden. Es verweist auf ein Abwesen: „Wir behalten jedoch im Blick: Das Es

das Sein als gebend verstanden, sondern dieses wird selbst durch ein Geben ermöglicht. Heidegger geht wie gewohnt von der Auslegung des Seins als Anwesen aus und zeigt, daß dieses in Bezug auf das Anwesende ein Anwesenlassen bedeutet. Ist das Sein die Gabe der Offenbarkeit des Seienden, so beruht diese Gabe ihrerseits in einem Geben, das als Schicken die Geschichtlichkeit des Seins bestimmt.“ (Busch 2004, 75)

¹⁰³ Die Seinsvergessenheit ist für die ganze Geschichte der Metaphysik bestimmend und ist der aus dem Vorrang der Gegenwart entstandenen Auslegung des Seins als Anwesenheit geschuldet: „Heidegger hat gezeigt, daß die Seinsvergessenheit, dergemäß die Differenz zwischen Sein und Seiendem in der Geschichte der Metaphysik verborgen blieb und das Sein als höchstes Seiendes gedacht wurde, einer bestimmten Auslegung der Zeit geschuldet ist, welche der Gegenwart einen Vorrang gewährt. In dem Maße, wie das Sein als beständige Anwesenheit gefaßt wird, erfährt es ausgehend von dem Zeitmodus der Gegenwart seine Bestimmung. Ungedacht bleibt dabei hingegen die Zeitlichkeit selbst.“ (Busch 2004, 76)

¹⁰⁴ Da sich das Sein in seinem Geben stets entzieht, ist die Seinsvergessenheit gleichermaßen eine Bedingung der Gabe wie des Seins, wobei festgestellt wurde, dass die Gabe als das Sein ist, das sich in seinem Geben entzieht: „Er [Heidegger; A.W.] zeigt, inwiefern bereits die Initiatoren der europäischen Philosophie einer eigentümlichen »Vergessenheit« unterliegen. Sie vermochten es schon nicht mehr, das »Sein« als es selbst und nicht etwa als ein besonderes »Seiendes« zu verstehen. Dabei ist es einer der Hauptgedanken von Heideggers Philosophie, dass diese »Vergessenheit« nicht von einer Amnesie der Philosophen verschuldet, sondern von einem sich selbst entziehenden und verbergenden »Sein« aus möglich wurde.“ (Trawny 2003, 85)

¹⁰⁵ Auch Flatscher weist darauf hin, dass der Entzug des Seins, die Seinsvergessenheit bzw. Seinsverlassenheit nie eigens bedacht wurde: „Die ontologische Differenz als Differenz selbst blieb in der Metaphysik im Verborgenen. Die Seinsvergessenheit – analog könnte man auch von einer ‚Es gibt‘- oder Gabe-Vergessenheit sprechen –, die noch eine Unterlassung nahe legen könnte, wird von Heidegger genauer bedacht als Seinsverlassenheit verstanden. In der Metaphysik wurde dieser Entzug des Seins als Entzug nicht mehr bedacht. Heidegger weist darauf hin, dass mit der Unverborgenheit von Seiendem sich das Sein qua ‚Es gibt‘ wesensmäßig entzieht. Die Erkenntnis über die Offenbarkeit von allem Seienden, die ausgehend von der Antike das gesamte philosophische Fragen und wissenschaftliche Forschen bestimmend leiten sollte, wurde um den Preis des Entzugs des Seins erkaufte.“ (Flatscher 2004, 49)

nennt, jedenfalls in der zunächst verfügbaren Auslegung, ein Anwesen von Abwesen.“
(Heidegger 1988, 19)

Heidegger betont weiters, dass dieses Es, das gibt, alle Aufmerksamkeit auf sich zieht und uns rätselhaft und unbestimmt erscheint. Dass sich in diesem Es etwas verbirgt, macht er nochmals deutlich, wenn er schreibt: „Das in der Rede des »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist.“ (Heidegger 1988, 19)

Das Es als Entzug wird an späterer Stelle deutlich, wenn Heidegger das Es als das Ereignis denken will:

Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lictenden Reichen sich verbergende Ereignen. Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als Ereignis. (Heidegger 1988, 20)

Das Es bezeugt sich als Ereignis, indem es sich darin entzieht und vom Ereignis gleichzeitig als Enteignis sprechen lässt.¹⁰⁶

Alle Hinweise Heideggers auf das „Es“ deuten darauf hin, dass sich in ihm etwas entzieht und verbirgt, deuten auf ein Geben hin, das sich zugunsten seiner Gabe entzieht, auf ein Sein, dass immer schon in sein Geben rückgebunden ist und sich darin als solches entzieht.

2.7 DIE GABE ALS EREIGNIS

Wie schon bei Heidegger die enge Verbindung von Gabe, Sein, „Es gibt“ und Ereignis anklingt, so betont auch Derrida besonders in seinem Vortrag *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* stark die Verbindung und Ähnlichkeit von Gabe und Ereignis. Die Gabe ist für ihn die Verkörperung des Ereignisses schlechthin:

„Es gibt kein ereignishafteres Ereignis als eine Gabe, die den Tausch, den Gang der Geschichte, den Kreislauf der Ökonomie unterbricht.“ (Derrida 2003, 29)

¹⁰⁶ Das sich entziehende Es bekundet sich im Ereignis, zu dem auch immer schon die Enteignis gehört: „Das Es fällt nicht einfachhin mit dem Ereignis zusammen, insofern das Es sich im Ereignis *bekundet*. Das Es ‚bezeugt sich [...] als das Ereignis‘ (ZSD 20), es weist als Ereignis an, indem es sich darin verbirgt. Das Es wird als ‚das Schickende‘ des Geschicks bezeichnet, das im Geben ‚an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht‘ (ZSD 23). Deshalb gehört ‚zum Ereignis als solchen [...] die Enteignis‘ (ebd.).“ (Pöltner 2007, 37)

Gabe und Ereignis zeichnet Unvorhersehbarkeit¹⁰⁷, absolute Singularität¹⁰⁸, Nicht-Iterierbarkeit¹⁰⁹ und absolute Überraschung¹¹⁰ aus. Beide weisen dieselben Strukturmomente auf, die ihr Erscheinen erst möglich und gleichzeitig auch unmöglich machen.¹¹¹ Ihnen wohnt auch beiden der Entzug inne; sie lassen sich als solche nicht festmachen, verobjektivieren und nie ganz einholen, da jedes Aneignen von Ereignis und Gabe schon fehlschlagen und zu ihrer Annullierung führen muss. Darin liegt auch die Unmöglichkeit als Bedingung ihrer Möglichkeit. Sobald Gabe oder Ereignis möglich sind, wären sie sogleich als solche unmöglich bzw. schon annulliert. Gerade diese ihnen inhärente Unmöglichkeit ist für beide unabdingbar und somit zugleich Bedingung ihrer Möglichkeit: „Was als Ereignis eintritt, kann nur da eintreten, wo es unmöglich ist. Wenn es möglich oder vorhersehbar wäre, könnte es nicht eintreten.“ (Derrida 2003, 33) Die Unmöglichkeit liegt der Möglichkeit von Gabe und Ereignis immer schon zugrunde, sowie ihre Möglichkeit beide immer auch schon unmöglich macht.

¹⁰⁷ Ein Ereignis kann niemals vorausgesagt bzw. vorhergesehen werden: „[...] das Ereignis aber ist das, was niemals vorausgesagt werden kann. Ein vorausgesagtes Ereignis ist kein Ereignis. Es bricht über mich herein, weil ich es nicht kommen sehe.“ (Derrida 2003, 35)

¹⁰⁸ Da sich das Ereignis durch absolute Singularität auszeichnet, kann man nicht leicht davon sprechen, da das Sprechen immer schon an eine Wiederholbarkeit gebunden ist: „Da das Sprechen an die Struktur der Sprache gebunden ist, ist es andererseits einer gewissen Wiederholbarkeit unterworfen und muss schon deswegen die Singularität des Ereignisses verfehlen. Zu den Merkmalen des Ereignisses gehört ja nicht nur die Unvorhersehbarkeit und damit die Tatsache, dass es den gewöhnlichen Gang der Geschichte unterbricht, sondern auch seine absolute Singularität. Also kann man sagen, dass das Sprechen vom Ereignis, die Mitteilung von Wissen *über* das Ereignis, die Singularität des Ereignisses in gewisser Weise *a priori* und immer schon verfehlt – durch die einfache Tatsache, dass das Sprechen zu spät kommt und die Singularität in der Generalität verliert.“ (Derrida 2003, 21)

¹⁰⁹ Im Versuch das Ereignis bzw. die Gabe zu fassen, zu theoretisieren und darüber zu sprechen taucht die dem Ereignis und der Gabe eingeschriebene Unmöglichkeit als Möglichkeit des Scheiterns auf, die in ihrer Möglichkeit immer schon als Androhung ihrer Annullierung vorliegt. Sprechen ist auf Iterabilität angewiesen und bedroht damit die dem Ereignis eigene Nicht-Iterierbarkeit: „Ich habe vorhin gesagt, dass das Sprechen vom Ereignis eine Art unvermeidliche Neutralisierung des Ereignisses durch die Iterabilität voraussetzt, dass das Sprechen immer die Möglichkeit in sich trägt, etwas noch einmal zu sagen. Man kann ein Wort nur verstehen, weil es wiederholt werden kann; sobald ich spreche, bediene ich mich wiederholbarer Worte, und die Einzigartigkeit verliert sich in dieser Iterabilität. Ebenso kann das Ereignis, wenn es erscheint, nur um den Preis erscheinen, dass es bereits in seiner Einzigartigkeit selbst wiederholbar ist.“ (Derrida 2003, 36)

¹¹⁰ Ich darf das Ereignis nicht kommen sehen, sondern es muss mich absolut überraschen: „Das heißt nur, dass das Ereignis als solches, als absolute Überraschung, über mich hereinbrechen muss. Warum? Weil ich es andernfalls kommen sehen würde und es einen Horizont seiner Erwartung gäbe.“ (Derrida 2003, 35)

¹¹¹ Der Gabe wie dem Ereignis ist immer auch ihre Unmöglichkeit eingeschrieben, da beide sich nach ihrem Stattfinden sofort entziehen müssen und man daher nicht sagen kann, ob sie wirklich stattgefunden haben: „Die Unvorhersehbarkeit und Nicht-Iterierbarkeit des Ereignisses sind der Gabe eingeschrieben, die sich ebenso, wie das Ereignis als unmöglich ankündigt. Gabe – wenn es sie gibt – ereignet sich als absolute Überraschung, sie findet statt und entzieht sich sogleich dem Wissen, ob sie stattgefunden hat, sodass nicht gesagt werden kann, ob sie stattgefunden hat.“ (Lintner 2006, 185)

2.8 DIE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT DER GABE

2.8.1 *Möglichkeit, Unmöglichkeit und das Unmögliche*

Für Derrida ist das untrennbare Zusammenspiel des Möglichen mit dem Unmöglichen von großer Bedeutung. Er möchte dem Unmöglichen nachdenken. Dieses Unmögliche verortet er in der Gabe. Es zeigt sich in ihr und diese ist nur kraft des ihr eingeschriebenen Unmöglichen möglich.

Damit eine Gabe möglich ist, damit das Ereignis der Gabe möglich ist, muss es sich in gewisser Weise als unmöglich ankündigen. (Derrida 2003, 27)

Die Gabe ist unmöglich, und nur als unmögliche kann sie möglich werden. [...] Es gibt keine Möglichkeit der Gabe, die sich nicht als etwas präsentiert, das sich nicht präsentiert; sie ist das Unmögliche selbst. (Derrida 2003, 29)

Wie dies zu denken ist, versucht Derrida mehrfach zu verdeutlichen. Das Unmögliche der Gabe zeigt sich zum Beispiel in ihrer notwendig anökonomischen Struktur, in der und vielleicht gerade wegen der sie der Ökonomie des Kreises verhaftet bleibt, aber dennoch nie ganz von dieser vereinnahmt werden kann, sondern ihr gegenüber immer eine gewisse Fremdheit bewahrt:

Wenn die Figur des Kreises für die Ökonomie wesentlich ist, muß die Gabe *anökonomisch* bleiben. Nicht daß sie dem Kreis völlig fremd bliebe, aber sie muß dem Kreis gegenüber einen Bezug von Fremdheit *bewahren*, einen bezuglosen Bezug vertrauter Fremdheit. Und in diesem Sinne vielleicht ist die Gabe das Unmögliche.

Nicht unmöglich, sondern *das* Unmögliche, die Figur des Unmöglichen selber. Die Gabe kündigt sich an als das Unmögliche, sie gibt sich als dieses zu denken, weshalb wir denn mit ihm beginnen sollten. (Derrida 1993, 17)

Die Gabe als anökonomische lässt sich in der Ökonomie nie einholen. Darin besteht ihre Unmöglichkeit. Sie ist aber nicht einfach unmöglich, sondern das Unmögliche selber. Die Gabe kann innerhalb der Ökonomie nie möglich gemacht werden. Trotzdem ist sie dieser eingeschrieben, da sie vielmehr erst die Bedingung dieser darstellt bzw. dieser den Anstoß gibt.¹¹²

Denn am Ende führt das Überborden des Kreises durch die Gabe, wenn es sie gibt, nicht auf ein bloßes Außen, das völlig unsagbar, transzendent und bezuglos wäre. Sondern dieses Außen gerade gibt den Anstoß, setzt den Kreis und die Ökonomie in Gang, indem es (sich) *einläßt* in den Kreis und ihn (sich) drehen läßt. (Derrida 1993, 45)

Die Gabe als Anstoß des Kreises, der Ökonomie, ist dieser nie völlig außerhalb, sondern setzt den Kreis in Bewegung und lässt sich darauf bzw. darin ein. Dennoch bedeutet dies

¹¹² Da die Gabe als Anstoß den Tausch erst ermöglicht, kann sie nie von diesem eingeholt und vereinnahmt werden: „Als Anstoß des Tausches läßt sich die Gabe innerhalb der eingerichteten Ökonomie nicht einholen. Ihre Bezeichnung als das Unmögliche kommt ihr daher auch deshalb zu, da sie als die Bedingung der Möglichkeit des Tausches selbst nicht in den Bereich des Möglichen fällt.“ (Busch 2004, 89)

aber nicht, dass sie dabei ganz in diesem aufgeht bzw. ganz in diesem eingeholt und möglich gemacht werden kann.

Derrida möchte die herkömmliche Logik des Möglichen und Unmöglichen überwinden: „[...] dann müssen wir unsere Logik des Möglichen oder des Unmöglichen außer Kraft setzen.“ (Derrida 2003, 42)

Er weist vehement zurück, dass das Unmögliche der Gabe, dem er nachdenkt, als absolut Unmögliches im herkömmlichen Sinne, als bloß negativer Modus des Möglichen zu denken ist und damit der Gabe einfach ihre Möglichkeit bzw. Existenz abspricht.¹¹³

I tried to precisely displace the problematic of the gift, to take it out of the circle of economy, of exchange, but *not* conclude, from the impossibility for the gift to appear as such and to be determined as such, to its absolute impossibility. I said, to be very schematic and brief, that it is impossible for the gift to appear as such. So the gift does not exist as such, if by existence we understand being present and intuitively identified as such. So the gift does not exist and appear as such; it is impossible for the gift to exist and appear as such. But I never concluded that there is no gift. I went on to say that if there is a gift, through this impossibility, it must be the experience of this impossibility, and it should appear as impossible. [...] So the gift as such is impossible. [...] I never said that there is no gift. No. I said exactly the opposite. What are the conditions for us to say there is a gift, if we cannot determine it theoretically, phenomenologically? It is through the experience of the impossibility; that its possibility is possible as impossible. (Derrida 1999, 59f.)

Die Unmöglichkeit der Gabe bedeutet nicht, dass es sie nicht gibt, sondern in ihrer Unmöglichkeit ist sie erst möglich. Da Unmöglichkeit von Derrida nicht als bloße Abwesenheit von Möglichkeit gesehen wird, versucht er ihr in ihrer positiven Form auf den Grund zu gehen.¹¹⁴ Um diese Positivität hervorstreichend, spricht er meistens nicht von Unmöglichkeit(en), da diese immer schon als bloß negativer Modus von

¹¹³ Flatscher weist darauf hin, dass das Unmögliche der Gabe sehr oft so missverstanden wird: „Diese von Derrida in *Falschgeld* hervorgehobene Unmöglichkeit der Gabe wurde und wird oft dahingehend missverstanden, dass er der Possibilität der Gabe eine einschlägige Absage erteilt.“ (Flatscher 2004, 50) Möglichkeit und Unmöglichkeit sind laut Derrida einander nicht sich gegenseitig ausschließend gegenübergestellt: „Die gebräuchliche kategoriale Schematisierung von einer (positiven) Möglichkeit auf der einen Seite und einer (negativen) Unmöglichkeit auf der anderen wird von Derrida außer Kraft gesetzt.“ (Flatscher 2004, 51)

¹¹⁴ Zeillinger weist darauf hin, dass es ein negatives und ein positives Verständnis von Unmöglichkeit gibt, wobei Derrida eindeutig das positive Verständnis für seine Überlegungen heranzieht: „Der Begriff der Unmöglichkeit scheint auf zwei unterschiedliche Weisen gedacht werden zu können. Die *erste* wäre der Versuch, die Unmöglichkeit als einfachen Gegensatz zur ontologischen Modalität der Möglichkeit zu verstehen: als Scheitern schon der *Möglichkeit* eines ‚Ereignisses‘; als sein Unvermögen, tatsächlich Ereignis werden, d.h. Aktualität erlangen zu können. In einer anderen Lesart wäre das Unmögliche dann dasjenige, was *nicht* ohne Widerspruch gedacht werden kann. Einer solchen Bestimmung der Unmöglichkeit als fehlendem Vermögen der Möglichkeit käme dabei jedenfalls keine eigene positive Bedeutung zu.

Ein *zweites*, ‚positives‘ Verständnis der Unmöglichkeit scheint dagegen das Denken Derridas zu kennzeichnen und wird von ihm besonders in den Texten seit Mitte der 80er-Jahre als eine Grundbestimmung der Dekonstruktion entfaltet.“ (Zeillinger 2002, 119f.)

Möglichkeit(en) verstanden werden, sondern *dem* Unmöglichen.¹¹⁵ Derrida will zu einer Erfahrung des Unmöglichen gelangen:

What I am interested in – and I often repeat that the deconstruction I try to practice is impossible, is *the* impossible – is precisely this experience of *the* impossible. This is not simply an impossible experience. The experience of *the* impossible. What happens in the experience of *the* impossible, which would not be simply a non-experience. [...] So despite this perversion, despite this impossibility, we go on dreaming or thinking of pure hospitality, of pure gift, having given up the idea of the subject, of a subject-giver and a subject-receiver, and of thing given, object thing. We continue to desire, to dream, *through* the impossible. The impossible for me is not a negative concept. (Derrida 1999, 72)

Diese Erfahrung des Unmöglichen ist gerade nicht eine unmögliche Erfahrung oder eine Nicht-Erfahrung. Derrida betont hier nochmals, dass das Unmögliche für ihn kein negatives Konzept ist. Gerade durch das Unmögliche, ist es möglich trotz allem noch von reiner Gabe zu träumen. Derrida interessiert das Unmögliche der Gabe in seiner eröffnenden, das Mögliche erst ermöglichenden Bedeutung.¹¹⁶

Man muss hier vom un-möglichen Ereignis sprechen. Von einem Un-Möglichen, das nicht nur unmöglich, nicht nur das Gegenteil des Möglichen ist, sondern gleichermaßen die Bedingung oder die Chance des Möglichen. Von einem Un-Möglichen, das die Erfahrung des Möglichen selbst ist. (Derrida 2003, 41)

Mit dem Begriff des „Un-Möglichen“ betont Derrida, dass das Mögliche und das Unmögliche untrennbar miteinander verbunden sind. Kein Mögliches ohne das es erst ermöglichende Unmögliche und kein Unmögliches ohne die Erfahrung des Möglichen, in der es erst aufscheint.

Die der Gabe zugrundeliegende Unmöglichkeit äußert sich darin, dass die Gabe als solche niemals erscheinen, präsent sein kann, da sie sich sofort annullieren würde. Als unpräsentierbare ist sie das Unmögliche selbst: „Es gibt keine Möglichkeit der Gabe, die sich nicht als etwas präsentiert, das sich nicht präsentiert; sie ist das Unmögliche selbst.“ (Derrida 2003, 29)

¹¹⁵ Zeillinger weist darauf hin, dass Derrida den Begriff des Unmöglichen verwendet, um der positiven Bedeutung von Unmöglichkeit nachzugehen: „*Unmöglichkeit* ist nun nicht mehr bloß die Negation einer Möglichkeit, sondern scheint ihr in einer noch zu bestimmenden Weise voraus- bzw. zugrunde zu liegen. Betrachten wir Derridas Verwendung des Begriffs ‚Unmöglichkeit‘ genauer, so zeigt sich, dass diese dort, wo die noch unbestimmte positive Bedeutung der Unmöglichkeit zu Tage tritt, Derrida von ‚*dem* Unmöglichen (*l'impossible*)‘ spricht anstatt allgemein von ‚Unmöglichkeiten‘.“ (Zeillinger 2002, 121)

¹¹⁶ Auch Zeillinger betont das Unmögliche als Ermöglichungsbedingung: „Das Unmögliche liegt als Ermöglichung noch der – erst nachträglich sagbaren – Möglichkeit voraus.“ (Zeillinger 2002, 125) Genauso betont Flatscher sein eröffnendes Moment: „Wie bereits im ersten Teil dieses Beitrags ausgeführt, ist diese Unmöglichkeit aber nicht als Verunmöglichung/Vernichtung jeder Möglichkeit zu interpretieren, sondern wird gerade von Derrida als das verstanden, das den Zusammenstand von Subjekt und Objekt bzw. die Möglichkeit von Tauschsystemen eröffnet [...]“. (Flatscher 2004, 51)

Gerade als und durch die Unmöglichkeit ist die Gabe möglich.¹¹⁷ Dies bedeutet nicht, dass es keine Gabe gibt, sie kann nur nicht im Modus der Präsenz erscheinen, denn jedes Erscheinen der Gabe als solcher geht mit ihrer sofortigen Annullierung einher. Darin liegt ihre Unmöglichkeit:

Denn darin liegt das Unmögliche, das sich hier zu denken zu geben scheint. Diese Bedingungen der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend »einer« irgend »etwas« irgend »einem anderen« gibt) bezeichnen gleichzeitig die Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe. Und das könnten wir von vorneherein auch anders wiedergeben [traduire]: diese Bedingungen der Möglichkeit ergeben [produire] oder definieren die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe. (Derrida 1993, 22)

Gerade in der ihr inhärenten Unmöglichkeit, die dafür verantwortlich ist, dass sie sich sofort annulliert, wenn sie als Gabe erscheint, liegt aber auch ihr eröffnendes Moment. In ihrer Annullierung und durch sie wird Tausch möglich. Ihre Unmöglichkeit, als solche zu erscheinen, eröffnet die Möglichkeit des Tausches. Im Tausch bekundet sich noch die unmögliche Gabe, die ihn ermöglicht hat. Sie bekundet sich aber nur als ein Aufblitzen, als ein Rest, der nie ganz eingeholt werden kann, da sie als Bedingung der Möglichkeit nicht im Bereich des Möglichen liegt, dort aber dennoch ihre Spur hinterlässt.¹¹⁸

Wie schon von Heidegger in *Zeit und Sein* festgestellt, entzieht sich das Geben zugunsten seiner Gabe, hier: die Gabe entzieht sich zugunsten dessen, was sie ermöglicht, zugunsten des Tausches.¹¹⁹

¹¹⁷ Derrida spricht nie von einer absoluten Unmöglichkeit der Gabe, sondern die Gabe ist erst in und durch die Erfahrung dieser Unmöglichkeit: „Derrida insists that it is impossible for the gift to ‚exist‘ as such, to be ‚present‘ or make an ‚appearance‘ as such, to be *identifiable* as such, and that it cannot be the subject of any ‚phenomenology‘ in a rigorous sense, but he never concluded from this to its ‚absolute impossibility‘, that there is absolutely no gift. On the contrary, the gift arises precisely in or through the ‚experience of this impossibility‘.“ (Caputo 1999, 206)

¹¹⁸ Das Unmögliche der Gabe hinterlässt in dem dadurch erst ermöglichten Tausch seine Spur: „Diese sich entziehende Gabe bildet aber gleichwohl den Ursprung der ökonomischen Zirkulation der Güter, insofern sich vermittelt der Annullierung der Gabe das Verhältnis der Reziprozität allererst herausbildet. Der Tausch wäre gemäß dieser Überlegungen als die Spur des Verschwindens der Gabe zu bezeichnen. Als Anstoß des Tausches läßt sich die Gabe innerhalb der eingerichteten Ökonomie nicht einholen. Ihre Bezeichnung als das Unmögliche kommt ihr daher auch deshalb zu, da sie als die Bedingung der Möglichkeit des Tausches selbst nicht in den Bereich des Möglichen fällt.“ (Busch 2004, 89)

¹¹⁹ Busch spricht hier von der Gabe im Entzug: „Es ließe sich demnach von einer Gabe im Entzug sprechen, insofern sich die Gabe im Moment ihres Erscheinens als Gabe verliert.“ (Busch 2004, 89)

2.8.2 Die Möglichkeit des Scheiterns und die Vergiftung der Gabe

Die Unmöglichkeit der Gabe verweist auch noch auf etwas Weiteres. In ihrer aporetischen Struktur bringt die Gabe auch immer schon die Möglichkeit des Scheiterns mit sich.¹²⁰ Die Gabe bewegt sich ständig zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit. Daher stellt Derrida auch nirgends affirmativ fest, dass es Gabe gibt, sondern sagt immer vorsichtig: die Gabe, *wenn es sie gibt*.¹²¹ In Zusammenhang mit der Erfindung betont Derrida deutlich, dass sowohl bei der Erfindung als auch bei Gabe und Vergebung immer auch die Möglichkeit besteht, dass es sie nicht gibt, und wenn es sie gibt, dann sind sie immer nur unter der Bedingung ihrer Unmöglichkeit möglich: „Wenn es Erfindung gibt – und vielleicht ist das ja niemals der Fall, ebenso, wie es vielleicht niemals Gabe oder Vergebung gibt –, wenn es Erfindung gibt, ist sie nur unter der Bedingung ihrer Unmöglichkeit möglich.“ (Derrida 2003, 33)

Laut Derrida kann man auch sagen, dass es die Gabe „vielleicht“ gibt. In diesem „Vielleicht“ drückt sich das Zwischen zwischen Möglichem und Unmöglichem aus.¹²²

Das Möglich-Unmögliche, über das ich gesprochen habe, ist dieses „Vielleicht“. Wenn es die Gabe gibt, dann gibt es sie „vielleicht“; wenn es sie gibt, darf man nicht davon sprechen können, darf man ihrer nicht sicher sein. Auch die Vergebung und das Ereignis gibt es „vielleicht“. (Derrida 2003, 51)

Dieses „Vielleicht“ verweist auf ein zukünftiges Ereignis, das aber dennoch nicht mit Sicherheit vorausgesagt werden kann, sondern dessen Eintreten bzw. Stattfinden fraglich bleibt.¹²³ Die der Gabe implizite Möglichkeit des Scheiterns bedeutet nämlich auch, dass man nie wissen wird, ob sie stattgefunden hat.¹²⁴

¹²⁰ Die Un-Möglichkeit der Gabe bedeutet, dass sie immer schon zwischen Gelingen und Scheitern changiert: „Die von einem ‚Stoß‘ der Gabe evozierte Öffnung ist keine einfache oder abgeschlossene, die in die Präsenz überführt werden könnte, sondern sie verbleibt stets in der Scheidung zwischen Gelingen und Scheitern, Fiktion und Kontingenz, Möglichkeit und Unmöglichkeit. Diese Un-Möglichkeit, das drohende Misslingen und das eventuelle Gelingen, bleibt stets im ‚Kommen‘, sodass aber im Hier und Jetzt dezidiert die Aufforderung mitgegeben ist, dieses unbestimmt Unmögliche zu wagen, diesem einen Ort einzuräumen, ohne Rückgriff auf eine (transzendente) Sicherheit oder (metaphysische) Vorbestimmtheit.“ (Flatscher 2004, 53)

¹²¹ Auch Lintner stellt fest, dass die ihr inhärente Möglichkeit des Verlusts, des Scheiterns dazu führt, dass Derrida nirgends das Stattfinden der Gabe positiv feststellt: „Das Risiko des Verlusts bleibt der Gabe ebenso wie die Frage eingeschrieben, ob es sie denn gibt, und so spricht Derrida zwar von der Gabe und nimmt hierin an, dass es sie gibt, und hält an ihrer Möglichkeit unter der Bedingung der Unmöglichkeit fest, stellt jedoch niemals positiv fest, dass bzw. ob sie stattgefunden hat.“ (Lintner 2006, 187)

¹²² So auch Lintner: „Diesem ‚Vielleicht‘ wohnt die schon benannte Aporie des Möglich-Unmöglichen inne, dass die Bedingung der Möglichkeit nämlich zugleich die der Unmöglichkeit ist.“ (Lintner 2006, 200)

¹²³ Dieses „Vielleicht“ weist Merkmale des Ereignisses und der Gabe auf und betont besonders den Zukunftsaspekt, den Modus des „Im-Kommen-Sein“: „Mit der Kategorie des ‚Vielleicht‘ vollzieht Derrida

Es reicht, dass die Gabe dem anderen oder mir selbst als solche erscheint, dass sie sich dem Beschenkten oder dem Schenkenden als Gabe präsentiert, um sie auf der Stelle zunichte zu machen. Was, um es kurz zu machen, bedeutet, dass die Gabe als Gabe nur möglich ist, wo sie unmöglich erscheint. Wenn die Gabe statt haben soll, darf sie nicht als solche in Erscheinung treten. So wird man aber nie wissen, ob sie statt hat. (Derrida 2003, 28)

Wenn man wüsste, dass sie stattgefunden hat, würde das bedeuten, dass sie als solche erscheine. Ihr Erscheinen würde sie aber sofort zunichte machen, deswegen muss sich das Wissen ihres Stattgefundenhabens immer sofort entziehen, damit sie als Gabe sein kann.

Auch andere für Derrida wichtige Begriffe, wie das Vergeben oder das Versprechen, weisen eine ähnliche Struktur wie die Gabe auf. Auch ihnen ist die Möglichkeit des Scheiterns inhärent. Ein Versprechen ist auch nur ein Versprechen, wenn es immer auch als solches scheitern kann, sonst wäre es vielmehr eine feste Voraussage oder Konstatierung und kein Versprechen mehr.¹²⁵ Genauso ist auch das Vergeben immer der Möglichkeit des Scheiterns ausgesetzt, da wahre Vergebung immer auf das, was nicht vergeben werden kann, bezogen ist:

Wenn ich nur vergebe, was lässlich ist, das heißt entschuldbar, verzeihlich, ein geringer Verstoß, eine begrenzte und messbare Schuld in einer begrenzten Angelegenheit, dann vergebe ich nichts. Wenn ich vergebe, weil etwas verzeihlich und leicht zu entschuldigen ist, vergebe ich nicht. Ich kann also, wenn ich vergebe, nur da vergeben, wo es Unverzeihliches gibt. Da, wo Vergebung unmöglich ist. Anders gesagt muss die Vergebung, wenn es sie gibt, das nicht Vergebungsfähige

den Umschwung von der vorgängigen Affirmation zu einem gewagten Zukunftsentwurf. [...] Das ‚Als ob‘ im ‚Modus des Vielleicht‘ spricht von einem Ereignis, das im Kommen ist, noch kommt, vielleicht im Kommen bleibt. Es spricht vom Ereignis unter den Vorzeichen seiner angenommenen Möglichkeit, jedoch unter Wahrung seiner Unberechenbarkeit, Unvorhersehbarkeit, Nicht-Kalkulierbarkeit, vom Ereignis, das also auch in seiner Möglichkeit nicht vorab identifizierbar ist.“ (Lintner 2006, 200)

¹²⁴ Das Wissen, ob sie stattgefunden hat entzieht sich nämlich sogleich: „Gabe – wenn es sie gibt – ereignet sich als absolute Überraschung, sie findet statt und entzieht sich sogleich dem Wissen, ob sie stattgefunden hat, sodass nie gesagt werden kann, ob sie stattgefunden hat.“ (Lintner 2006, 185)

¹²⁵ Die Möglichkeit seines Scheiterns ist für das Versprechen konstitutiv: [...] *wo versprochen wird, weil nicht konstatiert werden kann* (wodurch eine apriorische Möglichkeit des *Scheiterns* von vornherein konstitutiv für das Institut, den Sprechakt des Versprechens wird, so daß ein Versprechen geradezu als dasjenige zu definieren ist, das immer scheitern können muß) [...]. (Dreisholtkamp 1997, 300)

Ein Versprechen muss immer auch unmöglich sein können, darin entspricht es einer Gabe: „Wenn ein Versprechen etwas bewirkt, das ohne es nicht gegeben wäre, wenn es nichts verspricht, das ohnehin schon und automatisch geschehen würde, sondern etwas Neues zur Welt bringt, dem die Gefahr des Scheiterns innewohnen muß, da nur dort versprochen werden kann, wo eine Aussage, die ausschließlich konstatieren würde, nicht möglich ist, wenn – kurz gesagt – ein Versprechen also nur als Gabe gegeben wird, welche jede Intention übersteigt, [...]“

Wenn das Versprechen nur geschehen kann, sofern ihm die Möglichkeit des Scheiterns irreduzibel innewohnt, wenn es also nur möglich ist um den Preis, daß das Versprochene immer auch unmöglich, unerfüllbar oder unerreichbar sein bzw. werden kann, wenn dieses Versprechen mithin etwas sein muß, das nicht sein können darf, so wohnt dem Versprechen unaufhebbar und von vornherein ein *fiktionales* Moment inne.“ (Dreisholtkamp, 303)

vergeben, sonst ist sie keine Vergebung. Wenn Vergebung möglich ist, kann sie nur als unmögliche stattfinden. Aber diese Unmöglichkeit ist nicht einfach negativ. (Derrida 2003, 29f.)

Vergeben, wenn es solches gibt, kann nur bedeuten, das Unverzeihliche zu vergeben, denn bei etwas Verzeihlichem bräuchte es keine Vergebung. Daher ist auch Vergebung nur möglich als unmögliche und deswegen kann man auch über sie genauso wie über die Gabe keine affirmative Aussage machen.

Die Gabe und die Vergebung müssen sich also, wenn sie überhaupt möglich sein sollen, als unmögliche ankündigen, und sie müssen jeder theoretischen oder kognitiven Aussage, jedem Urteil vom Typ „A ist B“, „Die Vergebung ist“, „Ich bin dabei, zu vergeben“, „Die Gabe ist gegeben“ usw. Widerstand leisten. (Derrida 2003, 30)

Dieses Moment des Scheiterns, diese Unentscheidbarkeit, dieses Schwanken zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit, ist auch das, was die (falsche) Geldnote, die in der von Derrida in *Falschgeld* rezipierten Kurzgeschichte *La fausse monnaie* von Baudelaire gegeben wird, eine Gabe sein lässt. In dieser Erzählung gibt der Freund des Erzählers einem Bettler ein Geldstück und eröffnet dem Erzähler dann, dass es nur ein falsches Geldstück war. Dadurch bleibt die vermeintliche Gabe in der Schweben.

Man kann dem Freund auch zugute halten, daß er sich unschuldig fühlt, ein falsches Geldstück gegeben zu haben – in dem Punkt, daß er es dem Erzähler gegenüber nicht verheimlicht –, sobald er durch dieses falsche Geldstück dem Zyklus der Gabe als Gewaltigkeit gegenüber dem Armen entzogen ist. Da er weiß, wie man zumindest *vermutet*, daß er dem Armen nicht gegeben hat – wobei er ihm ganz und gar die Chance läßt, sich des falschen Geldstückes zu bedienen, indem er es (vielleicht) im kapitalistischen System Früchte tragen läßt, das er ebenso sehr praktiziert wie er es analysiert, das heißt, auf das er ebenso spekuliert, wie er mit ihm spekuliert –, ist er, der falsche Geber, frei von der Beherrschung, die ihm das gebende Bewußtsein hätte zusichern können. Und diese mögliche Unschuld wird ihm durch die zufallsbestimmte Natur der kapitalistischen Maschine zugesichert. Der Arme schuldet ihm somit nichts. Gehen wir weiter: Der Falschmünzer wird es verstanden haben, sich endlos zu verschulden, und wird sich die Chance gegeben haben, so dem Herrschaftsprinzip von Wiederaneignung zu entgehen. Er wird es verstanden haben auf unbestimmte Weise den Zirkel oder die Symmetrie zu durchbrechen. Die Bedingungen sind: der Fehler, die Schuld, das Müssen. (Derrida 1993, 192)

Es bleibt unvorhersehbar, ob die „Gabe“ von Falschgeld dem Empfänger Glück, wenn das Geldstück nicht als falsch erkannt wird, oder Pech, wenn das falsche Geldstück als solches entlarvt wird, bringt. Der Empfänger steht nicht in der Schuld des Gebers und ist zu keinem Dank verpflichtet, da der Geber ihm nicht wirklich etwas (Dankwürdiges) gegeben hat. Der Geber hingegen kann sich auch nicht selbst für seine Tat bedanken, da er in Wirklichkeit nichts gegeben hat. Unter diesen Ausgangsbedingungen ist eine echte Gabe möglich und kann ein unvorhersehbares Ereignis stattfinden.¹²⁶

¹²⁶ Da der Geber den Effekt seiner Gabe nicht beeinflussen kann, setzt er sie frei und eröffnet dadurch die Möglichkeit für ein unvorhersehbares Ereignis der Gabe: „Weil der Geber den Wert einer falschen Münze

Derrida wirft auf, dass der Freund auch dem Erzähler in gewisser Weise Falschgeld andrehen könnte, um zu verhindern, dass dieser ihm Bewunderung für seine großzügige Gabe entgegenbringt und sie so zunichte macht. Wenn der Erzähler davon ausgeht, dass der Freund dem Bettler nur ein falsches Geldstück gegeben hat, ist er von diesem zwar enttäuscht und hält ihn für moralisch fragwürdig, aber er kann dafür nicht die Gabe als Gabe durch seine Anerkennung annullieren.

Denn er kann auch – und man wird es niemals wissen und es hat keinen Sinn, sich *im Literarischen* danach zu fragen – echtes Geld gegeben und sich nur vor seinem Freund damit gebrüstet haben, daß er ein »falsches Geldstück« gegeben habe, um die gesuchte Wirkung zu erzielen, nicht auf den Bettler, sondern auf den Erzähler. Eine solche Berechnung wäre eines Liebhabers von Falschgeld würdig, das heißt eines Lügners. Dem Erzähler hätte er also Falschgeld angedreht, indem er *glauben* ließ, daß er das »falsche Geldstück« gewählt hätte. Der Erzähler wäre wieder, wie wir weiter oben vermutet haben, in der Position oder an der Stelle des Bettlers. (Derrida 1993, 192f.)

Das Interessante hierbei ist, dass eine echte Gabe nur durch ihre Vergiftung, z.B. in der vergifteten Wirkung des Falschgelds, möglich zu sein scheint.¹²⁷ Auf diesen Zusammenhang weist Derrida hin, wenn er die Doppeldeutigkeit der Gabe im englischen Wort „gift“ anspricht, das immer das Deutsche „Gift“ mitdenken lässt.¹²⁸ Derrida spricht in diesem Zusammenhang von einer Ambivalenz der Gabe: „[...] die

nicht zu beherrschen vermag, sondern sich erst für den Empfänger die gewinnbringende oder schädigende Wirkung der Gabe zeigen wird, gibt er weniger ein in seinem Gehalt festumrissenes Gegebenes als vielmehr die Chance eines im vorhinein unabschätzbaren Ereignisses. Nicht in der wohlthätigen Zuwendung an den, der um die Gabe bittet, sondern in der Unabsehbarkeit, welcher der Geber seine Gabe überläßt und damit aus seiner Verfügbarkeit entläßt, besteht erst eigentlich die Gabe. Sowohl der Lust- oder Prestigegewinn des Gebenden als auch die Verschuldung des Nehmenden werden suspendiert. Wenn es eine Gabe allein jenseits des berechnenden Subjektes geben kann, erfüllt sie sich in der Schaffung eines unabsehbaren Ereignisses.“ (Busch 2004, 99f.)

Wie ein Geben zu verstehen ist, das sich entzieht, um nicht mehr über die Gabe zu verfügen, sondern diese zur Eigenständigkeit freizugeben, möchte ich im dritten Teil genauer betrachten.

¹²⁷ Es ergibt sich vielmehr eine Umkehrung: der großzügigen Gabe und nicht der Gabe von Falschgeld kommt nun eine vergiftende Wirkung zu, da nicht die großzügige Gabe, sondern gerade die Gabe von Falschgeld eine echte Gabe ermöglicht: „Wenn man der Gabe aufgrund ihrer verpflichtenden Kraft, durch die jede noch so großzügige Gebung ein Schuldverhältnis etabliert, eine vergiftete Wirkung zuschreiben kann, so zeigt Derrida, daß demgegenüber in der böseartig erscheinenden Gabe gefälschten Geldes die Möglichkeit ‚echten‘ Gebens aufscheint.“ (Busch 2004, 99)

¹²⁸ Waldenfels weist in Zusammenhang mit dieser Ambivalenz der Gabe auf das griechische Wort für Gabe „dosis“ hin, dem im pharmazeutischen Gebrauch auch die Bedeutung von Gift beiwohnt: „Für die Ambivalenz der Gabe sprechen zahlreiche sprachliche Indizien, so das englische Wort >gift<, das dem deutschen Wort >Gift< verwandt ist, das griechische Wort $\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$, das in den pharmazeutischen Ausdruck >Dosis< eingegangen ist und eine Dosis Gift bezeichnen kann, schließlich das deutsche Wort >Vergeltung<, das die Möglichkeit der Rache mit einschließt.“ (Waldenfels 1997, 402)“

Bennington weist auch auf die Doppeldeutigkeit von gift/Gift als Bedingung der Gabe hin: „Kann man eine Gabe nicht als solche empfangen, so kann man sie doch ebensowenig ausschlagen. Die Gabe ist also immer schon vergiftet (daran erinnert das *gift/Gift* Derridas, das mit dem Englischen und dem Deutschen spielt).“ (Bennington 1994, 198)

Wie auch Caputo: „[...] the gift turns to poison (*die Gift*), *die Gift vergiftet*.“ (Caputo 2002, 141)

Ambivalenz der Gabe als gut *und* böse, als Geschenk *und* als Gift (*gift* – *Gift*).“ (Derrida 1993, 109)

Er betont, dass, obwohl die Gabe meistens als etwas Gutes angesehen wird, ihr dennoch immer ihre Vergiftung und somit auch die Möglichkeit ihrer Verkehrung in etwas Böses innewohnt.

„[...] und hier antizipieren wir eine andere Dimension des Problems, nämlich die, daß geben zwar spontan als *gut* bewertet wird (es ist *gut* zu geben, und das, was man gibt, Präsent, Geschenk oder *gift*, ist ein Gut), dieses »Gute« sich aber doch leicht ins Gegenteil verkehren kann: bekanntlich kann es als Gutes zugleich schlecht, böse, giftig sein (*Gift*, *gift*), [...]“ (Derrida 1993, 23)

Diese Vergiftung der Gabe ist aber nicht rein negativ zu verstehen, da gerade sie letztendlich, wie wir anhand von Baudelaires Kurzgeschichte gesehen haben, der Gabe zu ihrer Möglichkeit verhilft.

Man kann auch von einer Vergiftung der Möglichkeit durch die Unmöglichkeit sprechen. Selbst wenn eine Gabe, ein Ereignis, ein Versprechen, ein Vergeben möglich werden, bleibt ihnen die Unmöglichkeit eingeschrieben oder wie Derrida sagt, sucht die Unmöglichkeit die Möglichkeit immer noch heim:

Selbst wenn etwas als Mögliches eintritt, wenn ein Ereignis sich als möglich erweist, hört die Tatsache, dass es unmöglich hätte sein sollen, dass die mögliche Erfindung eigentlich eine unmögliche gewesen sein wird, nicht auf, die Möglichkeit heimsuchen. In der Erfahrung, die ich vom Ereignis habe, ist mein Bezug zum Ereignis der, dass die Tatsache, dass das Ereignis in seiner Struktur unmöglich gewesen sein wird, seine Möglichkeit weiter heimsucht. Es bleibt unmöglich – auch wenn es vielleicht stattgefunden hat, bleibt es trotzdem unmöglich. [...] Das Unverzeihliche muss selbst in der Verzeihung unverzeihlich bleiben; die Unmöglichkeit der Vergebung darf nicht aufhören, die Vergebung heimsuchen. Die Unmöglichkeit der Gabe darf nicht aufhören, die Gabe heimsuchen. Diese Heimsuchung ist die gespenstische Struktur der Erfahrung des Ereignisses, und sie ist absolut wesentlich. (Derrida 2003, 37f.)

Das Unverzeihliche muss auch in der Vergebung noch unverzeihlich und so unmöglich bleiben. Genauso wie auch der Gabe ihre Unmöglichkeit stets inhärent bleiben muss, damit sie als Gabe sein kann. Mit dem Begriff des Versprechens kann plausibel gemacht werden, inwiefern die Unmöglichkeit immer in der Möglichkeit vorhanden bleibt und eine gewisse Vergiftung bzw. Möglichkeit des Scheiterns Bedingung des Versprechens ist, genauso wie der Gabe.

Wenn ich sicher bin, dass ich etwas Gutes verspreche, dass sich das Gute nicht in Schlechtes verkehren kann, dass sich das versprochene Geschenk – gemäß der alten Logik der Inversion – nicht als Gift erweisen kann, wenn ich sicher bin, dass die Verwandlung des guten Versprechens ins Schlechte ausgeschlossen ist – dann ist das Versprechen keines. Ein Versprechen muss von der Möglichkeit bedroht sein, gebrochen zu werden oder sich selbst zu brechen, bewusst oder unbewusst. Wenn es die Möglichkeit der Pervertierung nicht gibt, wenn das Gute nicht pervertierbar ist, dann ist es nicht das Gute. (Derrida 2003, 54)

Das gute Versprechen muss immer auch in der Möglichkeit seiner Pervertierung stehen. Das Versprochene bewirkt meistens etwas Gutes, sein Ausbleiben kann aber auch etwas Schlechtes bedeuten. Das Versprechen muss immer in der Möglichkeit stehen gebrochen zu werden, um Versprechen zu sein. Wenn das Versprochene stets eintreten würde, wäre es kein Versprechen mehr, sondern eine sichere Vorhersage. Dem Versprechen muss also seine Unmöglichkeit, dass es eben auch nicht eintreten kann, innewohnen, damit es als Versprechen sein kann. Dies gilt auch für die Gabe, damit sie als solche sein kann.

2.9 DIE ERFAHRUNG DES UNMÖGLICHEN

2.9.1 *Der Reiz des Unmöglichen und die Dekonstruktion*

Derrida geht es um den Wunsch, das Verlangen, dem Streben nach dem Unmöglichen, von dem wir angezogen werden: „What I am interested in is the experience of the desire for the impossible. That is, the impossible as the condition of desire.“ (Derrida 1999, 72)

An einer Stelle spricht Derrida vom Begehren nach dem Unmöglichen sogar als Wahnsinn: „Begehren, begehren das Unmögliche zu denken, begehren, begehren das Unmögliche zu geben, ist ganz offensichtlich der Wahnsinn.“ (Derrida 1993, 51)

Dieses Begehren bzw. Streben zeigt sich z.B. darin, dass wir, auch wenn wir die Unmöglichkeit als Bedingung der Gabe festgestellt haben, nicht aufhören können an die Gabe zu glauben und an ihr festzuhalten. Das Unmögliche lässt uns nicht los, wir sind von ihm gefesselt und halten an ihm und so auch an der Gabe, die in es eingeschrieben ist, fest.

Desire is not perhaps the best word. I mean this quest in which we want to give, even when we realize, when we agree, if we agree, that the gift, that giving, is impossible, that it is a process of reappropriation and self-destruction. Nevertheless, we do not give up the dream of the pure gift, in the same way that we do not give up the idea of pure hospitality. Even if we know it is impossible and that it can perverse, [...]. So despite this perversion, despite this impossibility, we go on dreaming or thinking of pure hospitality, of pure gift, having given up the idea of the subject, of a subject-giver and a subject-receiver, and of thing given, object given. We continue to desire, to dream *through* the impossible. The impossible for me is not a negative concept. (Derrida 1999, 72)

Wir hören trotz ihrer Unmöglichkeit oder gerade wegen ihrer Unmöglichkeit nicht auf von der reinen Gabe zu träumen. Derrida geht sogar noch weiter und spricht von Hoffnung, Liebe und Glauben an das Unmögliche und die Gabe:

The impossible stirs our desire, feeds our faith, and nourishes our passion; *the* impossible is such stuff as dreams are made of. It is just when we see that it is the *impossible* that our hearts are set afire and we are lifted up above the horizon of pedestrian possibility. For Derrida, we must not lose

our faith in the impossible, which is also our hope, our love, our faith in the gift. The gift, *the impossible*, *viens, oui, oui!* (Caputo 1999, 205)

Wir begehren in der Gabe das sie durchziehende Unmögliche.¹²⁹ Denn nicht das Mögliche, sondern das Unmögliche treibt uns an.¹³⁰ Das Unmögliche ist das, was eine Erfahrung ausmacht. Es passiert etwas, es ereignet sich etwas, ein Ereignis hat nur dann statt, wenn sich das Unmögliche ereignet. Wir machen keine Erfahrung, wenn etwas Mögliches passiert, sondern nur, wenn mit dem Möglichen gebrochen wird, wenn die Bedingungen der Erfahrung gesprengt werden und sich etwas ganz Neues, Unvorhersehbares, Einzigartiges und bis dahin Unmögliches zeigt.¹³¹ Die Dekonstruktion selbst wird als die Erfahrung der unmöglichen Möglichkeit des Unmöglichen bezeichnet,¹³² eine Erfahrung, die ebenso in Zusammenhang mit der Gabe und den mit ihr verwandten Begriffen gemacht werden kann.

Weit davon entfernt, eine methodische Technik, eine mögliche oder notwendige Prozedur zu sein, die das Gesetz eines Programms abspult und Regeln anwendet, das heißt Möglichkeiten entfaltet, ist die „Dekonstruktion“ oft als die Erfahrung selbst der (unmöglichen) Möglichkeit des Unmöglichen, des Unmöglichsten, definiert worden, eine Situation, die sie mit der Gabe, dem „ja“, dem „komm“, der Entscheidung, dem Zeugnis, dem Geheimnis und so weiter teilt. Und vielleicht mit dem Tod. (Derrida 2000, 73)

Diese Erfahrung des Unmöglichen lässt sich am Beispiel der Gabe und des Ereignisses erläutern. Das Ereignis und die Gabe zeichnet, wie weiter oben schon erwähnt, u.a. die Unvorhersehbarkeit aus. Ihr „Vielleicht“ verweist auf ein Zukünftiges, bei dem man sich

¹²⁹ In der Gabe wollen wir das Unmögliche: dass sie als solche erscheint: „Because there never *is* a gift (*don*), the gift is *the impossible* that we all desire; because it annuls itself the instant it would come to be, if it ever does, the gift is what we most want to make present. The gift is our passion and our longing, what we desire, what drives us mad with desire, and what drives us on.“ (Caputo 2002, 147)

¹³⁰ Caputo bekräftigt, dass nicht das Mögliche, sondern das Unmögliche das ist, was wir am meisten an der Gabe und auch allgemein begehren: „For all the garden-variety possibilities, all the determinate presences, all the determinate objects of knowledge and volition, all the ‚possibles‘ that remain within the horizon of the foreseeable and the same, do not so profoundly solicit us. They do not draw us out of ourselves, do not shake us out of the circle of the same, do not call up the coming of the other, the invention, the in-coming of the *tout autre*, which is what we most desire. So then, Derrida says, ‚let us begin *by* the impossible‘, not ‚with‘, but ‚by‘: let us be driven by, impelled by, set into motion by, impassioned by this impossible desire, this desire for the impossible gift, for *the impossible*.“ (Caputo 2002, 144f.)

¹³¹ Caputo betont, dass Erfahrung nur als Erfahrung des Unmöglichen ist: „Experience ist really experience when it is an experience of *the impossible*, not when it experiences the possible. Something is really happening, really is an event, is really interesting, only when it is *the impossible* that is happening, the possible being at most a mediocre fellow. Experience is experience, not when it conforms with the conditions of experience but when it shatters them, exposing us to what we did not see coming, taking us where we cannot go.“ (Caputo 1999, 191)

¹³² So schreibt auch Zeillinger: „Die Bewegung der *Dekonstruktion*, [...], ist also selbst die *Erfahrung des Unmöglichen*. (Zeillinger 2002, 129)

Ebenso Caputo: „Indeed, one might even say, maybe it has already been said, that ‚the experience of the impossible‘, beeing in an impossible fix, is just what deconstruction is all about.“ (Caputo 2002, 32)

nie sicher sein kann, ob es jemals eintritt. Dennoch ist ihnen dieses Zukünftige und der Glaube an ihr Eintreten inhärent. Wir glauben daran, hoffen und warten stets darauf. Derrida nennt diese Erwartung des Ereignisses, der Gabe usw. das messianische Moment und die Dekonstruktion eine messianische Affirmation des Kommens des Unmöglichen:

This structure of absolute hope and expectation, of the maximalized expectation of what he calls the „event“, of what is coming or incoming (*l'invention*) Derrida is now happy to call the „messianic“ – hard as this may be for some to hear or to bear – wheter they are for or against deconstrucion – deconstruction is through and through a messianic affirmation of the coming of the impossible. (Caputo 1999, 197)

Da die Dekonstruktion die Erfahrung des Unmöglichen darstellt, zeigt sich die Struktur der Erfahrung immer schon als messianisch¹³³: „[...] (*messianisch* sagen wir lieber als *Messianismus*, da wir eher die Struktur einer Erfahrung als eine Religion bezeichnen wollen) [...]“.“ (Derrida 1996, 263)

Wie dies zu verstehen ist, soll im Folgenden genauer gezeigt werden.

2.9.2 Das Im-Kommen-Sein und das Messianische

Mit dem in der Gabe und dem Ereignis waltenden Unmöglichen, sind wir immer schon auf etwas Zukünftiges verwiesen. Wir glauben und hoffen auf die Ankunft des Unmöglichen, der Gabe und des Ereignisses. Das Ereignis verweist schon in seinem Französischen „*événement*“ auf das Lateinische „*evenire*“, von dem es abstammt, und das mit dem „*venir*“, „kommen“ verwandt ist.¹³⁴ Daher ist das Ereignis das, was kommt, was im Kommen ist.¹³⁵ Dieses Im-Kommen-Sein öffnet auf die Zukunft hin und verhindert so, dass man alles in der Gegenwart einholen bzw. präsent machen kann.¹³⁶

¹³³ Caputo betont diesen Zusammenhang: „The messianic, Derrida says, is a ‚structure of experience‘ (SdM 266/SoM 168), the very structure of experience itself where experience means running up against the other, encountering something we could not anticipate, expect, fore-have, or fore-see, something that knocks our socks off, that brings us up short and takes our breath away.“ (Caputo 2002, 162)

¹³⁴ Vgl. Anmerkung des Übersetzers in Fußnote 36 (Derrida 2000, 119)

¹³⁵ Flatscher spricht auch davon, dass das Un-Mögliche stets im Kommen ist: „Diese Un-Möglichkeit, das drohende Misslingen und das eventuelle Gelingen, bleibt stets im ‚Kommen‘, sodass aber im Hier und Jetzt dezidiert die Aufforderung mitgegeben ist, dieses unbestimmt Unmögliche zu wagen, diesem einen Ort einzuräumen, ohne Rückgriff auf eine (transzendente) Sicherheit oder (metaphysische) Vorbestimmtheit.“ (Flatscher 2004, 53)

¹³⁶ Caputo spricht in diesem Zusammenhang von der messianischen Zukunft: „The messianic future is an absolute future, the very structure of the to-come that cannot in principle come about, the very openendedness of the present that makes it impossible for the present to draw itself into a circle, to close in and gather around itself. [...] The messianic future, the unformable figure of the Messiah in deconstruction, has to do with something absolutely unrepresentable and unrepresentable that compromises

Man glaubt an die Ankunft des Unmöglichen, kennt aber den Zeitpunkt seines Eintreffens nicht. Darin liegt für Derrida das Messianische: „Das ist auch das Messianische: Der Messias kann jeden Moment eintreffen, und er kommt von oben, von da, woher ich ihn nicht kommen sehen kann.“ (Derrida 2003, 60)

Derrida verweist auf eine Geschichte von Blanchot, um zu zeigen, dass es um dieses Im-Kommen-Sein geht und nicht darum, dass dieses präsent gemacht wird:

Maurice Blanchot tells this story. The Messiah was at the gates of Rome unrecognized, dressed in rags. But one man who recognized that this was the Messiah went up to him and asked him, „When will you come?“ I think this is very profound. It means that there is some inadequation between now and now. He is coming now; the messianic does not wait. This is a way of waiting for the future, right now. The responsibilities that are assigned to us by this messianic structure are responsibilities for here and now. The Messiah is not some future present; it is imminent and it is this imminence that I am describing under the name of messianic structure. (Derrida 2002, 24)

Das, worauf wir warten und das immer schon im Kommen ist, ist dies gerade in der Gegenwart. Das Messianische bezeichnet dieses *in der Gegenwart* Im-Kommen-Sein und nicht ein zukünftiges Moment, das zu Gegenwart werden soll. Deswegen will Derrida auch seine Konzeption des „Messianischen“ als universale Struktur streng von jedem Messianismus getrennt wissen, der auf das konkrete Eintreffen eines Messias wartet.¹³⁷

Wenn der messianische Appell einer universalen Struktur eigen ist, jener irreduziblen Bewegung der geschichtlichen Öffnung auf die Zukunft hin, also der Erfahrung selbst und ihrer Sprache (Erwartung, Versprechen, Verpflichtung gegenüber dem Ereignis dessen, was kommt, unmittelbares Bevorstehen, Dringlichkeit, Heilsforderung, Gerechtigkeit jenseits des Rechts, dem anderen gewährtes Unterpfand, insofern er nicht anwesend, gegenwärtig anwesend oder lebendig ist usw.), wie soll man ihn dann *mit* den Figuren des abrahamitischen Messianismus *denken*? (Derrida 1996, 263)

Derrida geht es beim Messianischen nur um die Struktur des Im-Kommen-Seins und der Erwartung eines Ereignisses und alles, was mit dieser verbunden ist, und nicht um ein

the prestige of the present, the absolutely undeconstructible that breaks the spell of present constructions.“ (Caputo 2002, 162)

¹³⁷ Caputo weist auf Derridas strikte Trennung zwischen dem Messianischen als universaler Struktur und den verschiedenen religiösen und philosophischen Messianismen hin: „That is why Derrida distinguishes the ‚messianic‘ as a *universal* structure (like Benjamin’s ‚weak‘ messianic) from the various ‚messianisms‘, which are a little too strong. By the concrete messianisms he means the specific religious beliefs, the historical doctrines and dogmas, of the ‚religions of the Book‘, all *three* of them, Judaism, Christianity, and Islam, although Derrida also extends the term to include the ‚philosophical messianisms‘, the teleologies and eschatologies of Hegel, Marx, Heidegger. To that list should be added at the last minute the latest, Johnny-come-lately version, Francis Fukuyama’s ‚gospel‘ of the good news that the free market is the *telos* toward which the West has been groaning and Ronald Reagan is its prophet (SdM 97-100/SoM 56-57). The distinguishing feature of any messianism is that it *determines* the figure of the Messiah, gives the Messiah a determinate characterization and specific configuration, with the result that the Messiah is *identifiably* Jewish, Christian, Islamic, or, God forbid, Capitalistic, where a supply-side, free market Messiah is the latest teleological consummation of History.“ (Caputo 2002, 160f.)

konkretes Ereignis und einen konkreten Messias, der erwartet wird. Daher muss das Messianische im Vergleich zu jedem Messianismus jeder konkreten Bestimmung und jeden Inhalts entbehren.¹³⁸

Die messianische Hoffnung wird durch diese Askese aller biblischen Formen und sogar aller bestimmbar Figuren der Erwartung entkleidet, sie entblößt sich dergestalt im Hinblick auf die Antwort auf das, was die absolute Gastfreundschaft sein muß, das »Ja« zu dem oder der Ankommenden, das »Komm!« zur nicht antizipierbaren Zukunft – das nicht das »Was auch immer« sein darf, hinter dem sich die allzu bekannten Gespenster verbergen, die wiederzuerkennen man gerade üben muß. Offen und in Erwartung des Ereignisses *als* Gerechtigkeit, ist diese Gastfreundschaft nur absolut, wenn sie über ihre eigene Universalität wacht. (Derrida 1996, 264) [...] [aber keine von ihnen [die marxistische Kritik und die von ihr kritisierten Religionen; A.W.] kann natürlich diese *epoche* des Inhalts akzeptieren, die wir hier indes für einen Wesenszug des Messianischen im allgemeinen halten, für einen Wesenszug des Messianischen als dem Denken des anderen und des kommenden Ereignisses] –, [...]. (Derrida 1996, 101)

Die Bedeutung des Messianischen als Struktur lässt sich aber dennoch auch im konkreten christlichen Messianismus erkennen. Dieser geht zwar davon aus, dass das geschichtlichen Ereignis der Ankunft des Messias stattgefunden hat, bleibt dabei aber nicht stehen, sondern richtet alles darauf aus, dass und wann er wieder kommt und vollzieht somit die Struktur des Im-Kommen-Seins ständig:

That is why, in Christian messianism, where it is held that the Anointed One has already come, all eyes and all hope are turned, not only to his earthly sojourn, but to the day when he will come *again*, for the Messiah must always be *to come*. The Messiah is a very special promise, namely, a promise that would be broken were it kept, whose possibility is sustained by its impossibility.“ (Caputo 2002, 163)

So wie das Messianische die universale Form des konkreten Messianismus ist, könnte man laut Caputo auch die Dekonstruktion als die universale Form der Religion sehen. Das, was Derrida die Ankunft des Unmöglichen nennt, wird konkret auch als die Ankunft Gottes verstanden.

„[...] deconstruction is a generalized form of, and a repetition of, what is going on in religion. Now in mystical theology, in the religions of the Book, *the* impossible comes and goes under the determinate name of „God“ (as opposed to humanity, history, the classless society). (Caputo 1999, 197)

¹³⁸ Caputo betont auch, dass das Messianische im Vergleich zu den verschiedenen Messianismen niemals konkret bestimmt werden kann und darf, sondern es seine Struktur des Im-Kommen-Seins auszeichnet: „The several messianisms always take themselves to have an identifiable ‚mission‘, a missionary identity, a mission to establish the rule of their messianic vision in a foreseeable and foregraspable future, and they have rarely lacked the nerve to seize the opportunity to give their destiny a little boost wherever the occasion presented itself. That is when the blood begins to flow. The ‚messianic‘, on the other hand, has to do with the absolute structure of the promise, of an absolutely indeterminate, let us say, a structural future, a future always to-come, *à venir*. The messianic future is not a future-present and is not sparked by a determinate Messiah; it is not futural simply in the sense that it has not as a matter of fact shown up yet, but futural in the sense of the very structure of the future.“ (Caputo 2002, 161f.)

Derrida spricht in diesem Zusammenhang auch von „Gottessehnsucht (*désir de Dieu*), Gott als der andere Name für das Begehren“ (Derrida 2000, 110). Genauso wie wir das Unmögliche laut Derrida stets erwarten, erhoffen und uns nach ihm sehnen, erwarten und erhoffen und beten wir für Gott: „[...] the name of God is the name of what we love and desire, of that for which we pray and weep, something *tout autre* which is not ‚present‘, not only in the narrow sense of conceptual presentation advanced by Marion, but also not *given*.“ (Caputo 1999, 199)

Caputo meint, dass Derrida in der Dekonstruktion auf der Suche nach seinem Gott, dem was wir begehren, wenn wir Gott begehren, einfach nur einen anderen Namen gibt:

Deconstruction is a passion for justice, for the impossible. For God, „my God“. In *Circonfession*, Derrida says that, like his „compatriot“ Saint Augustine, he has all along been asking himself „What do I love when I love my God“ (*Quid ergo amo, cum deum meum amo*)? For this quasi-atheistic, desertified, denuded Judaism does not do away with the name of God. Indeed, the name of God remains to it of the utmost importance, a name to save (*Sauf le nom*), not as the answer to every question, as in the Heideggerian complaint about onto-theology, but, on the contrary, as the question disturbing every answer, the question of all questions, the question one asks oneself day and night. The question is not whether to love God – who would be so hard of heart? – for that is imposed upon us absolutely, but of what we love when we love our God. Deconstruction is love (PdS 89/*Points* 83), the love of something unforeseeable, unforgegraspable, something to come, absolutely, something undesconstructible and impossible, something nameless (cf. *Sauf* 91-93/ON 74). Then what name shall we give to this nameless love, to what in religion is always called God? Shall we call it justice? In deconstruction the constancy of what we call ‚my God‘ goes by other names (*Circon.* 146/ *Circum.* 155) – names like justice, hospitality, testimony, the gift – and democracy. For God is the name of the other, any other, no matter whom (*Sauf* 90/ON 73). (Caputo 2002, 173)

Der Name Gottes steht für all das, wofür das Unmögliche steht, für die unvorhersehbare, unmögliche Zukunft, die immer im Kommen ist, auf deren Ankunft wir immer warten: „It [the name of God; A.W.] ist the name of the structure of the future which is not merely a foreseeable future present, but a future beyond the horizon of foreseeability and possibility, an impossible future always ‚to come‘“ (Caputo 1999, 199)

Darin zeigt sich wieder das Messianische: der Messias ist immer im Kommen, wir warten immer auf seine Ankunft.¹³⁹ Und selbst nachdem er schon auf Erden war, warten wir auf seine erneute Ankunft. Dieses Messianische, dieses Im-Kommen-Sein, ist das, was Gott auszeichnet. Gott ist weder einfach anwesend, noch einfach abwesend, sondern immer im Kommen.

For Derrida pursues a third possibility of his own, his own third way, where the presence of God means God’s *coming* (*venue*), and the faith and hope and love of the future that this coming elicits,

¹³⁹ So Caputo: „For it belongs to the very idea of the Messiah to be always to come.“ (Caputo 1999, 199)

in particular, for a *justice* to come. God is neither *simply* present or absent, neither *simply* given or not, for the name of God is the name of what is *to come*. (Caputo 1999, 199)

Hiermit lässt sich auch wieder der Bogen zur Gabe spannen. Da auch die Gabe niemals präsent ist, da sie, sobald sie erscheint, sofort annulliert wird, aber dennoch nicht nicht ist, da sie in und durch ihre Unmöglichkeit möglich wird, entspricht auch sie diesem dritten Weg. Die Gabe in ihrer unmöglichen Möglichkeit ist immer im Kommen.

2.10 DAS OPFER UND DIE HIMMLISCHE ÖKONOMIE

Derrida spricht davon, dass es auch eine andere Ökonomie gibt und verdeutlicht diese „Ökonomie des Opfers“ in *Den Tod geben* am Beispiel der Opferung Isaaks durch Abraham.

Auch das Opfer Abrahams weist als Gabe die Möglichkeit einer Vergiftung, einer Perversion auf. Die absolute Verpflichtung gegenüber Gott, in der Abraham bereit ist, dieses Opfer zu geben, steht dennoch in der Gefahr aufgrund der Grausamkeit seiner Tat als solche verkannt zu werden und zu einer Verurteilung Abrahams durch die Menschen zu führen.

Er muss es auf sich nehmen, vor den Menschen und den Seinen als Mörder dazustehen und verurteilt zu werden nach der Ethik bzw. vor dem Gesetz, denn anders denn als verabscheuungswürdiger Mörder kann er, so Derrida, vor den Menschen nicht dastehen, vor ihnen kann die ungeheure Tat Abrahams nicht gerechtfertigt werden. (Lintner 2006, 198)

In dieser Perversion kann die Gabe nun möglich werden. Denn gerade dadurch, dass die Gabe nicht als Gabe erscheint, sondern vielmehr als etwas anderes, als grausamer Mord, wird sie als solche nicht sofort annulliert.¹⁴⁰

Abraham ist bereit, seinen Sohn Gott zu opfern und somit alles zu geben, ohne dass er sich dafür etwas erhofft bzw. mit einer Gegengabe rechnet.¹⁴¹ Zunächst also wirkt dies wie eine echte Gabe, doch Gott macht sie zunichte und bindet dieses Opfer wieder in

¹⁴⁰ In *Kap. 2.8.2 Die Möglichkeit des Scheiterns und die Vergiftung der Gabe* wurde anhand von Falschgeld gezeigt, wie eine Gabe durch bzw. in ihrer Perversion und Vergiftung möglich werden kann.

¹⁴¹ Abraham nimmt den größten Verlust in Kauf ohne dafür eine Rückerstattung zu erhoffen: „Abraham hat im schon entschiedenen Opfer seines Sohnes auf alles verzichtet und den größten Verlust, der ihm widerfahren konnte, in Kauf genommen, ohne jegliche Hoffnung auf die Möglichkeit einer Rückerstattung oder Wiederaneignung.“ (Lintner 2006, 202)

den Zirkel der Ökonomie ein, sobald er Abraham seine Bereitschaft für dieses Opfer sofort durch das Leben seines Sohnes vergilt.¹⁴²

[...] *in diesem Augenblick* also, im nicht einmal mehr die Entscheidung vom Akt trennenden unmittelbaren Bevorstehen gibt Gott ihm seinen Sohn zurück und entscheidet souverän, durch eine absolute Gabe, das Opfer durch das, was von nun an einer Belohnung gleicht, wieder in eine Ökonomie einzuschreiben. (Derrida 1994, 422)

Gott entscheidet sich für die Gabe Abrahams etwas als Belohnung zurückzugeben und macht somit die Gabe zunichte:

Gott entscheidet, *zurückzugeben*, das Leben zurückzugeben, den heißgeliebten Sohn zurückzugeben, von dem Moment an, wo es gesichert erscheint, daß eine Gabe ohne Ökonomie, die Gabe des Todes – und des Todes dessen, was keinen bezahlbaren Preis hat –, ohne Hoffnung auf Tausch, Belohnung, Zirkulation, Kommunikation vollbracht ist. (Derrida 1994, 422)

Er macht sie zunichte, in dem Moment, wo Abraham bereit ist zu geben, ohne dafür etwas zu erwarten, in dem Moment, wo er den Zirkel der Ökonomie übersteigt, holt ihn Gott wieder in die Ökonomie zurück, indem er ihm sogleich zurückgibt, was er bereit war zu geben: den Tod bzw. das Leben seines Sohnes.

Er gibt ihm seinen Sohn zurück, nachdem er sich versichert hat, daß Abraham alle Hoffnung fahren lassend und entscheidend, unumkehrbar seinen heißgeliebten Sohn Gott zu opfern, gezittert hatte. Abraham hatte akzeptiert, den Tod zu erleiden oder Schlimmeres als den Tod, und dies ohne Kalkül, ohne Investition, ohne Perspektive auf Wiederaneignung: also offensichtlich jenseits von Belohnung oder Bezahlung, jenseits der Ökonomie, ohne Hoffnung und Lohn. (Derrida 1994, 421)

Solange Abraham noch nicht weiß, dass ihm Gott für seine Gabe sogleich zurückgeben wird, könnte man von einer Gabe sprechen. Dann wäre sie als unökonomische Gabe¹⁴³, doch sobald sie als Gabe erscheint, wird sie zunichte im Zirkel der Ökonomie. „Die Ökonomie eignet sich unter dem Gesetz des Vaters die Anökonomie der Gabe wieder an, als Gabe des Lebens oder, was auf dasselbe zurückkommt, als Gabe des Todes.“ (Derrida 1994, 423)

Da Abraham aber bereit zu einer unökonomischen Gabe fern von jedem Kalkül und Berechnen war, wird diese in eine höhere Ökonomie eingeschrieben.¹⁴⁴ Derrida spricht

¹⁴² Gott schreibt Abrahams unökonomische Gabe wieder in die Ökonomie ein: „Doch genau an dieser Stelle wird Abrahams Opfer, seine unökonomische Gabe, wieder in die Ökonomie eingeschrieben, denn Gott gibt ihm seinen Sohn, den Geopferten, zurück, er gibt ihm alles zurück, eine absolute Gabe, die nun einer Belohnung für Abrahams absolutes Opfer gleicht.“ (Lintner 2006, 202)

¹⁴³ Wir könnten von dieser Gabe als unökonomische reden: „Abraham war zum Opfer seines Sohnes bereit, zu einer unökonomischen Gabe jenseits von Kalkül und Berechnung.“ (Lintner 2006, 202)

¹⁴⁴ Die beschränkte Ökonomie des Tausches geht über in eine entschränkte Ökonomie der Belohnung: „Da Abraham zur unökonomischen Opfergabe bereit war, wird sein Opfer jedoch in eine höhere, ‚himmlische‘ Ökonomie eingeschrieben, nicht in eine beschränkte Ökonomie der Gegenseitigkeit oder der Rückerstattung, sondern in eine entschränkte Ökonomie der Belohnung.“ (Lintner 2006, 202)

mit Verweis auf das Matthäusevangelium von einer zweiten Ökonomie neben der irdischen Ökonomie: der himmlischen Ökonomie. Diese stehe über der irdischen Ökonomie und sei zu erreichen, wenn man bereit sei, sich der irdischen Ökonomie zu entledigen:

Nun gestattet es die Teilung der himmlischen Ökonomie und der irdischen Ökonomie, den richtigen Platz für das Herz festzulegen. Schätze soll man nicht auf Erden anhäufen, sondern im Himmel. Nachdem er zum dritten Mal über den Berg hinweg »Und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten« gesagt hat (mit anderen Worten: du kannst auf die Ökonomie des Himmels zählen, wenn du die irdische Ökonomie zu opfern fähig bist), lehrt Jesus: [...]. (Derrida 1994, 424)

Durch das Versprechen einer Vergeltung im Himmel anstatt auf Erden, wird zwar die irdische Ökonomie gesprengt, aber nur um sie zu erhöhen und als himmlische Ökonomie wiedereinzuführen und das endliche durch ein unendliches Kalkül zu ersetzen:¹⁴⁵ „Doch ein unendliches Kalkül übernimmt die Ablösung des endlichen Kalküls, auf das verzichtet wird: Gott der Vater, der ins Verborgene sieht, wird ihn dir zurückgeben, vergelten, diesen Lohn, und unendlich größer.“ (Derrida 1994, 433)

Dieses unendliche Kalkül ist für Abraham nicht kalkulierbar, sondern Gott überlassen.¹⁴⁶ Es zeigt sich darin, dass ihm das, womit er nicht gerechnet hat und was er bereit war zu geben, gerade weil er es ohne Berechnung gegeben hätte, zurückgegeben wird und somit Berechnung, wenn auch auf einer höheren Stufe, in einer höheren Ökonomie, wieder möglich gemacht wird.¹⁴⁷

Es gibt eine Ökonomie, aber dies ist eine Ökonomie, die den Verzicht auf den kalkulierbaren Lohn, den Verzicht auf die Ware oder den Handel, auf die Ökonomie im Sinne der meß- und symmetrisierbaren Bezahlung miteinschließt. Im durch diese Ökonomie des Maßlosen eröffneten Raum beruft sich eine neue Lehre der Gabe oder des Almosens auf ein *Zurückgeben* (*rendre*), auf einen Ertrag (*redement*), wenn man so sagen kann, ja sogar auf eine Rentabilität, gewiß, doch eine, die für Geschöpfe nicht kalkulierbar und der Bewertung des *Vaters*, *insofern er ins Verborgene sieht*, überlassen ist. (Derrida 1994, 432)

¹⁴⁵ So auch Lintner: „Hier fällt, so Derrida, die himmlische Ökonomie durch die Aussicht auf eine jenseitige Belohnung diesseitiger Gerechtigkeitsleistungen zurück in ein ökonomisches Denken, in der ein unendliches Kalkül die endliche Berechnung ersetzt.“ (Lintner 2006, 202)

¹⁴⁶ Dieses unendliche Kalkül ist dem Menschen nicht zugänglich, sondern nur Gott: „Gewiss, es geht um Lohn und Kalkül, doch um einen ‚edlen Lohn, den man durch das uneigennützigste Opfer oder die Gabe erlangt‘, und um ein unendliches Kalkül, das ‚für die Geschöpfe nicht kalkulierbar‘ ist, sondern dem Vater überlassen wird.“ (Lintner 2006, 205)

¹⁴⁷ Abraham erhält gerade deswegen das Leben seines Sohnes zurück, da er in seiner Gabe desselben nicht damit gerechnet hat. Die Ökonomie des Vaters ist zwar berechnend, aber gleichzeitig darauf angewiesen nicht berechenbar zu sein: „Das Opfer Abrahams bzw. seine unökonomische Gabe wird letzten Endes doch wieder eingebunden in eine ‚Ökonomie des Vaters‘, sie erscheint nun doch wieder berechnend – paradoxerweise ohne Berechnung –, weil Abraham das zurückgegeben wird, worauf er gerade nicht kalkuliert hat, sondern was er dem absoluten Verlust anheim gegeben hat, und weil es ihm gerade deshalb zurückgegeben wird, weil er nicht darauf kalkuliert, sondern es geopfert hat.“ (Lintner 2006, 202)

Für einen Moment scheint sogar die Gabe als Gabe in ihrer Pervertierung möglich. Abraham zeigt sich seine Gabe vielleicht gar nicht als Gabe, sondern als etwas anderes: als absoluter Verlust, da er bereit ist, das Leben des Sohnes bedingungslos und ganz frei zu geben. Doch gerade da er von Gott dafür eine Belohnung erhält, ihm das Leben des Sohnes zurückgegeben wird, erscheint nun auch Abraham sein Verlust als Gabe und diese wird als solche zunichte und nur in eine weitere Ökonomie eingeschrieben. Diese höhere, zweite Ökonomie macht die Opfergabe zunichte, diese fällt selbst der höheren Ökonomie zum Opfer. Die himmlische Ökonomie verrät die Opfergabe. Sie wirft ihr vor, immer schon mit einem unendlichen Lohn gerechnet zu haben.

Eine andere Ökonomie? Vielleicht dieselbe in ihrem Simulakrum, eine Ökonomie, zweideutig genug, um die Nicht-Ökonomie scheinbar miteinzubeziehen. In ihrer wesensmäßigen Instabilität stellt sich dieselbe Ökonomie bald treu, bald anklagend und ironisch in ihrem Verhältnis zum christlichen Opfer dar. Sie fängt damit an, daß sie eine noch zu berechnende Opfergabe denunziert. Diese verzichtete auf einen irdischen, endlichen, zählbaren, äußerlichen, sichtbaren Lohn (*merces*), ginge über eine Ökonomie der Belohnung und des Tausches (*le re-merciement*, der Dank) nur hinaus, um einen unendlichen, himmlischen, unberechenbaren, innerlichen und geheimen Nutzen oder Mehrwert zu kapitalisieren. Eine Art verborgenes Kalkül setzte noch auf den Blick Gottes, der das Unsichtbare sieht und in meinem Herzen sieht, was ich die Menschen nicht sehen lasse. (Derrida 1994, 435)

Somit bleiben Gaben als solche unmöglich, da sie wenn nicht auf der Erde, dann im Himmel vergolten werden und das bloße Wissen um die spätere Vergeltung das Ausbleiben der Gegengabe auf Erden ersetzt.

All denen wird ein Lohn, eine Belohnung, ein Entgelt (*merces, misthos*), ein gutes Entgelt, ein überreichliches Entgelt (*merces copiosa, misthos polus*) versprochen: *in den Himmeln*. So wird sich der wahre Schatz des Himmels bilden, ausgehend vom Lohn oder vom für das Opfer oder den Verzicht auf dieser Erde gezahlten Preis, genauer vom von denen gezahlten Preis, die es geschafft haben, sich über die irdische oder buchstäbliche Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und der Pharisäer, der Männer des Buchstabens, des Körpers oder Korpus und der Erde zu erheben. (Derrida 1994, 435f.)

Das Ausbleiben von irdischer Belohnung beunruhigt nicht mehr und solche wird auch nicht mehr gefordert, da gerne darauf verzichtet wird, wenn man sich dafür größeren Lohn im Himmel erwarten kann. Durch dieses Warten und Hoffen auf größere Belohnung im Himmel wird aber jegliche echte Gabe auf Erden unmöglich.

3. DIE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT EINER GABE BEI DERRIDA ALS SEINSGABE BEI MEISTER ECKHART

In diesem dritten Teil möchte ich zeigen, inwiefern diese unmögliche Möglichkeit einer Gabe bei Derrida mit der Seinsgabe bei Meister Eckhart zusammengedacht werden kann.

Zunächst möchte ich mich mit der herkömmlichen dreigliedrigen Struktur der Gabe beschäftigen, die eine Gabe als solche immer schon unmöglich macht. Mit der Seinsgabe soll gezeigt werden, wie eine solche Struktur überwunden werden kann und sich eine Gabe denken lässt, die sich nicht immer schon als solche sofort annulliert. Es soll gezeigt werden, dass die Seinsgabe keine voraussetzende, sondern eine setzende Gabe ist. Als solche setzt sie nicht immer schon eine ternäre Struktur eines Subjekts, das einem anderen Subjekt ein Objekt gibt, voraus, sondern setzt diese erst. Darin entspricht sie dem, was Derrida meint, wenn er von Subjekt und Objekt als Gabenstillständen spricht. Mit der Seinsgabe werden sowohl ihr Adressat, als auch ihr Geber immer erst mitgegeben, in ihr treten ihre Glieder erst auseinander. So treten auch Gott und Welt erst auseinander und sind erst in ihrem Gegenüberstehen als solche.

Ich möchte weiters auf einige Ähnlichkeiten zwischen Meister Eckhart und Derrida eingehen: zwischen der un-möglichen Gabe und der *creatio continua ex nihilo* und zwischen dem Unmöglichen und dem Nichts. Dem folgt eine genauere Betrachtung des in der Gabe bzw. Seinsgabe waltenden Entzugs, der dem Sein und der Gabe eigen ist. Ein solcher Entzug zeigt sich auch in Heideggers „Es gibt“, das eine Sprengung der ternären Struktur und darum eine Gabe als Gabe, die nicht sogleich in Tausch übergehen muss, möglich macht. Auch die Seinsvergessenheit weist auf einen Entzug hin. Besonders deutlich zeigt dieser sich aber im Nichts Meister Eckharts. Gott entzieht und verbirgt sich in diesem Nichts, damit er zum Sein freigeben kann.

Weiters möchte ich mich mit den verschiedenen Arten auf die Gabe zu antworten, ohne diese immer schon zu annullieren, beschäftigen. Der Entzug in der Gabe ermöglicht Dank. Da es keinen konkreten Adressaten für diesen gibt, macht der Dank die Gabe auch nicht als Rückgabe zunichte. Besonders bedeutend scheint mir der Dank als Weitergabe zu sein, der jede Rückwärtsbewegung und somit Annullierung der Gabe suspendiert, und sowohl Dank als auch Gabe als solche bestehen lässt. Ein solcher Dank

als Weitergabe kann erfolgen, wenn man sich selbst zu seiner Eigenständigkeit freigegeben erfährt und als Dank für diese, solche Erfahrung weitergeben will. Ein gutes Beispiel für einen solchen Dank als Weitergabe stellt die Figur der Martha dar. Diese wird von Eckhart in der Predigt 86 Maria gegenüber gelobt, da sie nicht wie diese in Kontemplation und Verzückung vor Gott stehen bleibt, sondern aus dem dort Erfahrenen heraus tätig wird.

Weiters soll gezeigt werden, wie auch Geburt und Wiedergeburt als Gabe und Dank im Sinne der zwei Seiten eines einzigen Kreislaufs verstanden werden können. Gerade im Antworten auf die Seinsgabe und sein Freigegebensein liegt das Menschsein, der Mensch kann nicht anders als dem Zuspruch des Seins immer schon entsprechen bzw. sich zu diesem zu verhalten.

Zum Schluss soll noch darauf hingewiesen werden, dass die Rückkehr in Gott nicht immer schon eine Rückgabe als Annullierung der Gabe bedeutet, da sowohl dem Auseinandertreten als auch dem Zusammenfallen der Glieder der Gabe immer schon eine Einheit vorausliegt, die beide ermöglicht. In diesem Sinne bleibt die Gabe so lange bestehen, solange ihre Glieder sind, und lässt diese durch die Rückgabe als Rückkehr in die Einheit nicht in etwas Anderes wie den Tausch übergehen, sondern hebt sie und sich auf, indem sie Zurücksinken in die Einheit, von der sie schon ausgegangen sind.

3.1 DIE SEINSGABE UND DIE SPRENGUNG DER DREIHEIT DER GABE

3.1.1 *Die Sprengung der Dreiheit der Gabe*

Wie wir im zweiten Teil festgestellt haben, wird eine Gabe herkömmlich immer in einer Dreiheit von Geber, Gegebenem bzw. Gabe und Empfänger gedacht. Was eine Gabe ist, lässt sich laut Derrida so beschreiben: irgendeiner gibt irgendetwas irgendeinem anderen, A gibt B C:

Wir vervollständigen es also und sagen, »irgend>einer<« (A) hat die Intention B an C zu geben«, irgend »einer« hat die Intention zu geben oder gibt »etwas« »irgendeinem anderen«. Dieses »etwas« [quelque chose] muß nicht unbedingt ein Ding [chose] im gängigen Sinn sein, es kann sich auch um ein symbolisches Objekt handeln; und der Gabenempfänger kann wie der Geber ein Kollektivsubjekt sein, auf jeden Fall aber gibt A B C. Diese drei Elemente, die jeweils mit sich selbst identisch sind oder im Begriff sind, sich mit sich selbst zu identifizieren, werden offenbar von jedem Gabenereignis vorausgesetzt. Folgt man unserer gängigen Logik und Sprache, so scheint diese ternäre Struktur unerlässlich zu sein, damit eine Gabe möglich ist, damit es ein Gabenereignis gibt. (Derrida 1993, 21)

Wir haben nun aber auch gesehen, dass gerade diese ternäre Struktur der Gabe schuld daran ist, dass die Gabe, sobald wir sie in dieser Struktur erkennen, sofort als Gabe zunichte und zu Tausch werden muss. Damit dies nicht passiert und die Gabe als eine solche sein kann, darf sie also nicht in dieser dreigliedrigen Struktur erscheinen, sondern muss diese durchbrechen.¹⁴⁸

Dies kann mit der Seinsgabe gelingen. Die Seinsgabe stellt den Grundzug des Seienden dar: allem Seienden ist es gegeben zu sein. Sie ist jedoch nicht als voraussetzendes Geben, sondern vielmehr als ein erst setzendes Geben zu verstehen. In einem solchen setzenden Geben werden die Glieder der Gabe immer erst mitgegeben und nicht als solche schon in ihrer Dreiheit vorausgesetzt. Die herkömmliche dreigliedrige Struktur kann so in der Seinsgabe nicht aufrechterhalten werden. Dort gibt nämlich nicht ein Subjekt einem anderen Subjekt ein Objekt, gibt nicht ein Seiendes einem anderen Seienden etwas Seiendes, denn das Sein entspricht nicht einem Päckchen bzw. einem Objekt, das von einem schon vorher vorhandenen Geber an einen schon vorher daseienden Empfänger gegeben wird. In der Seinsgabe werden auch Empfänger und

¹⁴⁸ Flatscher weist darauf hin, dass Derrida selbst schon durch seine formalistische Schreibweise der Gabe als „A gibt B C“ seine Zweifel an ihrer ternären Struktur anmeldet: „Die von Derrida selten gebrauchte formalistische Sprechweise (A, B, C) weist jedoch von Anfang an auf eine von ihm gehegte Skepsis gegenüber dieser Trias von Gebendem, Gabe und Gabenempfänger hin, und die von Derrida im Folgenden aufgezeigte *Unmöglichkeit* der Gabe lässt auf einen provozierten Bruch mit der herkömmlichen Logik des Denkens schließen.“ (Flatscher 2004, 38f.)

Geber der Gabe erst mitgegeben und mitkonstituiert. Dadurch kommt es zu einer Sprengung der dreigliedrigen Struktur der Gabe in ihrem herkömmlichen Verständnis und wird eine Gabe, die sich nicht sofort als solche im Sinne Derridas annulliert, zu denken möglich.

3.1.2 *Die Glieder der Gabe als Gabenstillstände*

Schon Derrida hat darauf hingewiesen, dass in seinem Verständnis von Gabe die Glieder ihr nicht vorausgehen, sondern vielmehr erst Effekte der Gabe sind. Er spricht davon, dass Subjekt und Objekt Gabenstillstände sind: „Da, wo es Subjekt und Objekt gibt, wäre die Gabe ausgeschlossen. Nie wird ein Subjekt einem anderen Subjekt ein Objekt geben. Vielmehr sind Subjekt und Objekt stillgestellte Effekte der Gabe: Gabenstillstände [arrêts du don].“ (Derrida 1993, 37)

Derrida betont, dass eine Gabe nicht als Vorgang zwischen Subjekten, die ein Objekt austauschen¹⁴⁹, verstanden werden kann, sondern nur jenseits von Subjekt und Objekt denkbar ist und diese deswegen nicht schon zu ihrer Voraussetzung haben kann.

Die Gabe, wenn es Gabe gibt, kann deshalb nicht mehr zwischen Subjekten stattfinden, die Objekte, Dinge oder Symbole austauschen. Folglich müßte die Frage nach der Gabe ihren Ort vor jedem Subjektbezug suchen, vor jedem Selbstbezug des bewußten oder unbewußten Subjekts; und genau das geschieht bei Heidegger, wenn er hinter die Bestimmungen des Seins als eines substantielles Seienden, hinter Subjekt und Objekt zurückgeht. (Derrida 1993, 36f.)

Da Subjekt und Objekt erst durch die Gabe konstituiert werden, kann nicht vorher schon ein gebendes Subjekt da sein, das einem empfangenden Subjekt ein materielles oder symbolisches Objekt gibt. Diese für die Gabe bisher konstitutive Dreiheit muss gesprengt werden, um eine Gabe als Gabe, wie Derrida sie verstanden haben will, und nicht als Tausch sein lassen zu können.¹⁵⁰ Auch bei Derrida werden die Glieder der Gabe daher nicht als vorgängige, sondern als erst durch die Gabe gegebene bzw. mit der Gabe mitgegebene und somit das Geben nicht als voraussetzendes, sondern nur als setzendes gedacht. Eine Möglichkeit, eine solche Gabe als Gabe denken zu können,

¹⁴⁹ Schon die naheliegende Verwendung dieses Verbs weist darauf hin, dass wir hier immer schon beim Tausch sind und nicht mehr bei der Gabe.

¹⁵⁰ Alles Seiende entspringt einer Gabe, wird erst durch diese gesetzt. Darauf scheint Derrida hinzudeuten, wenn er schreibt, dass Subjekt und Objekt Effekte der Gabe bzw. Gabenstillstände sind: „Indem Derrida Heideggers Hinweis auf die Vorgängigkeit der ontologischen ‚Bestimmungen des Seins‘ auch für die Konzeption der Gabe in Anspruch nimmt, ja Gabe mit dem Seinsgeschehen gleichzusetzen scheint, deutet er darauf hin, dass Subjekt und Objekt – kurz alles Seiende – sich als ‚stillgelegte Effekte‘ einer Gabe verdanken und von dort her verstanden werden müssten.“ (Flatscher 2004, 43)

bietet nun die Seinsgabe.¹⁵¹ In der Seinsgabe wird nämlich ihr Adressat immer erst mitgegeben. Seiendes ist also nicht vorher schon da und empfängt dann von irgendwoher sein Sein, sondern wird mit der Seinsgabe erst gesetzt.¹⁵²

Inwiefern in der Seinsgabe nicht nur der Empfänger mitgegeben wird, sondern auch in gewisser Weise der Geber, möchte ich nun mit Hilfe von Welte zeigen.

3.1.3 Die Seinsgabe als Auseinandertreten von Welt und Gott

Welte weist in seinen Betrachtungen zu Meister Eckhart darauf hin, dass Gottes Sein darin besteht, Sein zu geben. Wie wir im ersten Teil schon gesehen haben, ereignet sich Schöpfung als Ausfließen aus Gott. Die Schöpfung wird somit verstanden als das Andere und zugleich das Nicht-Andere Gottes. Welte verweist auf eine Stelle aus der Predigt 16A, die dies nahelegt: „[...] was da ausgeht, das ist <dasselbe>, was darinnen bleibt, und was darinnen bleibt, das ist <dasselbe>, was da ausgeht.“ (Pr. 16A; Meister Eckhart 2008a, 185)¹⁵³. Das Ausgehen bedeutet als Gehen zum Anderen das

¹⁵¹ Das folgende Zitat von Busch geht vom Subjekt als Gabenstillstand über zur Gabe des Subjekts, die ich gerne mit der Seinsgabe zusammenlesen möchte: „Mit Derrida ließe sich demnach zwar kein gebendes Subjekt, wohl aber die Gabe des Subjekts bedenken. Subjekt, aber auch Objekt wären nichts anderes als ‚stillgestellte Effekte der Gabe: Gabenstillstände {arrêts du don}‘ (Derrida Fg, 37/frz. 39). Das Subjekt als ‚arrêt du don‘ etabliert sich gleichsam zwischen der Zufügung und Verausgabung der Gabe als ein ökonomisches Subjekt. Auch hier ginge der Ökonomie als ihr Anstoß eine Gabe voraus, die es erlaubt, die Genese des Subjekts neu zu bedenken.“ (Busch 2004, 109f.)

¹⁵² Busch deutet in einer Fußnote in Zusammenhang mit der Gabe des Subjekts auf die Geworfenheit bei Heidegger hin, die meiner Meinung nach das Mitsetzen des Adressaten in der Seinsgabe durch die darin erfahrbare Vorgegebenheit gut verdeutlicht: „Die Geworfenheit bezeichnet mit dem Entwurf in *Sein und Zeit* die Weise des In-der-Welt-seins des als Dasein gedachten Menschen. Dieser ist immer schon in die Welt geworfen, welche Geworfenheit er im Entwurf seiner jeweiligen Möglichkeiten zu übernehmen hat. Die Geworfenheit bringt die ‚Faktizität der Überantwortung‘ (Heidegger SZ, 135) des Daseins daran, ‚daß es ist‘ zum Ausdruck. Insofern es nicht Ursprung seiner selbst ist und ‚nicht als es selbst sich zu eigen gegeben hat‘ (Heidegger SZ, 284), verweist die Geworfenheit auf eine fremde Vorgabe, der das Dasein unausweichlich anheimgegeben ist. Das Dasein ist sich selbst damit jedoch in einer Weise selbst aufgegeben, die das Verhältnis von Vorgabe und Übernahme in besonderer Weise artikuliert. Obgleich die Übernahme seiner Geworfenheit im Erschließen seiner faktischen Möglichkeit besteht, ist hier von einer Vorgegebenheit auszugehen, die nie anzueignen ist. Das Dasein ist seines eigenen Grundes nie mächtig, obgleich es aus diesem Grund existiert und sein Seinkönnen erschließt. Diese Ohnmacht begrenzt die Zirkularität der Übernahme der Geworfenheit.“ (Busch 2004, 110)

¹⁵³ Dieses Zitat aus der Predigt 16A ist eigentlich auf die Seele bezogen und drückt somit aus, dass die Seele als Bild das Andere und Nicht-Andere Gottes ist: „Sie [die Seele als Bild; A.W.] ist gleichzeitig Abbild und Ausdruck dessen, wessen Bild sie ist, als solches gleichzeitig aber auch eins mit dem, dessen Bild sie ist. Insofern die Seele Bild ist, ist sie dasselbe wie der Ursprung ihres Bildseins, denn sie ist Bild ihres Ursprungs. Eckhart hebt den trinitätstheologischen Bezugsrahmen dieses Gedankens hervor, der im Konzept gründet, daß Mensch und Gottessohn eins sind in ihrem Bildsein Gottes gegenüber.“ (Largier 2008a, 904)

Hervorbringen einer Differenz, die dennoch immer zugleich auch Einheit bedeutet.¹⁵⁴

„Eben durch den Hervorgang, das Erzeugen, wird ein Unterschied gesetzt. Aber andererseits ist das Unterschiedene seiner Natur nach das gleiche. Es ist Unterschiedenheit in der Nichtunterschiedenheit.“ (Welte 1979, 142)

Da die Welt das Andere und das Nicht-Andere Gottes ist, und Gott erst in seinem Anderen mit sich identisch ist, kann man mit Meister Eckhart sagen, dass Gott und die Welt zusammen, nicht mehr sind als Gott allein: „Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte.“ (Pr.4; Meister Eckhart 2008a, 53) So ist die Welt als das Nicht-Andere in ihrer Einheit mit Gott zu verstehen und immer an diese Einheit rückgebunden. Sie ist aber auch in ihrer Differenz zu Gott als das Andere Gottes. Gerade in diesem Gegenüberstehen von Welt und Gott wird nämlich die Welt erst Welt und Gott erst Gott. Vorher war Gott nicht Gott, sondern war er, was er war:

Als ich <noch> in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und begehrte nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkennen meiner selbst im Genuß der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und wollte nichts sonst; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus freiem Willensentschluß ausging und mein geschaffenes Sein empfing, da hatte ich einen Gott; denn, ehe die Kreaturen waren, war Gott <noch> nicht »Gott«: er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen aber wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfingen, da war Gott nicht in sich selber »Gott«, sondern in den Kreaturen war er »Gott«. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 555)

Meister Eckhart zeigt in der Predigt 52 anhand des „Nicht Wollens“ als Voraussetzung der Rückkehr in Gott, dass die Kreatur, als sie noch in Gott war bzw. als sie war, was sie war, als sie noch nicht war, nichts wollte, da ihr Wollen und das Ziel ihres Wollen in ihrer Einheit mit Gott zusammenfiel. Erst wenn die Kreatur aus Gott herausgeht und so zum Anderen seiner wird, tritt auch das Ziel des Wollens, Gott, und die Kreatur in ihrem Wollen auseinander. Über die in der Abgeschiedenheit geübte Haltung des Nichtwollens wird versucht diese Differenz aufzuheben und wieder in die Einheit mit Gott zu gelangen.¹⁵⁵

¹⁵⁴ So Welte: „Das Ausgehen ist das Gehen zum Anderen, es ist als solches das schöpferische Hervorbringen der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Aber dieses Hervorbringen der Differenz ist zugleich die reine Selbigkeit, das ‚Darinbleiben‘, denn Gott bleibt gerade darin ruhig mit sich eins. So ist das Andere, die Welt, sowohl das Andere Gottes als auch das Nicht-Andere.“ (Welte 1979, 206)

¹⁵⁵ Vgl. Kap. 1.3.6 *Die geistige Armut – nichts wollen, nichts wissen, nichts haben* und Kap. 3.8. *Die Rückgabe als Rückkehr in Gott*

Darum bitte ich Gott, daß er mich »Gottes« quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen. In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber <willens>, diesen Menschen <= mich> zu schaffen. Darum bin ich Ursache meiner selbst meinem *Sein* nach, das *ewig* ist, nicht aber meinem *Werden* nach, das *zeitlich* ist. [...] In meiner <ewigen> Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte ich gewollt, so wäre weder ich, noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch »Gott« nicht: daß Gott »Gott« ist, dafür bin ich Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht »Gott«. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 561f.)

Dies zeigt, dass es erst in und mit der Schöpfung zu diesem Auseinandertreten von Gott und Welt kommt und darin beide erst als solche konstituiert werden. Die Schöpfung ist also nicht als etwas zu verstehen, das schon von einem vorher vorhandenen übermächtigen Seienden gegeben wurde. Auch hier können wir erkennen, dass die Struktur der Dreiheit der Gabe durchbrochen wird, da erst in der Gabe Geber und Empfänger auseinandertreten und sich so die Glieder erst in und durch die Gabe konstituieren. Nicht nur der Empfänger, sondern auch der Geber wird erst in der Gabe mitgegeben. Dies bedeutet, dass die vorgängige Dreiheit der Glieder nicht die Bedingung der Gabe darstellen kann. Die Glieder der Gabe bilden vielmehr erst ihr Ergebnis und die herkömmlich vorgegebene Dreiheit von Geber, Empfänger und Gegebenen wird als solche in der Seinsgabe nicht mehr aufrechterhalten.

3.2 DIE AMBIVALENZ DER GABE UND DER CREATIO CONTINUA EX NIHILO

Dass erst mit der Gabe die Glieder mitgegeben werden, kann man auch im Zusammenhang mit der Gabe als Anstoß des Kreises lesen:

Denn am Ende führt das Überborden des Kreises durch die Gabe, wenn es sie gibt, nicht auf ein bloßes Außen, das völlig unsagbar, transzendent und bezuglos wäre. Sondern dieses Außen gerade gibt den Anstoß, setzt den Kreis und die Ökonomie in Gang, indem es (sich) *einläßt* in den Kreis und ihn (sich) drehen läßt. (Derrida 1993, 45)

Die Gabe stößt erst den Zirkel der Ökonomie an und ermöglicht somit den Tausch, indem sie, einmal in diesen Zirkel eingetreten, sofort zu Tausch wird. Die Gabe ist gewissermaßen erst die Ermöglichungsbedingung des Tausches. Ein Tausch setzt immer schon eine dreigliedrige Struktur voraus. Es braucht zwei Subjekte, zwischen denen sich ein Tausch ereignen kann und mindestens ein Objekt, das getauscht wird. Somit ist der Tausch immer schon auf die ternäre Struktur angewiesen, die erst in der Gabe

mitgegeben wird, da Subjekt und Objekt nicht Voraussetzungen, sondern erst Ergebnisse der Gabe sind.

Die Gabe als Anstoß und Ermöglichungsbedingung ist jedoch nicht als einmaliger Anstoß gedacht, sondern durchragt und durchherrscht den Zirkel der Ökonomie, ist als dessen Anfang auch weiterhin in ihm präsent. Sein Anfang wird nämlich nicht zurückgelassen, sondern bleibt in ihm bestimmend und ermöglichend erhalten.

Die Gabe als Anstoß stellt gleichzeitig den Überschuss, den Exzess dar, den der Kreis bzw. der Tausch nie einholen kann und deswegen ständig versucht zu annullieren.

Denn in ihm [dem double-bind; A.W.] bekundet sich auch der Wahnsinn des rationalen *logos* selber, der Wahnsinn des ökonomischen Kreises, dessen Kalkül sich auf logische und rationale Weise stets wiederherstellt und den Überschuß oder Exzeß annulliert, der seinerseits, wie wir beim letzten Mal am Schluß hervorgehoben haben, den Kreis nach sich zieht, ihn endlos (sich) drehen läßt, ihm seinen Antrieb gibt und ihn in eine Bewegung versetzt, die der Kreis und der Ring [anneau] nie in sich aufnehmen, nie begreifen oder annullieren können. (Derrida 1993, 53)

Die Gabe lässt sich nun als das Unmögliche im Tausch nicht einholen, indem sie sich aber als das Unmögliche zeigt, das den Tausch erst ermöglicht, bleibt sie dort als Spur anwesend:

Diese sich entziehende Gabe bildet aber gleichwohl den Ursprung der ökonomischen Zirkulation der Güter, insofern sich vermittels der Annullierung der Gabe das Verhältnis der Reziprozität allererst herausbildet. Der Tausch wäre gemäß dieser Überlegungen als die Spur des Verschwindens der Gabe zu bezeichnen. Als Anstoß des Tausches läßt sich die Gabe innerhalb der eingerichteten Ökonomie nicht einholen. Ihre Bezeichnung als das Unmögliche kommt ihr daher auch deshalb zu, da sie als die Bedingung der Möglichkeit des Tausches selbst nicht in den Bereich des Möglichen fällt. (Busch 2004, 89)

Als die Ökonomie durchziehendes Unmögliches verweist die Gabe als deren Anstoß immer auch auf ihre Unmöglichkeit bzw. auf die Möglichkeit ihres Scheiterns. Somit ist die Gabe als das Un-Mögliche sowohl für das Gelingen, als auch für das Scheitern der Ökonomie verantwortlich. Dadurch, dass die Gabe als Ermöglichungsbedingung nicht einen einmaligen Anstoß gibt, sondern in den Kreis eingeschrieben bleibt, zeigt sich diese Bedingung seiner Möglichkeit gleichzeitig immer auch als die Bedingung seiner Unmöglichkeit, seines Scheiterns:

Die von einem ‚Stoß‘ der Gabe evozierte Öffnung ist keine einfache oder abgeschlossene, die in die Präsenz überführt werden könnte, sondern sie verbleibt stets in der Scheidung zwischen Gelingen und Scheitern, Fiktion und Kontingenz, Möglichkeit und Unmöglichkeit. (Flatscher 2004, 53)

Die Gabe als Ermöglichungsbedingung ist immer in dieser Ambivalenz von Möglichkeit und Unmöglichkeit, Gelingen und Scheitern, Gelingen der Gabe und Möglichkeit ihrer Vergiftung, als gift/Gift zu verstehen.

Eine ähnliche Ambivalenz weist auch die von Eckhart beschriebene *creatio continua ex nihilo* auf. Auch diese ist einerseits die Ermöglichungsbedingung der Schöpfung, andererseits trägt sie als solche auch immer die Möglichkeit ihres Scheiterns in sich. Die *creatio continua ex nihilo* weist darauf hin, dass die Kreatur beständig von Gott in ihrem Sein gehalten wird. Die Kreatur ist auf die ständige Anwesenheit Gottes angewiesen, um sein zu können und steht gerade dadurch immer zugleich auch in der Gefahr, nicht sein zu können. Meister Eckhart schreibt nämlich, dass die Kreatur, wenn Gott sich nur eine Sekunde von ihr abwendet, sogleich zunichte würde.

Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines *Nichts*. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen <nun> haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrete sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte. (Pr. 4; Meister Eckhart 2008a, 53)

Gott hat nicht nur einmal geschaffen, sondern es gibt eine *creatio continua*. Damit sie nicht ins Nichts zurücksinken, sind die Kreaturen auf die Anwesenheit Gottes angewiesen, da sie ihr Sein nicht von sich aus haben, sondern von Gott und somit auf die ständige Seinsgabe verwiesen sind. Hieraus wird deutlich, dass die *creatio continua ex nihilo* genauso wenig wie der Anstoß der Gabe als einmaliges Ereignis zu verstehen ist, sondern beide das von ihnen Hervorgebrachte auch weiterhin durchragen und bedingen. Sie bedingen dadurch sein Gelingen, bringen aber auch immer die Möglichkeit des Scheiterns und Zunichtewerdens ihrer „Kreatur“ mit sich.

3.3 DAS NICHTS UND DAS UNMÖGLICHE

Eine weitere Ähnlichkeit zwischen Meister Eckhart und Derrida sehe ich in Eckharts Verständnis des Nichts und Derridas Verständnis des Unmöglichen. Beides unterliegt gewöhnlich einer negativen Konnotation und beide Philosophen versuchen gerade dieses herkömmliche Verständnis zu durchbrechen. Eckhart und Derrida deuten das Nichts bzw. das Unmögliche positiv. So wie das Nichts nicht bloß als negativer Modus des Seins zu verstehen ist, so ist auch das Unmögliche nicht als bloß negativer Modus des Möglichen zu verstehen.

Zunächst zum Nichts. Wie im ersten Teil gezeigt, will Meister Eckhart „nichts“ positiv verstanden wissen.¹⁵⁶ Darauf weist hin, dass er es meistens in der substantivierten Form als „das Nichts“ verwendet und er Gott mit diesem Nichts identifiziert: „Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott; denn, als er Gott sah, da sah er nichts als Gott.“ (Pr. 71; Meister Eckhart 2008b, 65)

Meister Eckhart geht es nun darum dieses Nichts nicht als nichtiges Nichts zu verstehen, sondern als Nichts, das erfahren werden kann. Dieses Nichts ist kein einfaches, leeres Nichts, sondern ein Nichts, in dem sich etwas verbirgt. Es ist kein ohnmächtiges, sondern vielmehr ein ermöglichendes, ein freigebendes, ein seinsgebendes Nichts.¹⁵⁷

Wenn ich im Freigegebenwerden der Anfänglichkeit meines Anfangs »Nichts« erblicke, dann besagt dies übrigens auch, daß im Sinne eines innerweltlich Verursachenden, Bewirkenden, Machenden usf. nichts dahinter ist. Aber indem ich mir in meinem Dasein gegeben bin wie durch einen Sprung, den Ur-sprung meines Anfangs und Anfangenkönnens, erfahre ich dieses Nichts durchaus nicht absolut ohnmächtig-leer, sondern als das Entspringenlassende, als den Daseinsprung, als das zum Anfang freigebende Geheimnis meines Daseins.“ (Wucherer-Huldenfeld 1997, 344)

Dieses Nichts bei Meister Eckhart, kann verstanden werden als die Quelle der Seinsgabe, die sich immer schon zugunsten der Gabe entzieht. Hierin besteht meiner Meinung nach wieder eine Möglichkeit die un-mögliche Gabe bei Derrida mit der Seinsgabe bei Meister Eckhart zusammenzudenken. Dieses Nichts als Quelle der Seinsgabe hat Ähnlichkeit mit dem Un-Möglichen als Ursprung der Gabe. Dieses Un-Mögliche will Derrida auch in seiner positiven Form verstanden wissen. Auch es ist nicht negativ zu verstehen als absolute Unmöglichkeit bzw. als bloß negativer Gegenbegriff zur Möglichkeit. Um seine positive Komponente hervorstreichend, spricht Derrida auch von *dem Unmöglichen*, wie wir weiter oben schon gesehen haben.¹⁵⁸ Dieses kann genauso wie das Nichts erfahren werden und daher kann man beide nicht als bloß Nichtige abtun. Dieses Unmögliche soll wie das Nichts auch in seiner ermöglichenden, eröffnenden Struktur betrachtet werden.

Man muss hier vom un-möglichen Ereignis sprechen. Von einem Un-Möglichen, das nicht nur unmöglich, nicht nur das Gegenteil des Möglichen ist, sondern gleichermaßen die Bedingung oder die Chance des Möglichen. Von einem Un-Möglichen, das die Erfahrung des Möglichen selbst ist. (Derrida 2003, 41)

¹⁵⁶ Auch Helting verweist darauf, dass das Positive im Nichts genauer betrachtet werden muss: „Es muß nun versucht werden zu zeigen, wie das Positive im Phänomen des Nichts zu verstehen ist.“ (Helting 1997, 16)

¹⁵⁷ Vgl. Ausführungen zum Nichts von Welte und Wucherer-Huldenfeld in Kap. 1.2.5 *Das Nichts Gottes*

¹⁵⁸ Vgl. Kap. 2.8.1 *Möglichkeit, Unmöglichkeit und das Unmögliche*

Genauso wie das Nichts, das sich in der Seinsgabe entzieht und sie somit ermöglicht, ist das Un-mögliche, das der Gabe innewohnt, gerade das, was sie erst ermöglicht. Auch in ihm waltet, genauso wie im Nichts bei Meister Eckhart, der Entzug, das Uneinholbare.

3.4. DER IN DER (SEINS-)GABE WALTENDE ENTZUG

3.4.1 *Das Sein und die Gabe*

Laut Derrida darf eine Gabe nicht als Gabe erscheinen, um als Gabe sein zu können. Erscheint sie nämlich und wird als solche (an-)erkannt, wird sie sofort als Gabe zunichte und geht in Tausch über. Damit eine Gabe als Gabe sein kann, muss in ihr ein Entzug walten. Dieser zeigt sich zum Beispiel darin, dass die Gabe als Anstoß des Zirkels sich nicht einholen lässt und unverfügbar bleibt. So lässt sich auch das Sein niemals einholen. Das Sein ist nicht als oberstes Seiendes zu verstehen und bleibt daher *als* Sein unverfügbar. Alles Seiende ist immer schon in dieses Sein eingebunden und darauf angewiesen, kann es sich daher aber nicht verfügbar machen. Das Sein geht allem Seienden immer schon als unverfügbares voraus.¹⁵⁹ Genauso ist jede Ökonomie immer schon in die sie erst ermöglichende Gabe eingebunden, kann sie sich aber nicht verfügbar machen, da jedes Aneignenwollen der Gabe immer schon zu ihrer Annullierung führt. Dass sie als solche niemals eingeholt und verfügbar gemacht werden können, stellt eine Ähnlichkeit zwischen Gabe und Sein dar. Auch laut Derrida weisen Gabe und Sein eine ähnliche Struktur auf:

„Es stellt sich heraus (dies aber nicht von ungefähr), daß die Struktur dieser unmöglichen

Gabe dieselbe ist wie die des Seins – das sich unter der Bedingung zu denken gibt, nichts, kein Seiendes oder Präsentes zu sein – und die der Zeit, [...]“ (Derrida 1993?, 41)

¹⁵⁹ Busch weist darauf hin, dass Heidegger ein solches Verständnis von Sein und Gabe betont: „Heidegger bezeichnet mit der Gabe das Verhältnis des Menschen zum Sein, oder genauer: des Seins zum Menschen. Denn es ist das Sein, das sich gibt und so das Seiende gewährt. [...] Mit dem Denken der Gabe soll hervorgehoben werden, daß das Sein den Menschen angeht und ihn in Anspruch nimmt. Damit wird einerseits unterstrichen, daß das Sein dem Menschen als unverfügbares Ereignis vorausgeht und andererseits daß dieser in die Gabe, welche er zu empfangen oder zu vernehmen hat, eingebunden ist. Dabei ist zu beachten, daß diese Gabe sich nicht aneignen läßt, sondern ebenso wie die Unverborgenheit auf eine Verbergung bezogen bleibt. (Busch 2004, 71f.)

Um den Zusammenhang von Gabe und Sein weiter zu verdeutlichen, nimmt Derrida auf Heideggers *Zeit und Sein* Bezug.¹⁶⁰ Da er damit zu zeigen versucht, wie eine Gabe verstanden werden kann, können wir annehmen, dass die Seinsgabe als Verkörperung von Derridas Vorstellung einer Gabe dienen kann. Mit Hilfe Heideggers gelingt also die Verbindung von Derridas unmöglicher Gabe und der Seinsgabe bei Meister Eckhart.

3.4.2 Das „Es gibt“ als Sprengung der Dreiheit

Heideggers „Es gibt“ aus *Zeit und Sein* verweist auf den Gabecharakter und den damit verbundenen Entzug und die in der Gabe liegende Verborgenheit. Die Formel „Es gibt“ durchbricht die ternäre Struktur von Geber, Gabe und Gabenempfänger. Es lässt sich nicht mehr von einem *Es*, das *jemandem etwas* gibt, sprechen. Die sich in dieser Formulierung verbergende Seinsgabe verweigert sich dieser dreigliedrigen Struktur und macht gerade dadurch eine Gabe als Gabe möglich. Wir können nämlich das Es nicht mehr als ein Subjekt festmachen, das gibt, da sich dieses Es immer schon zugunsten der Gabe entzieht. Das Es, das gibt, ist nicht, ist kein Seiendes. Genausowenig können wir von einem Objekt sprechen, das gegeben wird, da das Sein nicht ein etwas, nicht ein Seiendes ist und somit auch nicht im Sinne eines Päckchens, das übergeben werden kann, verstanden werden darf. Das „Es gibt Sein“ lässt auch keinen Empfänger vermuten, der vorher schon da ist und darauf wartet, dass ihm nachträglich erst Sein gegeben wird. Wie oben schon erwähnt, ist die Seinsgabe kein voraussetzendes, sondern ein erst setzendes Geben. Dass die Glieder der Gabe erst in der Seinsgabe mitgegeben werden, verdeutlicht die Formulierung des „Es gibt“ gekonnt.

Heidegger deutet nun, indem er das „Es“ des „Es gibt Sein“ großschreibt, an, dass sich in diesem etwas verbirgt:

Das in der Rede des »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist.

[...] Wir behalten jedoch im Blick: Das Es nennt, jedenfalls in der zunächst verfügbaren Auslegung, ein Anwesen von Abwesen. (Heidegger 1988, 19)

¹⁶⁰ Vgl. Kap. 2.6 Heideggers „Es gibt“

Das Es, das sich zugunsten der Gabe, die es gibt, entzieht, verweist auf das Woher, die Quelle der Seinsgabe, die sich zugunsten ihrer Gabe entzieht und so bei Meister Eckhart als Nichts erscheint.¹⁶¹

3.4.3 *Die Seinsvergessenheit*

Heidegger verweist darauf, dass dieser Entzug im Es, dieser Entzug des Gebens zugunsten dessen, was es gibt, zugunsten der Gabe eng mit dem Geschick des Seins als Seinsvergessenheit zusammenhängt:

Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird. Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. (Heidegger 1988, 8)

Im Vordergrund steht das Seiende und auch das Sein wird nur in Hinblick auf dieses betrachtet. Wie schon weiter oben genauer gesehen, liegt die Seinsvergessenheit gerade darin, dass das Sein zugunsten der Offenbarkeit des Seienden nie als solches, nie als Sein bedacht wurde, sondern immer nur in Bezug auf das Seiende. Damit das Seiende als solches in seiner Selbstverständlichkeit sein kann, ist es auf die Seinsvergessenheit und somit auf den Entzug des Seins in seinem Geben als Bedingung der Seinsgabe angewiesen. Daher scheint das Verständnis von Derridas Vorstellung von Gabe als Seinsgabe wahrscheinlich, da auch jener stark die gegenseitige Bedingung von Gabe und Vergessen betont und dabei das Vergessen nicht als gewöhnliches, sondern im Sinne der Seinsvergessenheit bei Heidegger verstanden haben will.¹⁶²

Dass etwas ist und nicht vielmehr nichts, scheint uns das Nächste und Allerselbstverständlichste zu sein. Damit dies so sein kann, werden das Sein und sein Geben nicht mehr eigens bedacht.

[...] der Gabe des Seins (des „Überhaupt-Seins“), dessen Gabecharakter sich so radikal verbergen (entziehen) kann, daß es als das Selbstverständlichste und Uninteressanteste vollständig vergessen

¹⁶¹ Auch Pöltner weist schon in Bezug auf Thomas von Aquin und Heidegger auf die auffallende Verwandtschaft zwischen dem Ereignisdenken und dem Gedanken der Schöpfung als Seins-Gabe hin: „Mit diesen abschließenden Bemerkungen sollte nicht der Eindruck erweckt werden, man könnte aus Thomas Problemstellungen Heideggers herauslesen. Wohl aber sollte auf die auffallende Verwandtschaft hingewiesen werden, die zwischen dem *Duktus* des Ereignisdenkens und des Gedankens der Schöpfung als Seins-Gabe herrscht. Eine Verwandtschaft – nicht mehr, nicht weniger, freilich eine denk-würdige. Ob *sie* mit der Anspielung gemeint war, das Es nenne ‚vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist‘ (ZSD 19)?“ (Pöltner 2007, 41)

¹⁶² Vgl. Kap. 2.4 *Das Vergessen als Bedingung der Gabe*

und ständig übergangen wird. Die Pflanze, das Tier, der Mensch ist. Die Erde ist. Der Himmel ist. Alle sind (auf verschiedenste Weise natürlich), das „ist“ jedoch ist nicht. Das Sein ist die Weise, in der alle diese verschiedenen „Dinge“ anwesen und „Bestand“ haben. Weder der Mensch noch die Erde noch der Himmel muß (oder kann) irgendetwas tun, um zu sein und nicht nichts zu sein. Das Sein ist ihnen allen „gegeben“. Doch verbirgt sich dieses Geben im Sein so geschickt, daß es vollkommen selbstverständlich scheint, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts. (Helting 1997, 21)

Der Gabecharakter des Seins bleibt verborgen, das Woher, die Quelle der Gabe entzieht sich zugunsten ihrer Gabe.

3.4.4 *Das Nichts im Entzug*

Allem Seienden ist es gegeben zu sein. In der Erfahrung des (sich) Gegebenseins kündigt sich ein Woher der Gabe an. Dieses Woher lässt sich nicht einholen und zeigt sich als ein Nichts,¹⁶³ da es sich ständig zugunsten der Gabe entzieht.¹⁶⁴ Dies lässt sich auch gut mit der von Meister Eckhart verwendeten Bildmetapher erklären. Wir haben immer nur das Abbild vor uns, das, was es abbildet, entzieht sich uns. Dennoch verweist dieses Bild immer schon auf seinen Ursprung, da es nicht aus sich selbst, sondern nur von diesem seinen Ursprung bzw. vom Urbild her ist.

Gott wird bei Eckhart oft als verborgen und unnennbar dargestellt, was auch diesem Entzug entspricht und darauf hindeutet, dass Gott als der Ursprung der Gabe nie ganz eingeholt und erkannt werden kann.¹⁶⁵

¹⁶³ Welte versucht in Bezug auf die unendliche Wahrheit zu verdeutlichen, wie sich etwas entziehen und so als nichts erscheinen kann und als solches immer schon in Bezug zum göttlichen Geheimnis steht: „Die unendliche und unbedingte Wahrheit alles Wahren ist auch wie ein Kastell, auch sie, und sie vor allem, strahlt aus und herrscht. Aber man kann es nicht in Besitz nehmen. Und doch leuchtet sie uns immer schon und immer wieder neu voraus.

Als das Nicht alles Begreifens und Aussagens kann es auch wie ‚nichts‘ erscheinen. [...] Es ist das in der Ferne und doch allgegenwärtig leuchtende Geheimnis.

Es ist offenbar, daß es das göttliche Geheimnis ist, in dem alle Wahrheit in ihrem verborgenen Grunde ruht und von dem alles ausgeht und ausstrahlt. (Welte 1979, 158)

¹⁶⁴ Helting möchte in seinen Überlegungen zu Meister Eckhart diesem nachgehen, dass bei zunehmend reinem Geben sich das Gebende entzieht: „Anhand einer Betrachtung verschiedener mehr oder weniger alltäglicher Begebenheiten, in denen sich ein Geben vollzieht, wird schrittweise aufgezeigt, daß und wie mit zunehmender Reinheit (Uneigennützigkeit) des Gebens sich (der/die) das Gebende der Aufmerksamkeit entzieht, damit das Gegebene in größtmöglicher, eigenständiger Freiheit empfangen werden bzw. sein kann; diese Freiheit besteht nicht ‚trotz‘ eines Bezuges, sondern gerade weil sie im Bezug zu solch einem Geben steht (ein Bezug, der eigens beachtet oder vergessen werden kann).“ (Helting 1997, 9)

¹⁶⁵ In diesem Zusammenhang kann man das Motiv des *Deus absconditus* nennen, das Largier aufbringt: „In ihr [Metapher des Lichts; A.W.] wird einerseits das Motiv des *Deus absconditus*, des verborgenen und ganz in sich selbst verschränkten unnennbaren Gottes aufgegriffen. Die Gottheit wird als unzugängliches Licht bezeichnet, das ganz in sich ist, also nicht aus sich heraustritt und deshalb Dunkelheit ist.“ (Largier 2008a, 750)

Was ist das letzte Endziel? Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden. Gott bleibt dort in sich selbst unerkannt, und das Licht des ewigen Vaters hat da ewiglich hineingeschienen, aber die Finsternis begreift das Licht nicht <Joh. 1,5>. (Pr.22; Meister Eckhart 2008a, 265)

Gott als das Seinsgebende ist bei Meister Eckhart durch diesen Entzug und ein gewisses Ansichhalten¹⁶⁶ gekennzeichnet und ist daher nicht Sein, das er gibt, sondern Nichts. Helting beschreibt dies treffend:

Weil Gott bei Eckehart als das Sein-Mitteilende (Gewährende) erfahren und gedacht wird und sich dieses "Geben" als ein so radikales erweist, daß es dabei nichts "für sich" beansprucht (auch kein "Sein"), kann Eckehart Gott nicht "Sein" oder gar "Seiendes" nennen, sondern weist auf Ihn hin als das "Nichts", das im freigegebenen Sein als dessen sich entziehender, frei-gebender Urgrund waltet (ohne daß sich das Freigeben *als* Freigeben eigens dabei der Aufmerksamkeit aufdrängt und so als "nichts" erscheint). Die Erfahrung, daß alles "etwas" im Grunde aus einem "Nichts" freigegeben wird, kann überall und jederzeit hereinbrechen, wo der Mensch vom benutzenden Hantieren des Gegebenen abläßt (abscheidet) und, anstatt das Gegebenesein ständig zu übergehen, sich auf es eigens besinnt. (Helting 1997, 10)

Heidegger verweist darauf, dass zum Geben ein Ansichhalten bzw. ein Entzug gehören:

Unterwegs wurde schon mehr gedacht, aber es wurde nicht eigens gesagt, nämlich dieses, daß zum Geben als Schicken das Ansichhalten gehört, [...] Das jetzt Genannte: Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt, zeigt dergleichen wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug. (Heidegger 1988, 23)

Dass dem Geben ein Ansichhalten innewohnt, wird einleuchtend, wenn man bedenkt, dass auch ein Geber keinerlei Anspruch mehr gegenüber seinem Gegebenen äußern sollte, da er sonst nicht wirklich (frei-)gegeben hätte, wenn er auch nach dem Geben noch über die Gabe verfügen möchte.¹⁶⁷ Dies führt uns wieder zur Analyse der Gabe bei Derrida, der darauf hinweist, dass gerade dadurch, dass der Geber sich etwas für seine Gabe erwartet und so noch über sie verfügen will, diese als Gabe annulliert. Somit muss in der Gabe stets ein Entzug walten, damit sie als solche sein kann.

Vgl. auch Kap. 1.2.2 *Gott als Finsternis und Licht*

¹⁶⁶Heidegger verweist in *Zeit und Sein* darauf, dass dem Es und dem Schicken ein Ansichhalten innewohnt: „Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst.“ (Heidegger 1988, 9)

¹⁶⁷ Helting beschreibt dieses Ansichhalten treffend anhand des Geschenks: „Um etwas zu verschenken, muß zwar einerseits etwas (freiwillig) hergegeben werden, allerdings darf sich der Gebende nicht gänzlich mit dem Geschenk *selber* übergeben (d.h. seine Ansprüche ‚an die Blumen ketten‘). Denn das Geschenkte ist ein Geschenk gerade dadurch, daß der Schenkende jeglichen Anspruch des Verfügenwollens in bezug auf das Geschenkte zurücknimmt. Der Schenkende ‚hält an sich‘ in bezug auf seinen Anspruch für das Geschenkte und gibt, indem er das Geschenk dem anderen ‚frei zur Verfügung‘ anheimstellt. Somit hat sich ein erster Sinn des ‚Ansichhaltens‘ im Geben erhellt: das Frei-geben.“ (Helting 1997, 18)

Gerade in und durch diesen Entzug als Ansichhalten ist es auch Gott als Nichts erst möglich Sein zu geben bzw. zum Sein freizugeben.¹⁶⁸ Gott gibt alles Sein und lässt für sich nichts zurück, daher bezeichnet ihn Meister Eckhart nicht als Sein, sondern als Nichts:

Auf der Suche nach dem Urheber oder Urgrund des Seins zeigt sich also zunächst nichts. Doch dieses Nichts ist nicht "überhaupt nichts", wenn eingesehen wird, daß *Es Sein gibt*, d.h. daß es gar nicht selbstverständlich ist, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts. Aus solcher *Erfahrung* erwächst die Einsicht in die Einzigartigkeit der "Gegeben-heit" des Seins. Denn das Sein ist allem Seienden zu eigen gegeben, d.h. das, was gibt, hält als Gebendes radikal an sich. "Das Nichts gibt das Sein" heißt also: das, was Sein gibt, entzieht sich so sehr dem Gegebenen, daß dieses eigenständig ist und als ontologisch völlig unabhängig betrachtet werden *kann*. Das Nichts schenkt somit Freiheit: Sowohl die Freiheit des eigenständigen Seins als auch die Freiheit, den Grund der Freiheit im Nichts des Seins zu mißachten oder zu gewahren. (Helting 1997, 22)

Der im Nichts aufscheinende Entzug ist nicht negativ zu fassen, sondern gerade in ihm liegt die Möglichkeit einer Gabe, gerade er ist wesentlich für die Gabe: „Es soll aufgezeigt werden, daß der im ‚Nichts‘ waltende ‚Entzug‘ das wesentliche Moment der Gabe ist, so daß also letztendlich gerade durch den ‚Entzug‘ das gewährende (in Liebe *frei-gebende*) Sein-lassen erfahren werden kann.“ (Helting 1997, 17)

Gott als das Nichts ist das, was allem Seienden beständig sein Sein gibt und dieses in der *creatio continua ex nihilo* beständig in seinem Sein hält. Die Kreatur hat nämlich laut Eckhart nicht ihr Sein von sich selbst her, sondern dieses wird ihr von anderswo, von Gott ständig gegeben.¹⁶⁹ Nur Gott selbst hat das Sein von sich selbst her, das er der Kreatur aber ganz gibt und nichts für sich zurückbehält.¹⁷⁰ Gott erscheint nun als das Nichts, das allem Seienden sein Sein gibt, aber sich in dieser Gabe zugleich als ihr

¹⁶⁸ Um diese Ermöglichungsbedingung als und im Entzug geht es Helting: „Die folgende Analyse soll verständlicher machen, wie ‚Gott ist Nichts‘ heißen kann: er entzieht sich, aber gerade dadurch gibt er Sein frei, d.h. läßt ureigenstes Sein anwesen.“ (Helting 1997, 16f)

¹⁶⁹ Welte betont dies: „Gott allein ist es, der Sein gewährt aus seinem unergründlichen Ursprung. Abgesehen von diesem Gewähren und Geben oder von diesem gewährten und gegebenen Sein, das die Kreatur ständig aus der schöpferischen Fruchtbarkeit Gottes empfängt, hat die Kreatur kein Sein und ist in diesem Sinne nichts. Sie vermag ihr eigenes Sein, nämlich daß sie ist und wie sie ist, in keiner Weise, und sie ‚hat‘ es also nicht.“ (Welte 1979, 178)

Vgl. auch Kap. 1.2.4 *Creatio continua ex nihilo*

¹⁷⁰ Nur in diesem Sinne kann man zunächst davon sprechen, dass die Kreatur auch das Sein *hat*. Welte betont, dass das empfangene und das gegebene Sein ein und dasselbe sind und daher auch das Geben und das Empfangen derselbe Vollzug sind: „In diesem Satz wird zuerst gesagt, die Kreatur habe ihr Sein. Es wird aber dann hinzugefügt, dieses Haben sei kein Haben und das Sein als das ihre sei gar nicht das ihre, denn ihr Sein sei ganz und gar ‚Sein-empfangen‘, es ströme unaufhörlich zu von dem des gebenden Gottes. Dabei dürfen wir beachten, daß das empfangene Sein und das gegebene Sein nur ein Sein ist. Das, was Gott gibt, ist dasselbe, was die Kreatur empfängt: Sein.“ (Welte 1979, 181)

Urheber immer schon entzieht.¹⁷¹ Dadurch verzichtet er darauf, über das von ihm Gegebene zu bestimmen, sondern gibt es zu seiner Eigenständigkeit frei. Darin liegt das Positive des Nichts als Entzug.¹⁷²

Dies erinnert uns wieder an das von Derrida für die Gabe bestimmende Vergessen im Sinne der Seinsvergessenheit. Der Seinsvergessenheit ist es geschuldet, dass in der Seinsgeschichte das Sein als Sein im Sinne des Gebens und die in ihm waltende Verborgenheit immer zugunsten der Eigenständigkeit, Offenbarkeit und Unverborgenheit des Seienden übergangen worden ist.

3.5 DIE MÖGLICHKEIT DES DANKES

3.5.1 *Dank im Entzug*

Gegen Derrida könnte man einwenden, dass gerade der Entzug in der Gabe sehr wohl Dank ermöglicht. Derrida geht davon aus, dass jede Form von Rück- bzw. Gegengabe die Gabe immer schon annullieren muss und zu Tausch werden lässt. Dies gelte auch für den Dank als Rückgabe in symbolischer Form. Meiner Meinung nach scheint dieser Übergang der Gabe in Tausch aber nur unter Bezugnahme auf die herkömmliche dreigliedrige Struktur zu erfolgen. Dabei muss bedacht werden, dass der Tausch immer schon eine solche ternäre Struktur voraussetzt, in der er sich erst ereignen kann. Die Gabe hingegen setzt ihre Glieder nicht voraus, sondern setzt sie vielmehr erst im Geben. Sobald wir also von einer ternären Struktur ausgehen, befinden wir uns immer schon im Tausch und nicht mehr in der Gabe. Dort im Tausch ist kein wahrer Dank möglich, in der Gabe aber schon.

¹⁷¹ Nur so kann er dieses sein lassen: „Dementsprechend wird hier der Ursprung der Schöpfung aus dem unvordenklichen Grunde gedacht. Es wird gedacht, daß es die Natur des schöpferischen Gottes ist, zu ‚geben‘, das heißt etwas wirklich Anderes sein zu lassen und gerade darin mit sich identisch zu sein.“ (Welte 1979, 207)

¹⁷² Helting weist nochmals zusammenfassend auf die Bedeutung des Entzugs und Ansichhaltens und die darin liegende positive Bedeutung des Nichts als Ursprung der Seinsgabe hin: „Zusammenfassend kann also gesagt werden: Der Entzug (das ‚An-sich-halten‘) besagt als entscheidendes Moment der Gabe, daß: 1. ein Anspruch auf das Verfügen-wollen über das Frei-Gegebene zurückgenommen [sic!] wird; 2. diese Zurücknahme geschieht, um die Eigenständigkeit des anderen zu fördern; 3. diese dadurch gefördert wird, daß im Entzug nicht eigens auf den Entzug aufmerksam gemacht wird, damit die Eigenständigkeit der Gabe im Vordergrund stehen kann und nicht der Geber; 4. der Entzug im letzten Grunde so radikal walten kann, daß der Beschenkte die Möglichkeit hat, sein fortwährendes Beschenkt-werden sein Leben lang vollkommen zu ignorieren (oder aber zu gewahren). Ein so verstandener ‚Entzug‘ ist also nicht ‚Negatives‘, sondern in ihm bekundet sich gerade radikal ‚positiv‘ die uneigennützigste Liebe. Solch ein liebender Entzug zeigt sich: als Nichts.“ (Helting 1997, 23)

Wie wir oben gesehen haben, ist der Entzug der Quelle der Gabe gerade dazu da, dass der Empfänger bzw. das Gegebene in keinem Abhängigkeits- oder Schuldverhältnis zu seinem „Geber“ steht. Ein solches Schuldverhältnis finden wir nur im Zirkel des Tausches. Im Entzug wird ermöglicht, dass die Gabe eine freigebende ist, die ihr Freigegebenes sein lässt.¹⁷³ Es gibt keine Verpflichtung zum Dank, da sich die richtig verstandene Gabe jeder Festlegung auf eine dreigliedrige Struktur entzieht. Sofern sich das Woher der Gabe, ihre Quelle entzieht und es daher keinen konkreten Adressaten für den Dank geben kann, die Gabe sich also vor jeder ternären Struktur des Tausches ereignet, kann der Dank bestehen, ohne die Gabe als solche zu annullieren und zu Tausch zu machen.

Dies passiert z.B. wenn man dankbar ist für eine plötzliche Genesung nach langer Krankheit. Man kann hierbei nicht von einem konkreten Subjekt ausgehen, dem man Dank für eine Gabe schuldet, kann aber dennoch für die Genesung dankbar sein. Somit ist Dank vor dieser dreigliedrigen Struktur, die alles stets als Tausch erscheinen lässt, sehr wohl möglich. Diese Möglichkeit der Dankbarkeit ohne konkreten Adressaten verweist wiederum auf die sich entziehende Quelle der Seinsgabe.

3.5.2 *Dank als Weitergabe*

Einen weiteren Grund, warum der Dank nicht als Annullierung der Gabe im Sinne Derridas gesehen werden kann, liefert Meister Eckhart. Seine Betrachtungen zur Dankbarkeit eröffnen uns die Möglichkeit eines Dankes, der nicht immer schon jede Gabe zunichte machen muss. Derrida verdammt den Dank nur, wenn er als symbolische Rückgabe den Eintritt in den Zirkel der Ökonomie verschuldet und so durch die Rückwärtsbewegung, durch die Reziprozität die Gabe nicht als Gabe sein, sondern in Tausch übergehen lässt.

Dank für die Gabe ist nun dennoch möglich, wenn wir den Dank nicht als Rückgabe, sondern vielmehr die Gabe als Aufgabe¹⁷⁴ und den Dank als Annahme dieser in der

¹⁷³ Wie wir in Kap. 2.8.2 *Die Möglichkeit des Scheiterns und die Vergiftung der Gabe* gesehen haben, entzieht sich der Freund des Erzählers in *La fausse monnaie* durch die Gabe von Falschgeld als Geber, suspendiert so jedes Schuldverhältnis und ermöglicht dadurch eine echte freigebende Gabe.

¹⁷⁴ Auch Busch weist auf eine mögliche Interpretation von Gabe als Aufgabe hin: „Mit ‚Gabe‘ ließe sich demnach eine Zufügung bezeichnen, welche, außerhalb des Eigenen beginnend, die Kraft hat, das Subjekt als ein Verantwortliches hervorzurufen. Eine solche Gabe bezeichnet kein Gegebenes, sondern ließe sich eher als eine Aufgabe betrachten, welche das Subjekt zu Antwort und Verantwortung verpflichtet. In

Weitergabe betrachten. Wenn wir die Erfahrung des Freigegebenseins machen, können wir als mögliche Form des Dankes weitergeben, indem wir selbst solches Freigeben lernen und vollziehen.

Der Entzug bzw. das Sichzurücknehmen der Quelle dieser Gabe stellt sicher, dass kein Anspruch auf das Frei-gegebene erfolgt, sondern dieses zu seiner Selbständigkeit freigegeben wurde. Helting spricht in diesem Zusammenhang von wahrer Hilfe, die immer den Entzug ihres Urhebers zur Voraussetzung hat:

Aus diesem Beispiel läßt sich ersehen, daß es in der Tat Situationen gibt, worin sich die wahre Hilfe gerade dadurch auszeichnet, daß der Urheber der Hilfe *als Urheber* sich der Aufmerksamkeit *entziehen* will (gerade zu Gunsten der Gedeihung des Selbständig-seins des Geholfenen). (Helting 1997, 19)

Eine solche Hilfe leisten laut Helting z.B. Himmel und Erde, deren Gaben schon gar nicht mehr als solche wahrgenommen und erkannt werden. Gerade dies würde sie nach Derrida als Gabe ausweisen, die dadurch, dass sie nicht als solche wahrgenommen wird, nicht sogleich annulliert wird, sondern als Gabe sein kann.

Diese Art von Hilfe ermöglicht nicht nur wahre Gabe, sondern auch wahren Dank:

Aber vielleicht gewährt dieses "gar-nicht-anders(-als-Helfen)-können" und das "Sich-Gefallenlassen des Undanks" einen Einblick in die einzigartige ("heilige") Gegebenheitsweise von Himmel und Erde. Die Art von Hilfe, welche z.B. die Sonne gewährt, ist wohl am ehesten einer nicht-berechnenden Grundhaltung der Dankbarkeit zugänglich, die heute (zumindest in der Industrieländern) weitgehend unbekannt ist. Vielleicht wäre es möglich und sinnvoll von anderen Völkern, wo Himmel und Erde noch verehrt werden, wieder zu lernen, was wahren Dank verdient; eine Hilfe, die sich als Hilfe nicht in der Vordergrund der Aufmerksamkeit schiebt, sondern der es um das *Helfen* und nicht um das "Selbst-als-Helfer-Erscheinen" geht (unabhängig davon, ob diese Hilfe aus freiem Willen geschieht (wie bei Personen) oder aus einer "notwendigen" inneren Gutheit der Dinge). (Helting 1997, 20)

Aus dieser Art von Hilfe sollte das Freigegebene lernen und diese Erfahrung weitergeben, indem es auch selbst für seine Hilfe nichts erwartet bzw. sich nicht selbstgefällig dafür bedankt. Dies würde nämlich, wie wir schon mehrfach gehört haben, wiederum zur Annullierung der Gabe führen. Wahren Dank können wir nur ermöglichen, wenn wir aus dem Kreis der Berechnung heraustreten und lernen so zu

dieser Hinsicht steht also nicht das Geben des Subjekts zur Disposition, sondern die Gabe, die dem Subjekt geschieht. Sie kommt allem Empfangen, Nehmen, Aneignen und Verinnerlichen zuvor und kann als eine Gabe gelten, die nicht ausgeschlagen werden kann. Von ihr läßt sich sagen, daß, selbst, wenn sie nicht nicht anzunehmen ist, sie sich dennoch einer Vereinnahmung entzieht. Daher verweist diese Gabe auf eine anfängliche Bejahung, auf eine Passivität oder ein ursprüngliches Eingebundensein. Derrida verbindet mit dieser zuvorkommenden Gabe den Ursprung jeglicher Verantwortung. Er wendet also die gleichsam transzendente Bedeutung der Gabe in eine die Bedingung von Moral bezeichnende Ethik. Die ethische Bestimmung des an einen Anderen adressierten Gebens wird in einer Gabe begründet, welche jegliche Verantwortung eröffnet." (Busch 2004, 69)

geben, wie uns gegeben wurde. Wir sollen uns in unserem Geben an dem Gott eigenen Freigabecharakter des Nichts orientieren und geben, indem wir das Gegebene nicht weiter beherrschen wollen, sondern sein lassen:

Die Mitteilung Gottes besteht darin, daß es dem Seienden ermöglicht wird, sich mitzuteilen. Die Mitteilung Gottes liegt darin, daß das Seiende *im Grunde* Nichts ist, d.h. daß es so freigegeben wurde, daß es zwar sein Sein empfangen hat, aber so, daß sich der Gebende nicht zeigt, so daß das Seiende als gänzlich eigenständig erscheint. Gott teilt sich allem Seienden mit als das Nichts; sein Eigenstes liegt in dem Freigabecharakter des Nichts. Weil Seiendes im Grunde freigegeben ist, kann es von Grund auf teilnehmen am Freigegeben. Beim Menschen bedarf es hierzu eigens einer Entscheidung; aber im Prinzip ist es jedem Menschen ermöglicht, sich auf das Nichts in seinem Sein (die Gegebenheit) zu besinnen, und diesem Nichts analog zu handeln, d.h. selber zu geben, ohne das Gebende beherrschen zu wollen, sondern, um es sein ("erblühen") zu lassen. So liegt im Nichts als der Verweigerung (des Einblicks in die Größe der geleisteten "seinsermöglichenden Hilfe" Gottes) die Mit-teilung des Eigensten des Gottes an alles, was dieses Nichts zum Grunde hat, d.h. an alles. Das Eigenste Gottes liegt im "um-der-anderen-willen-sein", also im Bezug. (Helting 1997, 25)

Wie wir bei Eckhart gesehen haben, besteht Gottes Sein im Mitteilen. Gott fließt aus sich aus und geht so in die Kreatur über. Gott gibt sich der Kreatur. Darin gibt er ihr auch sein Eigenstes, sein Ansichhalten, das ausschlaggebend ist, damit die Kreatur in der Lage ist solches Freigegeben weiterzugeben:

Indem Gott im Geben des Seins "ansichhält" und so Nichts "ist", gibt er zugleich sein Eigenstes: die Ermöglichung. Das Ansichhalten Gottes ist *zugleich* sein "Sichübergeben". Wenn Wesensaussagen über Gott zulässig wären, könnte gesagt werden: Weil das Wesen Gottes die Liebe im Sinne des Freigebens des anderen ist, die vollkommenste Liebe aber das radikalste Ansichhalten verlangt (das gänzlich als Nichts erscheint, obwohl es alles ermöglicht), dann teilt Gott sein Wesen dadurch mit, daß er die Möglichkeit des Ansichhaltens gerade durch sein Ansichhalten dem Menschen über-eignet, deren Ausübung dem Menschen also nicht aufgezwungen wird (Egoismus wird schweigend toleriert), aber dadurch ganz nahegelegt, daß der Mensch sich im Gewahren des Nichts als Grund seiner Eigenständigkeit, seines Frei-gegeben-Seins und der damit verbundenen Möglichkeit des Selber-frei-Gebens inne werden kann (diese Möglichkeit ist die eigentliche Mitteilung Gottes an den Menschen, denn der Vollzug dieser Möglichkeit läßt den Menschen an dem Ereignis des Göttlichen (des "Freigebens von anderem") auf innigste Weise teilhaben). Wenn der Mensch die Liebe Gottes im "Entzug" erfährt, dann ist ihm eine Grunderfahrung gegeben, auf die er sich jederzeit und überall besinnen kann, und die ihm helfen kann, analog zu handeln und selber in seinem Geben an-sich zu halten, damit anderes eigenständig sein darf. (Helting 1997, 25f.)

Gott gibt uns in seinem Geben auch sich und somit sein Ansichhalten als Ermöglichung. Wenn der Mensch sich seines zur Eigenständigkeit Freigegebenseins gewahr wird, das er durch den Entzug erfährt, kann er das, was ihm darin gegeben ist, selber weitergeben: ansichhaltend zur Eigenständigkeit frei zu geben.

Eckehart schreibt: "In allen Gaben und Werken müssen wir Gott ansehen lernen und an nichts sollen wir uns genügen lassen und bei nichts stehen bleiben. [sic!] Das heißt, daß auch jegliches irdisches Geben ein Hinweis auf den Gabecharakter des Nichts enthält [sic!]. Im "Ansichhalten", das bei irdischen Gaben praktiziert werden kann, lernt der Gebende die Gabe Gottes besser verstehen und je besser er sie verstehen lernt, desto eigentlicher vermag er selber zu geben (also zu

geben, ohne am Gegebenen “stehen zu bleiben“ (sich anzuklammern)). Er erkennt sich als Freigegebener, dem das Freigeben von anderem ermöglicht ist. (Helting 1997, 28)

Über die Gaben auf Erden kann uns der Gabecharakter des Nichts aufgehen. Wir müssen dabei zunächst diese Gabe Gottes besser verstehen lernen, damit wir dann daraus besser und reiner geben können. Wir dürfen nicht die Gabe sofort dadurch zunichte machen, dass wir beim Gegebenen stehenbleiben und so die Gabe in ihrer dreigliedrigen Struktur als Tausch praktizieren, welche Gefahr laut Derrida immer schon besteht. Um diese Gefahr zu überwinden, müssen wir uns zunächst des uns eigenen Freigegebenseins durch Gottes Ansichhalten als Nichts gewahr werden, um dann analog danach zu handeln.

3.5.3 Dank als Weitergabe am Beispiel Marthas in der Predigt 86

Ein gutes Beispiel, wie wir den Dank für unser Freigegeben-Sein als Weitergabe zu verstehen haben, liefert uns Meister Eckhart in seinen Überlegungen zu Martha und Maria in der Predigt 86:

Sankt Lukas schreibt im Evangelium, daß unser Herr Jesus Christus in ein kleines Städtlein ging; dort nahm ihn eine Frau auf, die hieß Martha; die hatte eine Schwester, die hieß Maria; die saß zu den Füßen unseres Herrn und hörte auf seine Worte; Martha aber ging umher und diente dem lieben Christus. (Pr.86; Meister Eckhart 2008b, 209)

Maria wird beschrieben als diejenige, die noch verzückt Jesus zu Füßen sitzt und seinen Worten lauscht, während Martha schon tätig im Leben steht und dort versucht seinem Beispiel zu folgen. Marthas Verhalten scheint für Meister Eckhart bedeutend zu sein, da er am Ende seiner Predigt betont, dass auch Christus bis an sein Ende gewirkt hat und Gott uns helfen möge, ihm darin nachzufolgen:

Dafür finden wir ein Zeugnis an Christus: Vom Anbeginn, da Gott Mensch und der Mensch Gott ward, fing er an, für unsere Seligkeit zu wirken bis an das Ende, da er starb am Kreuze. Kein Glied war an seinem Leibe, das nicht besondere Tugend geübt hätte. Daß wir ihm wahrhaftig nachfolgen in der Übung wahrer Tugenden, dazu helfe uns Gott. Amen. (Pr.86; Meister Eckhart 2008b, 229)

Meister Eckhart beschreibt, was das Wirken Marthas auszeichnet und wieso ihre Haltung der Marias vorzuziehen ist.

Auch Martha trieben drei Dinge, die sie umhergehen und dem lieben Christus dienen ließen. Das eine war ein gereiftes Alter und ein bis ins Alleräußerste durchgeübter <Seins->Grund; deshalb dünkte sie, daß niemandem das Tätigsein so gut anstünde wie ihr. Das zweite war eine weise Besonnenheit, die das äußerste Werk recht auszurichten wußte auf das Allerhöchste, das die Liebe gebietet. Das dritte war die hohe Würde des lieben Gastes. (Pr.86; Meister Eckhart 2008b, 209)

Martha ist in ihrem Wirken immer schon auf das Allerhöchste bezogen. Ihr Wirken und ihr Umgang mit den Dingen ist schon ein anderer als der herkömmliche. Meister Eckhart schreibt, dass Christus sie lobte, weil sie bei den Dingen und nicht in den Dingen stand:

Beim ersten Mal, als er >Martha< sagte, bedeutete er <damit> ihrer Vollkommenheit in zeitlichem Wirken. Als er zum zweiten Male >Martha< sagte, bedeutete er <damit>, daß ihr <auch> nichts von alledem, was zur ewigen Seligkeit nötig ist, mangelte. Daher sprach er: >Du bist sorgsam< <=>umsichtig tätig> und meinte <damit>: Du stehst *bei* den Dingen, nicht aber stehen die Dinge *in* dir. Die aber stehen besorgt <=> in *rechter* Sorge>, die in allem ihrem Tun <=> Tätigsein> *unbehindert* stehen. Unbehindert <aber> stehen *die*, die alle ihre Werke ordnungsgemäß nach dem Vorbild des ewigen Lichtes ausrichten; und diese Leute stehen *bei* den Dingen und nicht *in* den Dingen. Sie stehen ganz nahe <bei den Dingen> und haben <doch> deswegen <=>wegen des Dicht-bei-den-Dingen-Stehens> nicht weniger, als wenn sie dort oben am »Umkreis der Ewigkeit« stünden. (Pr.86; Meister Eckhart 2008b, 215)

Sie stand *bei* den Dingen, nicht *in* den Dingen; sie stand <von ihnen> abgesondert, und sie <=>die Dinge> standen von ihr gesondert. (Pr.86; Meister Eckhart 2008b, 221)

Martha ließ sich nicht mehr von den Dingen bestimmen und beherrschen, stand also nicht *in* den Dingen, sondern ging mit ihnen auf eine neue Weise um, indem sie *bei* ihnen stand. Es geht nicht darum, sich in die Kontemplation zurückzuziehen und sich gar nicht mehr mit den Dingen zu beschäftigen, sondern sich auf rechte Weise mit ihnen zu beschäftigen. Im rechten Umgang mit den Dingen stellen diese kein Hindernis mehr da, um zu Gott zu gelangen, sondern kann dieser auch unter den Dingen erfahren werden.¹⁷⁵

Während Maria die *vita contemplativa* verkörpert, verkörpert Martha die *vita activa* bzw. zeigt auf wie die *vita contemplativa* in die *vita activa* mitaufgenommen werden kann und jede *vita contemplativa* in eine *vita activa* überzugehen hat.¹⁷⁶ Meister Eckhart

¹⁷⁵ Vgl. Kap. 1.3.4 *Gelassenheit*: Gelassenheit bedeutet keine Absage an die Welt und die Dinge, sondern ein gewandeltes Verhältnis zu ihnen.

Auch Welte weist darauf hin, dass ein rechtes Verhältnis zu den Dingen vonnöten ist. Dieses ist nicht mehr ein selbstverständliches, sondern ein in ein bestimmtes gewandeltes: „Martha hat in diesem Kontext mit den Dingen der Welt zu tun und macht sich um sie Sorgen. Und es wird gesagt, daß den Menschen, die sich in der rechten Weise mit den Dingen beschäftigen und sich um sie sorgen, Gott in den Dingen nahe ist. Freilich gehört dazu, daß diese Nähe erfahrbar werde, also ein bestimmtes und nicht selbstverständliches Verhältnis der Menschen zu den Dingen.

[...] Die Dinge stehen nicht in dir, sie haben dich nicht besetzt, und indem sie dich nicht besetzt haben, gehst du nicht auf in ihrer Behauptung und in den gängigen Theorien über sie. Du bist frei ihnen gegenüber, du stehst bei den Dingen. Indem du frei bist, stehst du auch ‚ohne Hindernis in all ihrem Gewerbe‘, Die Worte ‚ohne Hindernis‘ erinnern an die Lehre von der Abgeschiedenheit. Was nicht mehr gehindert wird, ist die Freiheit des Menschen für die Dinge, was nicht gehindert wird, ist aber auch und mehr noch die Freiheit des Menschen für das Scheinen Gottes in den Dingen.“ (Welte 1979, 187f.)

¹⁷⁶ Largier weist auf die Verkörperung von *vita activa* und *contemplativa* durch Martha und Maria hin und auf die damit in Zusammenhang stehende Bedeutung der äußeren Werke: „Die Gegenüberstellung der Figuren Maria und Martha ist als Gegenüberstellung der *vita contemplativa* und der *vita activa*, also als grundlegende Reflexion auf die Bedeutung der äußeren Werke für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu lesen.“ (Largier 2008b, 742)

weist nämlich auf, dass Maria in ihrer Verzückung und kontemplativen Schau noch nicht am Ende ist, sondern erst zu Martha werden muss, d.h. ins Leben zurückkehren.

Martha aber stand in gereifter, wohlgefestigter Tugend und in einem freien <= unbekümmerten> Gemüt, ungehindert von allen Dingen. Daher wünschte sie, daß ihre Schwester in den gleichen Stand gesetzt würde, denn sie sah, daß jene noch nicht *wesentlich* dastand. Es war ein gereifter <Seelen->Grund, aus dem sie wünschte, daß auch jene <= Maria> in alledem <gefestigt> stünde, was zur ewigen Seligkeit gehört [...] Martha fürchtete, daß ihre Schwester im Wohlgefühl und in der Süße stecken bliebe, und wünschte, daß sie würde wie sie <selbst>. Darum erklärte Christus, als wolle er sagen: »Sei beruhigt, Martha, <auch> >sie hat den besten Teil erwählt<. Dies hier <=dieses jetzige Verhalten> wird sich bei ihr verlieren. Das Höchste, das einer Kreatur zuteil werden kann, das wird ihr zuteil werden: sie wird selig werden wie du«. (Pr.86; Meister Eckhart 2008b, 223)

Maria ist noch nicht an ihr Ziel gelangt, sie muss erst in der kontemplativen Schau lernen und dann versuchen das dort Gelernte ins tätige Leben überzuführen. Erst dann wäre sie ans Ende gelangt.

>Maria saß zu Füßen unseres Herrn und hörte seine Worte< und *lernte*, denn sie war erst in die Schule genommen und *lernte leben*. Aber späterhin, als sie gelernt hatte und Christus gen Himmel gefahren war und sie den Heiligen Geist empfangen hatte, da erst fing sie an zu dienen und fuhr übers Meer und predigte und lehrte und ward eine Dienerin und eine Wäscherin der Jünger. Wenn die Heiligen zu Heiligen werden, dann erst fangen sie an, Tugenden zu wirken; denn dann erst sammeln sie einen Hort für die ewige Seligkeit. (Pr.86; Meister Eckhart 2008b, 229)

Maria musste erst lernen so zu leben und wirken wie Martha. Martha war in ihren Tätigkeiten immer schon auf das Allerhöchste, Gott ausgerichtet, sie wusste über das rein kontemplative Leben hinaus dieses wieder mit dem alltäglichen tätigen Leben zu verbinden und ging auch dementsprechend mit den Dingen um.

Martha ist im Gegensatz zu Maria aus dem Gelernten und Erfahrenen heraus schon tätig.¹⁷⁷ Sie weiß um ihr Freigegebensein und versucht dieses nun weiterzugeben:

¹⁷⁷ Diesen Vorrang Marthas vor Maria fasst Largier treffend zusammen und betont, dass nicht Maria, sondern erst Martha die Vollendung darstellt, da sie das in der Kontemplation Gelernte ganz in sich aufgenommen hat und bereits daraus handelt: „Maria, die verzückt zu Füßen Jesu sitzt und ihm zuhört, kann daher nicht den Endzustand des auf Gott hin wachsenden Menschen darstellen. Sie ist vielmehr, insofern sie exemplarisch die Verzückung [...] verkörpert, erst im Anfang eines Lebens, das noch nicht ganz in Gott eingegangen ist. Sie hat den Weg der Schau eingeschlagen, der im Jenseits, *in patria*, die transzendente Erfüllung in der ewigen Schau Gottes finden wird. Doch ist nicht dies die Vollendung des diesseitigen Lebens. Diese verkörpert vielmehr Martha. Sie ist der Mensch der »bei den Dingen« und »bei der Sorge« steht, der mit einer in der Zeit gereiften Lebenserfahrung mit den Dingen umgeht und sich dabei nicht von den Dingen und der Sorge beherrschen läßt. Martha zeugt von einem »geübten Grund« ihrer Seele, aus dem sie hier alles gut und frei zu wirken vermag. Das heißt, daß Martha nicht die Vorstufe der kontemplativen Maria, sondern ihre Vollendung ist, da sie in ihrem Handeln in der Welt im Innersten immer auf Gott ausgerichtet bleibt und so das Kontemplative in sich aufhebt. Entscheidend ist dabei nicht, daß sie von der Welt nicht mehr berührt wird, sondern daß sie, obwohl sie von der Welt nicht mehr berührt wird, doch immer aus der Einheit des Grundes ihrer Seele mit Gott zu wirken vermag und in diesem Wirken Christus nachfolgt. So liegt denn die Vollendung des Menschen in der Integration des aktiven und kontemplativen Lebens, die nur dort gelingen kann, wo der Grund der Seele ganz auf Gott

Obwohl die Jesus zu Füßen sitzende Maria in der Verzückung stand, d.h. sich also gerade dem Gabecharakter geöffnet hatte, lobt Eckehart, Martha, die damit beschäftigt war, das Essen vorzubereiten. Denn, so Eckehart, Martha handelt bereits aus der Grunderfahrung, ohne an ihr anhaften zu wollen. Sie ist sich also dessen vollkommen leibhaftig inne, daß der Dank für ihr Freigegebensein im Weitergeben von Hilfe besteht. Sie schenkt, nicht weil sie sich etwas zurückerwartet, sondern weil sie im Schenkendürfen sich selber schon als reichlich beschenkt erfährt. Maria hingegen ist noch von der Welt abgekehrt und hat die Implikationen der Erfahrung des freigebenden Urgrundes noch nicht leibhaftig erfaßt. (Helting 1997, 28)

Martha hat die Erfahrung ihres Freigegebenseins gemacht und anders als Maria dieses sogleich verinnerlicht und in ihrem alltäglichen Handeln umgesetzt. Als Dank für die Hilfe, die ihr in ihrem Freigegebensein zuteil geworden ist, ist sie bereit solche Hilfe weiterzugeben, ohne zu erwarten dafür etwas zurückzubekommen. Diese Art von Gabe und Dank geht damit über die Konzeption von Derridas Gabe hinaus, da dieser davon ausgeht, dass sich jeder Gebende immer schon etwas für seine Gabe zurückerwartet, sei es eine Gegengabe oder Dank und die Gabe so damit schon immer zunichte macht. Martha braucht hingegen für diese Weitergabe keinen Dank oder Gegengabe zu erhalten, da sie gerade in diesem Gebendürfen und Gebenkönnen sich selbst schon als freigegeben und beschenkt erfährt und sich in ihrem Tun nur dafür bedankt. Da dieser Dank nicht zurückgewendet wird, sondern weitergegeben, kann er als Dank und die Gabe als Gabe bestehen bleiben, ohne dass der Dank, wie von Derrida angenommen, die Gabe annulliert und zu Tausch macht.

3.6 DIE GABE UND DER DANK ALS GEBURT UND WIEDERGEBOURT

An das Beispiel von Maria und Martha anschließend, möchte ich darauf hinweisen, dass Meister Eckhart auch in der Abgeschiedenheit von zwei Formen bzw. aufeinanderfolgenden Stufen spricht. Einerseits muss der Abgeschiedene aller Dinge ledig werden, Jungfrau werden. Dies würde der kontemplativen Schau Marias entsprechen. Damit hat er aber wider Erwarten noch nicht das Höchste erreicht, er muss auch noch Weib sein, fruchtbar werden. Dies entspricht Martha, die nicht bloß in der kontemplativen Schau verweilt, sondern aus dem Erfahrenen heraus tätig wird und somit das kontemplative Leben herübernimmt in ihr aktives, tätiges Leben. So muss auch der

ausgerichtet ist, wo also Maria Martha, oder – in einem anderen Beispiel – Rachel Lia in sich aufgenommen hat und so die Kontemplation unmittelbar sich im Handeln ausdrückt.“ (Largier 2008b, 742f.)

Abgeschiedene zunächst alles ledig werden und somit Jungfrau, damit er offen für Gott ist und diesen empfangen kann. Dabei darf er aber nicht stehen bleiben, sondern soll empfänglich und zugleich auch fruchtbar sein, d.h. vom bloßen Jungfrausein darin übergehen, Weib zu sein. Das bloße Jungfrausein, das Offensein der Seele ist zwar edel, aber noch nicht vollkommen edel, erst im Weibsein erlangt die Seele ihre Vollendung.

Wenn nun der Mensch immerfort Jungfrau wäre, so käme keine Frucht von ihm. Soll er fruchtbar werden, so ist es notwendig, daß er *Weib* sei. »Weib« ist der edelste Namen, den man der Seele zulegen kann, und ist viel edler als »Jungfrau«. Daß der Mensch Gott in sich *empfängt*, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Daß aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser; denn Fruchtbarwerden der Gabe, das allein ist die Dankbarkeit für die Gabe, und da ist der Geist Weib in der wiedergebärenden Dankbarkeit, wo er Jesum wiedergebiert in Gottes väterliches Herz. (Pr. 2; Meister Eckhart 2008a, 27)

Im Fruchtbarwerden als Wiedergebären zeigt sich laut Meister Eckhart die Dankbarkeit für die Gabe.¹⁷⁸ Dass die Wiedergeburt als Dank keineswegs als Gegengabe zu verstehen ist, wird deutlich, wenn Meister Eckhart schreibt, dass Gott gibt ohne eine Gegengabe zu erwarten: „Weil Gott seine Gaben und seine Gnade ohne Verdienst, ohne Gegengabe und umsonst gibt, [...]“ (Serm; Meister Eckhart 2008b, 601)

Die Wiedergeburt besagt nun, dass der Mensch, nachdem er den Sohn Gottes in der Gottesgeburt empfangen hat, diesen wiedergebiert in Gott. Dies ist dadurch möglich, dass Gott in der Seinsgabe alles gibt, daher auch sein eigenes Vatersein.¹⁷⁹ Dies geht dem Menschen in der Gottesgeburt, in der er frei für Gott ist und diesen ganz empfangen kann, auf. Im Wiedergebären erscheint das Gebären Gottes und daher kann der Mensch im Sinne eines Wiedergebärens auch analog zu Gott tätig werden.¹⁸⁰ Wie dieses Tätigwerden konkret aussehen kann, haben wir im vorherigen Kapitel gesehen.

¹⁷⁸ Welte beschreibt das Wiedergebären als Dankbarkeit so: „Eben dieser Austausch nun, dieser Widerschein, dieses Wiedergebären soll sich nun aus dem abgeschiedenen Menschen erheben. Er ist versunken in Gott und so eins mit Gott, indem er in seiner Versunkenheit Gott empfing und dessen Bild wurde. Aber aus dieser Versunkenheit soll sich nun der lebendige Widerschein, der lebendige Widerklang erheben, der Dank: ‚Daß du so gut bist, daß du so groß bist!‘ Die Größe Gottes soll widerscheinen und widerklingen aus dem selbstvergessenen Herzen des von Gott Erfüllten. Und all dies wird erfüllt sein von Dank und Lob und Liebe.“ (Welte 1979, 135)

¹⁷⁹ Largier beschreibt die Gottesgeburt und das darauffolgende Wiedergebären so: „In der Gottesgeburt im Menschen empfängt der Mensch den Sohn Gottes in sich und gebiert ihn gleichzeitig zurück in Gott. Er ist so gleichzeitig Jungfrau und Frau, insofern er empfängt und insofern er gebiert. Daß der Mensch den Sohn Gottes in diesen zurückzugebären vermag, ist im Gedanken begründet, daß der Vater dem Sohn alles mitteilt, der Mensch also im Sohn auch an der Vaterschaft teilhat. In diesem Zurückgebären Gottes und in der darin gewonnenen Freiheit des Wirkens löst sich die Paradoxie der Identität von Jungfrau und Frau auf.“ (Largier 2008a, 762)

¹⁸⁰ Die Geburt ist ein einziger Vorgang, die Kreatur lässt in ihrem (Wieder-)Gebären Gott als seinsverleihenden und gebärenden erscheinen: „Die Geburt ist – [...] – notwendig, da sie Gottes Natur entspricht; sie ist überzeitliches Prinzip; wie sich der Vater in sich als Sohn gebiert, so gebiert der Sohn in

Auch dieses Verständnis von Ineinssein von Gabe und Dankbarkeit als Geburt Gottes und Wiedergebären des Menschen erteilt meiner Meinung nach dem negativen Verständnis von Dank als Annullierung der Gabe im Sinne Derridas eine Absage. In diesem Sinne macht der Dank die Gabe als eine Form der Rückgabe nicht zunichte, sondern Gabe und Dank sind nicht zu trennen und die Gabe kann trotz oder gerade im Dank als solche bestehen, da sie nicht als zwei verschiedene aufeinanderfolgende Bewegungen zu verstehen sind, sondern als die zwei Seiten einer einzigen Kreisbewegung,¹⁸¹ als Differenz in Identität.¹⁸² Beide Seiten sind untrennbar verbunden und bedingen einander. Erst durch die Geburt ist eine Wiedergeburt möglich und im Wiedergebären scheint die Geburt Gottes auf, so wie erst durch die Gabe ein Dank möglich ist und im Dank die Gabe als solche sichtbar wird. Inwiefern beide Seiten nicht getrennt betrachtet werden können, sondern nur von ihrer Einheit und Relation her, zeigt Meister Eckhart, wenn er davon spricht, dass die Seele Bild Gottes ist und Geburt und Wiedergeburt ein und derselbe Vorgang sind, da die Seele Gott aus Gott in Gott gebiert.¹⁸³

Man könnte daher mit Eckhart gegen Derrida sagen, dass nicht mit, sondern vielmehr ohne Dank die Gabe annulliert und zunichte wird:

Viele gute Gaben werden empfangen in der Jungfräulichkeit, werden aber nicht in weiblicher Fruchtbarkeit mit dankbarem Lobe wieder eingeboren in Gott. Diese Gaben verderben und werden alle zunichte, so daß der Mensch nimmer seliger noch besser davon wird. Dabei ist ihm seine Jungfräulichkeit zu nichts nütze, denn er ist über seine Jungfräulichkeit hinaus nicht Weib mit

dieser Geburt den Vater in sich zurück, da der Vater sich dem Sohn in der Geburt ganz mitteilt. Die Geburt, von der Eckhart spricht, bezieht sich sowohl auf die Schöpfung, wie auch auf die Inkarnation. [...] Die Geburt erscheint dabei als universales Charakteristikum allen Seins, in dem sich die göttliche Seinsverleihung ausspricht. Insofern die Kreatur selbst gebiert, läßt sie – zeichenhaft – erkennen, daß alle Kreatur letztlich der göttlichen Geburt entspringt.“ (Largier 2008a, 1020)

¹⁸¹ Auch Welte betont das beide Seiten der Bewegung sich nicht trennen lassen, sondern einander durchdringen: „Wir sehen: Der In-eins-Schlag von Gott und Mensch, diese lebendige Identität entfaltet sich nun in einer doppelten Bewegung, deren beide Züge einander entsprechen und einander durchdringen.“ (Welte 1979, 136)

¹⁸² Welte beschreibt den Dank als Vollziehen von nichts Neuem und doch etwas Neuem: „Der Gebende selber leuchtet in solchen Worten aus dem Beschenkten und strahlt ihm selber wiederum entgegen. Es geschieht also eigentlich nichts Neues und doch etwas Neues. Nichts Neues, denn nur das, was schon da ist, der Schenkende in seiner Güte, wird im Dank vollzogen. Es ist aber doch etwas Neues, denn er wird nun vom Beschenkten aus vollzogen, aus ihm geht er nun hervor, er ‚gebirt‘ ihn, und in diesem Hervorgang und dieser Geburt ist er erfüllt von freudigen und liebenden Empfindungen.“ (Welte 1979, 134)

¹⁸³ Largier schreibt dazu: „Sie [die Seele; A.W.] gebiert im Bildbezug Gott aus Gott in Gott, das heißt, sie empfängt Gott in sich und gebiert ihn in Gott zurück. In diesem Bildbezug kann sie nicht von Gott getrennt werden. Insofern sie darin lebt, gebiert sie Gott und lebt darin in der untrennbaren Einheit mit Gott. [...] Die Einung dagegen ist in der Unzertrennlichkeit begründet, in der die Seele unmittelbar Bild Gottes ist und insofern Gott in sich und in Gott zurück gebiert.“ (Largier 2008a, 1021f.)

voller Fruchtbarkeit. Darin liegt der Schaden. Darum habe ich gesagt: >Jesus ging hinauf in ein Burgstädtchen und ward empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war.< Das muß notwendig so sein, wie ich euch dargetan habe. (Pr. 2; Meister Eckhart 2008a, 27)

Jungfrausein alleine nützt nichts, wenn man nicht zugleich auch fruchtbar, Weib ist. Dennoch ist Jungfrausein von Bedeutung, da erst wenn es einem gelingt sich auf diesen Gabecharakter einzulassen, wenn man es schafft ledig und gelassen zu werden, einem die Gegenwart Gottes aufgehen und man aus dieser heraus tätig werden kann.¹⁸⁴

Die Erfahrung, daß alles „etwas“ im Grunde aus einem „Nichts“ freigegeben wird, kann überall und jederzeit hereinbrechen, wo der Mensch vom benutzenden Hantieren des Gegebenen abläßt (abscheidet) und, anstatt das Gegebensein ständig zu übergehen, sich auf es eigens besinnt. Allerdings wird sich zeigen, daß mit dieser Erfahrung für Eckhart der gottgefällige Weg allererst *beginnt*, da es langer Einübung bedarf, bis das Gegebensein des Seins in allen alltäglichen Verrichtungen ge- und bewahrt werden kann. (Helting 1997, 10)

Die Grunderfahrung des Freigegebenseins ist nur der Beginn, man muss dann erst lernen sie in die alltäglichen Verrichtungen einfließen zu lassen. Darin besteht die Dankbarkeit als Antwort auf das eigene Freigegebensein in der Seinsgabe.

3.7 MENSCHSEIN ALS ANTWORT AUF DIE SEINSGABE

In gewisser Weise macht erst das Wiedergebären den Menschen zum Menschen, denn das Menschsein bedeutet immer schon eine Antwort auf die Seinsgabe. Dadurch dass der Empfänger erst in der Gabe mitgegeben wird, ist er schon immer in diese eingebunden und kann sie nicht als solche verobjektivieren, sondern muss sich immer schon zu ihr verhalten.¹⁸⁵ Wenn wir nun dieses Verhalten zur Seinsgabe bzw. zu seinem Freigegebensein als Antwort darauf verstehen, können wir wiederum nicht sagen, dass eine solche Antwort die Gabe annulliert, sondern erst in diesem Dank bzw. dieser Antwort auf die Gabe die Gabe als solche aufscheint. Erst in dieser Antwort auf sein

¹⁸⁴ Erst nach der Erfahrung des Gabecharakters seines eigenen Freigegebenseins, kann der Mensch dann analog danach handeln: „Wenn der Mensch die Liebe Gottes im ‚Entzug‘ erfährt, dann ist ihm eine Grunderfahrung gegeben, auf die er sich jederzeit und überall besinnen kann, und die ihm helfen kann, analog zu handeln und selber in seinem Geben an-sich zu halten, damit anderes eigenständig sein darf. (Helting 1997, 26)

¹⁸⁵ Busch weist darauf hin in Bezug auf Heideggers Denken der Gabe: „Wird das Geschehen der Entbergung als Gabe benannt, so um den Bezug zum Menschen in besonderer Weise auszuzeichnen. Mit dem Denken der Gabe soll hervorgehoben werden, daß das Sein den Menschen angeht und ihn in Anspruch nimmt. Damit wird einerseits unterstrichen, daß das Sein dem Menschen als unverfügbares Ereignis vorausgeht und andererseits daß dieser in die Gabe, welche er zu empfangen oder zu vernehmen hat, eingebunden ist. Dabei ist zu beachten, daß diese Gabe sich nicht aneignen läßt, sondern ebenso wie die Unverborgenheit auf eine Verbergung bezogen bleibt.“ (Busch 2004, 71f.)

Freigegebenheit, in seinem Verhalten zu diesem bzw. darin, dass er daraus etwas macht, ist der Mensch als solcher.¹⁸⁶ Heidegger meint auch, dass gerade dadurch, dass er Empfänger der Gabe ist und immer schon auf sie antworten muss, der Mensch als Mensch ist:

Wer sind wir? Wir bleiben vorsichtig mit der Antwort. Denn es könnte so stehen, daß sich das, was den Menschen als Menschen auszeichnet, gerade aus dem bestimmt, was wir hier zu bedenken haben: der Mensch, der von Anwesenheit Angegangene, der aus solchem Angang selber auf seine Weise Anwesende zu allem An- und Abwesenden.

Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit, dies jedoch so, daß er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint. Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem »Es gibt Anwesenheit«, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch. (Heidegger 1988, 13)

Erst dadurch, dass ein Empfänger stets in der Gabe mitgegeben wird, der nicht anders kann, als auf diese Gabe zu antworten, können wir von einer Gabe sprechen. Und erst durch dieses Gegebenheit und darauf Antworten können wir von einem Menschen sprechen. Dieses Zu- und Entsprechen der Seinsgabe und des Menschen sind wiederum nicht als zwei getrennte Vollzüge, sondern nur als die zwei Seiten eines einzigen Vollzuges zu verstehen. Dies weist wiederum darauf hin, dass ein Entsprechen der Gabe diese nicht zunichte machen kann, da dies nur funktioniert, wenn man Zu- und Entsprechen der Gabe als zwei getrennte Vollzüge betrachtet. Nur wenn wir eine Gabe und den darauffolgenden Dank als zwei nacheinander erfolgende Vollzüge betrachten, kann Derrida davon sprechen, dass eine solche „Gegengabe“ die Gabe als solche annulliert und wir es vielmehr mit Tausch als mit Gabe zu tun haben. Da aber die Seinsgabe und ihr Entsprechen bzw. ihr Dank ein und derselbe Vollzug sind, können wir davon sprechen, dass in einem solchen Vollzug die Gabe als Gabe erscheint und nicht der Tausch. Das Eine ist gewissermaßen als das Andere, so wie laut Eckhart Gottes Sein mein Leben ist:

So begehrenswert ist das Leben in sich selbst, daß man es um seiner selbst willen begehrt. Die in der Hölle sind, in ewiger Pein, selbst die wollten ihr Leben nicht verlieren, weder die Teufel noch die Seelen, denn ihr Leben ist so edel, daß es unvermittelt von Gott in die Seele fließt. Weil es so unmittelbar von Gott fließt, darum wollen sie leben. Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist

¹⁸⁶ Auch Flatscher zeigt auf, inwiefern ein solches Entsprechen nicht innerhalb eines ökonomischen Systems zu denken ist: „Der Mensch bleibt stets auf diesen Zu-Spruch des Gebens angewiesen. Er muss ihm, so Heidegger, entsprechen. Dieses Entsprechen ist aber nicht als Rückgabe im Rahmen eines ökonomischen Systems aufzufassen. Der Antwortcharakter lässt den Mensch erst Mensch sein.“ (Flatscher 2004, 50)

denn mein Leben Gottes Sein, so muß Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht weniger und nicht mehr. (Pr.6; Meister Eckhart 2008a, 81)

Sein und Leben bilden die zwei Seiten eines Kreislaufes. Das Sein fließt als Selbstmitteilung von Gott in die Kreatur und die Kreatur bezieht sich im Leben zurück auf Gott.¹⁸⁷

3.8 DIE RÜCKGABE ALS RÜCKKEHR IN GOTT

In der Dankbarkeit als Wiedergebären ist auch eine Rückkehr in Gott als den Ursprung und Eines impliziert.¹⁸⁸

Denn wer da wirkt im <vollen> Licht, der steigt hinauf zu Gott, frei und bloß von allem Vermittelnden: sein *Licht* ist sein Wirken, und sein Wirken ist sein *Licht*.

Ganz so stand es mit der lieben Martha. Daher sprach er zu ihr: >*Eines* ist not<, nicht Zwei. Ich und du, <nur> *einmal* umfassen vom ewigen Licht – das ist *Eines*, und <dieses> Zwei-Eine ist ein brennender Geist, der da *über* allen *Dingen* und <doch noch> *unter Gott* am »Umkreis der Ewigkeit« steht. *Der* ist *Zwei*, weil er Gott nicht *ohne* Vermittelndes sieht. *Sein* Erkennen und *sein* Sein oder sein Erkennen und das Erkenntnisbild, die werden <bei ihm> niemals zu *Einem*. Nur da *sieht* man Gott, wo Gott *geistig* gesehen wird, gänzlich bildlos <=frei von allen Bildvorstellungen>. <Da> wird Eins Zwei, Zwei *ist* Eins; Licht und Geist, die Zwei sind *Eins* im Umfangensein vom ewigen Licht. (Pr. 86; Meister Eckhart 2008b, 217)

Diese Rückkehr in die Einheit symbolisiert Martha.¹⁸⁹ Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die Rückkehr in Gott zu verstehen ist und in welchem Zusammenhang sie mit Derridas Vorstellung der Rückgabe als Annullierung der Gabe steht.

¹⁸⁷ Diese zwei Seiten einer einzigen Bewegung beschreibt Largier im Kommentar zu dieser Stelle der Predigt 6: „Die Grundstruktur aller Kreatur – auch der Bewohner der Hölle, insofern sie sind – ist geprägt vom Begehren nach dem Leben, das man um seiner selbst willen begehrt, da es unmittelbar Gott entspringt. Diese Unmittelbarkeit zeichnet das Leben aus. Sie nähert gleichzeitig den Begriff des Lebens demjenigen des Seins an, so daß Eckhart betonen kann, daß Gottes Sein das Leben des Menschen sei. Grundsätzlich ist jedoch das Sein als Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur, das Leben als Rückbezug der Kreatur auf Gott gedacht.“ (Largier 2008a, 811)

¹⁸⁸ Welte beschreibt dieses Einswerden von Gott und Mensch im Wiedergebären als Dank so: „Aber auch der Geist des Menschen, der von Gott berührt ist, gebiert mit dem Vater denselben Sohn, das heißt, er läßt im dankbaren Lob wiederum aus seinem eigenen Grund eben diesen Sohn hervorgehen, und er ist in diesem Hervorgehenlassen eins mit dem Vater. Die beiden Ursprünge, der erste des Vaters und der zweite des Menschen, der vom Vater berührt ist, springen so zusammen. Und darum gebiert der Geist mit dem Vater denselben Sohn, und dieser gebiert sich darin auch selber, denn er wird darin, indem er sich ganz in seinen Dank und sein Lob ausgießt und vergießt, erst recht ganz mit sich eins.“ (Welte 1979, 137)

¹⁸⁹ Largier schreibt, dass der Mensch in der Einung mit Gott die Zweiheit überwindet und Martha diese Einheit verkörpert: „[...] der Mensch müsse in der Einung mit Gott selbst die *glicheit* überwinden, da diese immer Zweiheit impliziere. Nur in der Namenlosigkeit und Bildlosigkeit der Seele und Gottes koinzidieren der Grund der Seele und der Grund Gottes. Sie verschmelzen darin zu einer unmittelbaren Einheit, in der die Seele in den Grund der Trinität zurückkehrt. Eckhart exemplifiziert dies an der Figur Marthas, die in sich die Einheit von Gottheit und Trinität lebt. Sie ist in ihrem Grund der Gottheit über der trinitarischen Entfaltung geeint.“ (Largier 2008a, 805)

3.8.1 Auseinandertreten und wieder Zusammenfallen der Glieder Welt und Gott

Wenn man sich auf den Gabecharakter einzulassen und die Gegenwart Gottes zu erfahren versucht, scheint sich die Quelle der Gabe zu entziehen. Meister Eckhart weist auf diesen Entzug hin, wenn er die Stelle aus dem Johannesevangelium betrachtet, in der geschrieben steht, dass die Welt den Vater, durch den sie geworden ist, nicht erkannt hat:

Es ist aber zu bemerken: der Sohn ist im Vater Wort, das heißt Idee, die nicht geworden ist; aber derselbe Sohn ist in der Welt nicht mehr nach der Eigentümlichkeit des Wortes oder der Idee und des erkennenden Verstandes, sondern nach der Eigentümlichkeit des Seins. Deshalb ist die Welt zwar durch ihn geworden, sie hat ihn aber nicht erkannt. Darum wird hier gesagt: *im Anfang*, das heißt im Vater, *war das Wort*; weiter unten aber heißt es: >er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt< <1,10>, und nachher: >gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt< <17, 25>. (Jk; Meister Eckhart 2008b, 531)

Gott zu erkennen, gelingt nur, indem die Kreatur in der Abgeschiedenheit alles Kreaturhafte abwirft.¹⁹⁰ In der Abgeschiedenheit ist sie offen für Gott und kann so seine Gegenwart erfahren. Laut Eckhart hat die Kreatur in der Abgeschiedenheit das Ziel in ihren Ursprung, in Gott als *causa essentialis* zurückzukehren. Die Kreatur strebt danach zu sein, wie sie war, als sie noch nicht war, also vor der Scheidung von Kreatur und Gott. Dieses Streben scheint einer Verdopplung des Seins bei allen Dingen geschuldet. Alle Seienden haben ein *esse duplex*¹⁹¹: einerseits ein zeitloses, unveränderliches Sein in Gott und andererseits ein kreaturhaftes, zeitliches Sein, ein *esse hoc et hoc*.¹⁹² In Abgeschiedenheit, Gelassenheit und geistiger Armut kann der Mensch seine Kreatürlichkeit und Zeitlichkeit überwinden, frei und offen für Gott werden und wieder

¹⁹⁰ Darauf weist Largier in seinem Kommentar zu der oben zitierten Stelle hin: „Das Hervorgehen des Sohnes in die Welt vollzieht sich nicht mehr unter der Eigentümlichkeit des Verstandes, unter der der Sohn im Vater ist, sondern unter der Eigentümlichkeit des Seins, unter der er in der Welt hervorgeht. Um ihn zu erkennen und um sich in ihm zu erkennen, muß sich die Kreatur daher vernunftmäßig über die Dunkelheit der Kreatur erheben.“ (Largier 2008b, 865f.)

¹⁹¹ Vgl. 1.1.4 *Gottes Ursächlichkeit, die natürlichen Ursachen und die Verdoppelung des Seins*

¹⁹² Largier weist darauf hin, inwiefern die Verdoppelung des Seins eng mit dem Ausfließen aus Gott und Zurückkehren in Gott, mit der *creatio* und *incarnatio* und dem Bezug zum Ursprung zusammenhängt: „Dies ist nur zu verstehen, wenn wir Eckharts Lehre vom *duplex esse rerum* (»doppeltes Sein der Dinge«) vor Augen haben: Insofern alle Dinge ihre Vollendung immer schon erlangt haben, da sie in ihrem Ursprung vollkommen und eins sind mit Gott, gleichzeitig aber, insoweit sie in die zeitliche Existenz herausgetreten sind, ein veränderliches unvollendetes Dasein haben, sind die Begriffe Sein und Geburt, die die Fülle ausdrücken, auf das Sein der Dinge in ihrem Ursprung zu beziehen. Sie benennen aber gleichzeitig in je verschiedener Weise den Bezug des Ursprungs zum zeitlichen Sein: Insofern dieses überhaupt *ist*, zeugt es von der zeitlosen Gegenwart des Schöpfergottes, der sich seinsverleihend mitteilt, und insofern es in jedem Moment seine Form und am Ende aller Naturprozesse seine Fülle erlangt, zeugt es von der Gottesgeburt, in der die ganze Schöpfung in die Fülle des göttlichen Seins zurückgeführt wird.“ (Largier 2008 a, 1001f.)

in die Einheit mit Gott eingehen. In der Predigt 52 beschreibt Meister Eckhart, wie man zu geistiger Armut gelangen kann und somit die Rückkehr in den Ursprung, in Gott als causa essentialis, in der alles wird, wie es war, als es noch nicht war, möglich ist. Geistige Armut bedeutet, wie wir schon im erste Teil gesehen haben: nichts wollen, nichts wissen, nichts haben.¹⁹³ Wenn der Mensch dies erreicht und so seine Kreaturhaftigkeit abwirft, kann er in den Ursprung zurückkehren:

Als ich <noch> in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und begehrte nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkennen meiner selbst im Genuß der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und wollte nichts sonst; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus freiem Willensentschluß ausging und mein geschaffenes Sein empfang, da hatte ich einen Gott; denn, ehe die Kreaturen waren, war Gott <noch> nicht »Gott«: er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen aber wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfangen, da war Gott nicht in sich selber »Gott«, sondern in den Kreaturen war er »Gott«. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 555)

In diesen ersten Ursprung zurückkehren, bedeutet alles ledig werden, seiner Kreaturhaftigkeit und sogar Gott.¹⁹⁴ Gott ist nämlich, wie wir weiter oben gesehen haben, nur „Gott“ im Gegenübertreten von Gott und Welt bzw. Gott und Kreatur, davor war er, was er war.¹⁹⁵ Genauso ist auch die Welt und die Kreatur als solche nur in dieser Gegenüberstellung. Sie kann nun in Abgeschiedenheit, Gelassenheit und geistiger Armut in ihren Ursprung, in Gott als causa essentialis zurückkehren, wo sie noch nicht Kreatur war, sondern wo sie war, was sie war, als sie noch nicht war.¹⁹⁶ Das höchste Ziel der

¹⁹³ vgl. Kap. 1.3.6 *Die geistige Armut – nichts wollen, nichts wissen, nichts haben*

¹⁹⁴ Diese Rückkehr kann in geistiger Armut erfolgen, dazu muss man u.a. nichts wollen: „Nur der Mensch ist arm, der nichts will und nichts begehrt und so dorthin zurückkehrt, wo er noch nicht war. In diesem ursprünglichen Sein und Erkennen seiner selbst waren Mensch und Gott nicht getrennt. Dies geschah erst, als die Kreatur in ihrem Willensentschluß aus Gott ausging und ihn sich dadurch als Gott gegenüberstellte. »Gott« als »Gott« erschien erst in dieser Trennung: So muß denn auch die Trennung überwunden werden, indem der Mensch auf seinen Willen verzichtet und in die Einheit zurückkehrt.“ (Largier 2008a, 1052)

¹⁹⁵ Welte schreibt dazu: „In der Stille dieses Anfangs ist, wie der Meister sagt, Gott nicht Gott, da ist er, was er war. Er bedarf keines Prädikates, auch nicht dessen, daß er Gott ist. Er erhebt sich auch nicht als Gott über etwas anderes. Er ist das stille und unbegrenzte und unvordenkliche Licht, das ruhig mit sich eins ist.“ (Welte 1979, 198)

¹⁹⁶ Welte betont auch, dass in diesem Ursprung, sowohl Gott nicht Gott war, als auch die Kreatur nicht Kreatur: „Darum kann man auch sagen: Hier ist nicht nur Gott nicht Gott, hier ist auch die Kreatur nicht Kreatur. Sie ist noch das Leben im unergründlichen Anfang.“ (Welte 1979, 200)

Nur in diesem Durchbruch in der geistigen Armut gelingt das Aufheben der Glieder und die Rückkehr in den Ursprung: „In dieser Rückkehr in seinen Grund wird der Mensch Ursache und Geburtsort seiner selbst und aller Dinge. In diesem Durchbruch in der Armut hebt sich aller Unterschied zwischen Gott und Mensch auf, denn darin ist der Mensch eins mit Gott, bevor dieser in die Kreatur ausfloß.“ (Largier 2008a, 1053)

Kreatur ist also nicht „Gott“, wie er der Kreatur gegenübersteht, sondern vor diese Unterscheidung von Kreatur und Gott zurückzugehen.¹⁹⁷

Nun sagen wir, daß Gott, soweit er <lediglich> »Gott« ist, nicht das höchste Ziel der Kreatur ist; denn *so* hohen Seinsrang hat <auch> die geringste Kreatur *in* Gott. [...] Darum bitten wir Gott, daß wir »Gottes« ledig werden und daß wir die Wahrheit dort erfassen und ewiglich genießen, wo die obersten Engel und die Fliege und die Seele gleich sind, dort, wo ich stand und wollte, was ich war und war, was ich wollte. So denn sagen wir: Soll der Mensch arm sein an Willen, so muß er so wenig wollen und begehren, wie er wollte und begehrte, als er <noch> nicht war. Und in *dieser* Weise ist der Mensch arm, der nichts *will*. (Pr. 52; Meister Eckhart 2008a, 555)

Dort, wo es noch keine Unterscheidung zwischen Gott und Kreatur gab, da gab es auch keine zwischen Wollendem und Gewolltem, da beides Eins war. Dorthin kann der Mensch über die geistige Armut zurückgelangen.

Meister Eckhart beschreibt auch im Traktat *Von Abgeschiedenheit*, dass er nach einer Tugend suche, in der der Mensch wieder mit dem übereinstimmen könnte, das er vor der Trennung von ihm und Gott war:

[...] und habe mit Ernst und mit ganzem Eifer danach gesucht, welches die höchste und die beste Tugend sei, mit der Mensch am meisten und am allernächsten Gott verbinden und mit der der Mensch von Gnaden werden könne, was Gott von Natur ist, und durch die der Mensch in der größten Übereinstimmung mit dem Bilde stände, das er in Gott war, in dem zwischen ihm und Gott kein Unterschied war, ehe Gott die Kreaturen erschuf. (VA; Meister Eckhart 2008b, 435)

Wie die Seinsgabe erst ihre Glieder mitgibt, werden sie in einer Rückgabe als Rückkehr mit der Gabe auch wieder annulliert. In der Seinsgabe treten die Glieder erst auseinander, Gott und Welt werden erst in diesem Auseinandertreten zu Gott und Welt. Die Rückgabe als Rückkehr bedeutet in gewisser Weise auch ihre Annullierung, da in dieser Rückkehr die Glieder wieder eins werden, verschmelzen und sich somit als Glieder aufheben.¹⁹⁸ Gott und Welt, Kreatur werden eins, gehen ineinander auf und in

¹⁹⁷ Largier spricht hier vom *actus purus* der Gottheit als letztes Ziel: „Letztes Ziel ist mithin der *actus purus* (»reine Aktualität«, »reine Wirklichkeit«) der Gottheit, in der sich noch keine Scheidung von Gott und Kreatur vollzogen hat. Dies allein verschafft der Kreatur Erfüllung. In diesem Seinsgrund der Kreatur ist sie als Idee aufgehoben und so eins mit dem *actus purus* der Gottheit, also eins mit dem Schöpfer über aller Schöpfung.“ (Largier 2008a, 1059)

¹⁹⁸ Largier weist in seinem Kommentar zur Predigt 52 darauf hin, dass das Verschmelzen der Glieder dazu führt, dass Gott und Mensch nicht mehr zu trennen sind und Gott somit in sich selber wirken würde: „Die Perspektive der Armut und der ewigen Geburt löst also den Menschen ganz aus der Zeitlichkeit und läßt ihn mit dem Seinsgrund der Gottheit verschmelzen. In der Einheit mit diesem Seinsgrund ist der Mensch folglich Ursprung nicht nur seiner selbst, sondern auch aller übrigen Dinge. In diesem Sinne ist der »Durchbruch« in die Gottheit edler als das »Ausfließen« aus der Gottheit, denn im Durchbruch wird die Trennung von Gott und Mensch, die sich im Ausfließen konstituiert, aufgehoben zugunsten einer Einheit, in der »Ich« und »Gott« nicht zu trennen sind und so auch nicht mehr davon gesprochen werden kann, daß Gott im Menschen wirken würde, da Gott dort nur in sich selbst wirkt.“ (Largier 2008a, 1060)

ihren Ursprung zurück, indem sie nicht mehr Gott und Welt sind, sondern das, was sie vor ihrem Auseinandertreten waren: Einheit.

3.8.2 *Gott und Welt als Einheit in Unterschiedenheit*

Welte spricht von der großen Vision Eckharts eines Ganzen von Gott und Welt als Einheit in Unterschiedenheit. Diese lässt das Auseinandertreten und wieder Zusammenfallen der Glieder verständlich werden:

Das Ganze umfaßt Gott und Welt als eine Einheit in Unterschiedenheit. Sie wird vor allem als ein Lauf von einem Punkt Alpha zu einem Punkt Omega entfaltet. Das Unvordenkliche des weiselosen Gottes ist das Alpha, wie es dann am Ende auch das Omega ist. Als Anfang ist es zuerst in seiner unbegreiflichen Stille. Aber schon ist auch die Welt bei ihm, freilich noch ganz versunken und aufgelöst in der unbegreiflichen Stille. Dann aber tritt mit einem neuen Schritt die Welt hervor, und damit tritt auch Gott als Gott über der Welt hervor, und die Welt gewinnt aus diesem Hervorgang ihre Gestalt als Einheit in der Verschiedenheit. Das Siegel dieser Einheit des ganzen Kosmos in der Verschiedenheit aber ist der Mensch. Und die ganze Welt, im Menschen zur Einheit gestaltet, hat ihren Lauf und ihre Richtung. Sie läuft im ganzen wie in allen ihren einzelnen Momenten wieder Gott entgegen. (Welte 1979, 196f.)

Daraus wird nun ersichtlich, dass das Auseinandertreten und das wieder Ineinsfallen der Glieder keineswegs als zwei verschiedene Vorgänge zu verstehen sind, sondern als einander bedingend und zusammengehörend und somit als einer, da nur die zugrundeliegende Einheit der Glieder ihr Auseinandertreten und Zusammenfallen erst ermöglicht.¹⁹⁹ Daher ist die Rückkehr in den Ursprung nicht als eine Rückgabe und damit als Annullierung der Gabe im Sinne Derridas zu verstehen, bei dem die Annullierung der Gabe auch zum Übergang in den Tausch führt. Die Gabe bleibt solange Gabe, solange auch die mit ihr mitgegebenen Glieder sind. Sobald diese sich auflösen, löst sich auch die Gabe auf und geht zurück in ihren sich immer entziehenden Ursprung. Dies bedeutet aber nicht, dass die Gabe nicht als Gabe sein kann und stets zu ihrer Annullierung führen muss, da sowohl das Auseinandertreten wie auch das wieder Zusammenfallen der Glieder der Seinsgabe laut Meister Eckhart für diese wesentlich ist und gerade durch die ihnen zugrundeliegende Einheit ihre Differenz ermöglicht wird.²⁰⁰

¹⁹⁹ Welte beschreibt die Einheit als kreisförmige Bewegung: „Das Universum ist ja, wie wir gesehen haben, nach dem Meister Eckhart eins mit Gott so, daß es gleichzeitig auch ganz von ihm verschieden ist. Darum legt sich die Einheit auch so auseinander, daß sie sich in einen Lauf von Gott zu Gott auseinanderlegt, in eine kreisförmige Bewegung des zuerst Sichunterscheidens und Anders-Werdens, dessen ganzes Leben aber dann darin besteht, diesen Unterschied und diese Andersheit wieder aufzuheben in die reine Einheit.“ (Welte 1979, 237f.)

²⁰⁰ Sehr wichtig in diesem Zusammenhang ist die von Welte betonte Unterscheidung zwischen einer Identität des Bestandes und des Geschehens. Im zweiten Fall wird die Nichtidentität erst von der Identität

Das Auseinandertreten der Glieder löst die zugrundeliegende Einheit nicht auf, sondern diese bleibt bestehen, wodurch die Möglichkeit der Rückkehr in diese Einheit immer schon mitgegeben ist. Dass die Auflösung der Gabe in ihren Gliedern durch ihr mögliches Wiederverschmelzen und Zusammenfallen immer schon mitgegeben ist, lässt sich parallel deuten zur Unmöglichkeit bzw. Möglichkeit des Scheiterns, die bei Derrida immer schon jeder Möglichkeit der Gabe mitgegeben ist und diese dadurch gerade erst möglich macht.

Das Auseinandertreten der Glieder kann deshalb immer wieder zu ihrem Verschmelzen führen, da beides nur aufgrund der ihr zugrundeliegenden Einheit möglich ist.

„Als der Vater alle Kreaturen gebar, da gebar er mich, und ich floß aus mit allen Kreaturen und blieb doch drinnen in dem Vater.“ (Pr. 22; Meister Eckhart 2008a, 255)

Durch den Hervorgang, dem Ausfließen aus Gott als Grund im Sinne der *causa essentialis* treten die Glieder auseinander, wird ein Unterschied gesetzt, dieser ist aber nur durch die Einheit im Grunde möglich und kann daher aufgelöst werden und wieder zu diesem zurückkehren.

Diesen Zusammenhang von Einheit und Unterschiedenheit beschreibt Meister Eckhart treffend im Kommentar zum Johannesevangelium, wo er auf das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gerechtem eingeht. Er weist darauf hin, dass der Gerechte aus der Gerechtigkeit hervorgeht und damit von ihr unterschieden wird, dennoch aber seiner Natur nach mit ihr eins ist, da er sonst gar nicht aus ihr hervorgehen könnte:

Fünftens: der Gerechte, der aus der Gerechtigkeit hervorgeht und aus ihr geboren ist, wird eben dadurch von ihr unterschieden. Denn nichts kann sich selbst gebären. Und doch ist der Gerechte der Natur nach nicht ein anderes als die Gerechtigkeit, [...]

Daraus erhellt sechstens, daß der Gerechte Sproß und Sohn der Gerechtigkeit ist. Denn Sohn ist und heißt er deswegen, weil er ein anderer der Person nach wird, nicht ein anderes der Natur nach. >Ich und der Vater sind eins< <10,30>: >wir sind< unterschieden der Person nach, weil nichts sich selbst gebiert; >eins< der Natur nach, weil sonst die Gerechtigkeit nicht den Gerechten gebären

ermöglicht: „Von diesem Modell des sinnlichen Sehens aus wird nun klar, inwiefern gesagt werden kann, der Abgeschiedene, der sich in Gottes stille Wüste versenkt, sei eins mit ihm geworden. In der Tat: Es geschieht nur eines in ihm. Aber diese Identität des Geschehens oder des Gewirkes ist gerade nicht Identität des Bestandes. Darum bleibt auch in unserem Fall der Unterschied zwischen Gott und Geschöpf durchaus erhalten, und von einem Pantheismus im vulgären Sinn des Wortes kann keine Rede sein, wohl aber von einem In-eins-Schlag ins Selbe des einen Geschehens.

Wir haben also hier zwar eine echte und eigentliche Identität vor uns, aber eine solche von durchaus anderer Art als das, was wir sonst und für gewöhnlich Identität nennen, wenn wir uns an der äußerlichen Vorhandenheit des Seienden ausrichten. Es ist jene Art von Identität, die gerade die Identität des Nichtidentischen ist. Sie löscht diese Nichtidentität nicht aus, im Gegenteil, sie macht diese erst möglich.“ (Welte 1979, 114f.)

würde, noch der Vater den Sohn, der <nur> ein anderer werden soll, noch eine Zeugung von Gleichartigem vorläge. (Jk; Meister Eckhart 2008b, 503)

Dieser Unterschied, der gesetzt wird, ist aber immer schon auf die zugrundeliegende Einheit angewiesen und das Gebären aus dieser Einheit muss immer schon einen Unterschied mitsetzen, sonst könnte diese nichts gebären.²⁰¹

Auch in Bezug auf die Schöpfung kann man sagen, dass die Nichtidentität von Schöpfung und Schöpfer ihren Grund in ihrer Identität hat.²⁰² Der Vorgang der Schöpfung ist in seinem Vollzug immer schon mit der Inkarnation verbunden. Auf die Schöpfung als Auseinandertreten von Schöpfer und Geschöpf folgt die Inkarnation als Rückkehr in die Einheit, als Ineinsfallen von beiden.²⁰³ Creatio und incarnatio sind wiederum nicht als zwei getrennte Vorgänge, sondern als die zwei Seiten einer Bewegung zu sehen.²⁰⁴ Auch hieraus wird deutlich, dass die zugrundeliegende Einheit für das Auseinandertreten und Zusammenfallen der Glieder bedeutend ist. Somit werden die Glieder der Seinsgabe, die in ihr hervorgehen, am Ende wieder Eins, z.B. in der Dankbarkeit, obwohl sie dies in gewisser Weise immer schon als Identität in der Nicht-Identität waren.²⁰⁵

²⁰¹ Welte weist darauf hin, inwiefern man das Verhältnis von Gerechten und Gerechtigkeit als Unterschiedenheit in der Nichtunterschiedenheit deuten kann: „Diese Sohnschaft bedeutet aber ein Doppeltes: Der Gerechte ist eben dadurch verschieden von dem göttlichen Ursprung der Gerechtigkeit. Eben durch den Hervorgang, das Erzeugen, wird ein Unterschied gesetzt. Aber andererseits ist das Unterschiedene seiner Natur nach das gleiche. Es ist Unterschiedenheit in der Nichtunterschiedenheit. Und der Mensch, der von Gott her ist, was er ist, ist *nicht* Gott, aber er ist das Bild oder die Erscheinung oder das Wort oder der Sohn Gottes und insofern gleicher Natur. Aber dieser Unterschied, diese Nicht-Identität, die zugleich Gleichheit bedeutet, wird dann auch wieder dialektisch aufgehoben.“ (Welte 1979, 142)

²⁰² So Welte: „So ist die Identität des Schöpfers mit sich selbst in seinem Geschöpf der Grund der wirklichen Andersheit oder der Nicht-Identität, und die Nicht-Identität der Schöpfung gegen den Schöpfer ist von der Identität bestimmt und durchstimmt.“ (Welte 1979, 207)

²⁰³ Largier betont in seinem Kommentar den Zusammenhang von creatio und incarnatio: „Bezeichnet der Begriff der Schöpfung das Hervorgehen der Dinge aus dem Grund der Gottheit, ist der Begriff der Inkarnation auf die Rückkehr alles Geschaffenen in die Gottheit zu beziehen. In der Inkarnation, der Geburt des Sohnes, wird die Schöpfung erlöst, das zeitlich Entfaltete in die Fülle des Seins und den göttlichen Frieden zurückgeführt.“ (Largier 2008b, 811)

²⁰⁴ Largier weist auf die Verschmelzung beider in Bezug auf den Menschen in der Gottesgeburt in der Seele hin: „Der Mensch wird in der Gottesgeburt in seiner Seele selbst in das Inkarnationsgeschehen aufgenommen und partizipiert gnadenhaft daran. Er partizipiert darin auch gnadenhaft an der *creatio continua*, deren Begriff bei Eckhart mit dem Begriff der *incarnatio continua* verschmilzt.“ (Largier 2008b, 812)

²⁰⁵ Welte versucht diese Beziehung zu verständlichen, indem er schreibt: „Dann werden in ihr zunächst die Termini wieder auseinandergenommen und sozusagen gezählt: Eins, zwei. Aber das isolierte Eins ist ein abstraktes Eins, das das Leben der Liebe oder des Dankes nicht hergibt. Die abstrakte Zwei, deren jede Einheit für sich betrachtet werden kann, ergibt auch nicht das Leben der Liebe, Wohl aber ergibt sich dieses Leben, wenn der erste göttliche Ursprung, der keinen Ursprung hat, sein Ebenbild oder sein

Dies bedeutet nicht, dass jede Gabe, sobald sie zwischen den sie bedingenden Gliedern erscheint, wie Derrida schreibt, sofort zunichte werden muss, und in etwas anderes, in Tausch übergeht, in dem ihre Glieder als solche bestehen bleiben, sondern, dass die Glieder der Gabe in Bezug auf die Seinsgabe erst mit dieser und aus dieser hervorgehen und mit der Gabe auch wieder verschwinden und in ihren Ursprung zurückgehen.

Gleichnis erbildet im Geist des Menschen. Dann empfängt der Mensch, die Nummer Zwei in diesem so betrachteten Geschehen, dieses, daß er ist und daß er Bild ist von der großen Eins Gottes. Er empfängt aber auch, daß er seinerseits dieser Ursprung und Beginn ist: in der dankbaren Liebe und der liebenden Dankbarkeit. Und dann entsteht aus der Zwei eine neue Eins, nicht zwar die isolierte und abstrakte Einheit, wie sie zuvor erwogen wurde, sondern die Einheit aus zweien, die gegenseitige Liebe, in der beide Ursprünge wieder in eins schlagen.“ (Welte 1979, 138f.)

SCHLUSSBETRACHTUNG

Im dritten Teil habe ich nun versucht, das in den zwei anderen Teilen Ausgearbeitete zusammenzuführen und aufzuzeigen, inwiefern Meister Eckharts Denken der Seinsgabe für Derridas Denken der Gabe fruchtbar gemacht werden kann.

Daraus hat sich ergeben, dass sich alle Schwierigkeiten, die Derrida im Zusammenhang mit der Gabe hat, lösen lassen, wenn man von ihrer dreigliedrigen Struktur im Sinne eines Gebers, der etwas, eine Gabe, an einen Gabenempfänger gibt, absieht. Wie es möglich ist diese dreigliedrige Struktur, die die Gabe als Gabe stets zunichte macht und in Tausch übergehen lässt, zu überwinden, habe ich versucht anhand der Seinsgabe zu zeigen. Die Seinsgabe lässt sich nämlich nicht mehr in dieser ternäre Struktur einholen. Durch den in ihr waltenden Entzug, der sich auch deutlich in Heideggers „Es gibt“ und der Seinsvergessenheit zeigt, ist eine Gabe als Gabe möglich.

Ein weiteres großes Anliegen war es mir mithilfe Meister Eckharts zu zeigen, inwiefern der Dank die Gabe nicht immer schon als solche annullieren muss und sie in den Tausch drängt, sondern sowohl Dank als auch Gabe als solche sein können. Dank ist einerseits möglich durch den Entzug eines Adressaten, dem ich diesen Dank schulde und andererseits als Weitergabe denkbar. Dadurch suspendiert er jede Rückwärtsbewegung und kann so die Gabe als solche nicht annullieren.

Auch die Wiedergeburt als Antwort auf die Geburt und das Menschsein als Antwort auf die Seinsgabe sind nicht als Gabe und Gegengabe zu verstehen, sondern als die zwei Seiten einer einzigen Kreisbewegung, die einander nicht annullieren, sondern sich gegenseitig ermöglichen und sichtbar machen.

Am Ende wollte ich noch zeigen, inwiefern die Gabe selbst durch eine Rückgabe im Sinne eines wieder Ineinsfallen ihrer Glieder bzw. einer Rückkehr in Gott, dennoch solange als Gabe bestehen kann, solange auch ihre Glieder als solche sind. Die Gabe muss nicht in Tausch übergehen, sondern ihre Glieder kehren in die ihnen zugrundeliegende Einheit zurück, die ihr Auseinandertreten und ihre Unterschiedenheit als Unterschiedenheit in Nichtunterschiedenheit erst ermöglicht hat.

In diesem Sinne glaube ich, dass sich mit Hilfe Meister Eckharts einige Gefahren, die Derrida in Bezug auf die Gabe gesehen hat, ausräumen lassen und so sich Derridas

unmögliche Möglichkeit einer Gabe als Seinsgabe bei Meister Eckhart denken und zeigen lässt.

LITERATURVERZEICHNIS

Sowohl der Primärtext Meister Eckharts als auch der sich darauf beziehende Kommentar von Largier werden aus den zwei Bänden des Klassikerverlages zitiert. Zu einer besseren Übersichtlichkeit wird der Primärtext mit „Meister Eckhart 2008a/b“ und der Kommentar mit „Largier 2008a/b“ angegeben.

Ähnliches gilt für *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. Die Aussagen Derridas werden mit „Derrida 2002“ und der Kommentar von Caputo mit „Caputo 2002“ angegeben.

Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: *Jacques Derrida. Ein Portrait*. Übers. von Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1994.

Busch, Kathrin: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*. München: Fink. 2004

Caputo, John D.: „Apostels of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion“. In: *God, the Gift and Postmodernism*. Hg. v. John D. Caputo und Michael J. Scanlon. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press. 1999, 185-222.

Derrida, Jacques: „Außer dem Namen (Post-Scriptum)“. In: *Über den Namen. Drei Essays*. . Hg. von Peter Engelmann. Übers. v. Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek Wien: Passagen. 2000.

Derrida, Jacques: *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. Edited with a Commentary by John D. Caputo. New York: Fordham Univeristy Press. 2002.

Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I*. Übers. v. Andreas Knop und Michael Wetzel. München: Fink. 1993.

Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Übers. v. Susanne Lüdemann. Berlin: Merve. 2003.

Derrida, Jacques: *Marx Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. v. Susanne Lüdemann. Frankfurt am Main: Fischer. 1996.

Derrida, Jacques/Marion, Jean-Luc: „On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney“. In: *God, the Gift and Postmodernism*. Hg. v. John D. Caputo und Michael J. Scanlon. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press. 1999, 54-78.

Derrida, Jacques: „Den Tod geben“. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. In: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1994, 331-445.

Dreisholtkamp, Uwe: „Die Gabe der Gabe und das Versprechen“. In: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Hg. v. Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1997, 287-307.

Meister Eckhart: *Predigten. Werke I*. Übers. v. Josef Quint. Hg. u. komm. v. Nikolaus Largier. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag. 2008a.

Meister Eckhart: *Predigten. Traktate. Werke II*. Übers. v. Josef Quint u.a. Hg. u. komm. v. Nikolaus Largier. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag. 2008b.

Fischer, Heribert: *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken*. Freiburg/München: Karl Alber. 1974.

Flatscher, Matthias: „Derridas »coup de don« und Heideggers »Es gibt«. Bemerkungen zur Un-Möglichkeit der Gabe.“ In: *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*. Hg. v. Peter Zeillinger und Matthias Flatscher. Wien: Turia und Kant 2004.

Heidegger Martin: *Gelassenheit*. Stuttgart: Neske. ¹²2000.

Heidegger, Martin: „Die Frage nach der Technik“. In: *Vorträge und Aufsätze*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann. 2000.

Heidegger, Martin: „Zeit und Sein“. In: *Zur Sache des Denken*. Tübingen: Niemeyer. 1988, 1-25.

Helting, Holger: *Heidegger und Meister Eckehart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*. Berlin: Duncker und Humblot. 1997.

Hof, Hans: *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*. Lund: Gleerup / Bonn: Hanstein. 1952.

Horner, Robyn: *Rethinking God As Gift. Marion, Derrida, and the limits of phenomenology*. New York: Fordham University Press. 2001.

Lintner, Martin M.: *Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe*. Wien/Berlin: Lit Verlag. 2006. (Studien der Moralthologie; Bd. 35)

Mojsisch, Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner. 1983.

Pöltner, Günther: „Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger“. In: *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*. Hg. von Damir Barbaric. Würzburg: Königshausen & Neumann. 2007, 29-41.

Rapaport, Herman: „Derridas Gaben“. In: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Hg. v. Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1997, 40-59.

Stephenson, Gunther: *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts. Eine Untersuchung zur Phänomenologie und Typologie der Mystik*. Univ. Bonn: Diss. 1954.

Trawny, Peter: *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus. 2003.

Waldenfels, Bernhard: „Das Un-ding der Gabe“. In: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Hg. v. Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1997, 385 – 409.

Waldschütz, Erwin: *Denken und Erfahren des Grundes. Zur Philosophischen Deutung Meister Eckharts*. Wien: Herder. 1989.

Waldschütz, Erwin: „Denken und Erfahrung des Nichts bei Meister Eckhart“. In: *Wahrheit und Wirklichkeit. Festgabe für Leo Gabriel zum 80. Geburtstag*. Hg. v. Peter Kampits u.a. Berlin: Duncker und Humblot. 1983, 169-192.

Welte, Bernhard: *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg im Breisgau: Herder. 1979.

Welte, Bernhard: „Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts“. In: *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*. Freiburg im Breisgau: Herder. 1982, 43-50.

Winkler, Norbert: *Meister Eckhart zur Einführung*. Hamburg: Junius. 1997.

Wolf, Kurt: *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer. 2006.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: „Das Nichts als ‚Ort‘ der religiösen Erfahrung. Das Phänomen des Nichts und der Aufweis des Daseins Gottes“. In: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II*. Wien u.a.: Böhlau. 1997, 305-344.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I. Anthropologie. Freud. Religionskritik*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau. 1994.

Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida*. Münster: Lit. 2002. (Religion – Geschichte – Gesellschaft.. Fundamentaltheologische Studien Bd. 29)

ABSTRACT

Ziel dieser Arbeit ist es nach einer genauen Analyse des Gabebegriffs bei Derrida und der Seinsgabe bei Meister Eckhart zu versuchen beide Konzeptionen einander näher zu bringen und füreinander fruchtbar zu machen. Ich glaube mit Hilfe von Meister Eckhart ist es möglich zu verdeutlichen, was Derrida unter der unmöglichen Möglichkeit einer Gabe versteht.

Zunächst habe ich versucht genau darzulegen, was für ein Verständnis der Seinsgabe bei Meister Eckhart wichtig ist. Dabei habe ich mich mit der Schöpfung als Ausfließen aus Gott und mit der Rückkehr in Gott als *causa essentialis* über Abgeschiedenheit, Gelassenheit und geistige Armut genauer beschäftigt. Äußerst wichtig schien mir in diesem Zusammenhang auch das Verhältnis von Kreatur und Gott und Eckharts Konzeptionen des Nichts Gottes, des Nichts der Kreatur, der *creatio continua ex nihilo* und der Gottesgeburt in der Seele.

Bei Derrida habe ich mich eingehend mit seiner Vorstellung einer unmöglichen Möglichkeit einer Gabe und seinem Verständnis des Unmöglichen beschäftigt. Er meint, dass eine Gabe nicht als Gabe sein kann, da sie, sobald sie in ihrer dreigliedrigen Struktur, im Sinne eines Gebers, der eine Gabe an einen Gabenempfänger gibt, erscheint, sich immer sogleich als solche annulliert und in Tausch übergehen muss. Denn sobald der Empfänger eine Gabe als solche (an-)erkennt, fühlt dieser sich zu einer Gegengabe verpflichtet. Diese kann materiell oder symbolisch z.B. in Form von Dank erfolgen. Und selbst wenn sie dem Empfänger nicht als solche erscheint, würde sich der Geber für seine Gabe selbst beglückwünschen. Wir haben es hier immer mit einer Struktur der Rückkehr zu tun, die die Gabe immer in Tausch übergehen lässt.

Ich glaube, dass diese Gefahr der Annullierung der Gabe, sobald sie als solche erscheint, nur durch ihre dreigliedrige Struktur gegeben ist. Doch mit Hilfe der Seinsgabe und Heideggers „Es gibt“ lässt sich zeigen, dass eine solche Struktur überwunden werden kann. Bei beiden kann man nicht mehr eine solche ternäre Struktur festmachen. Die Seinsgabe als setzende Gabe setzt ihre Glieder nicht voraus, sondern gibt sie vielmehr erst in der Gabe mit. Wie sich dies genau verhält, wird in meiner Arbeit ausführlich dargestellt.

Weiters sehr wichtig war mir zu zeigen, dass der Dank keineswegs stets zu einer Annullierung der Gabe führen muss, sondern sich mit Meister Eckhart zeigen lässt, inwiefern sich Dank anders denken lässt. Durch den Entzug, der für die Seinsgabe von äußerster Bedeutung ist, ist Dank möglich, da dadurch kein Adressat mehr vorhanden ist. Besondere Bedeutung kommt auch dem Dank als Weitergabe bei Meister Eckhart zu, der somit nicht als Rückwärtsbewegung im Sinne Derridas jede Gabe immer schon zunichte machen kann, sondern Dank als Dank und Gabe als Gabe sein lässt. Durch den in der Seinsgabe erfahrenen Entzug, der zur Selbständigkeit freigibt, wird ein Dank, der in der Weitergabe dieser Erfahrung beruht, möglich.

Am Ende habe ich versucht zu zeigen, inwiefern Geburt und Wiedergeburt bei Meister Eckhart und Seinsgabe und Menschsein als Antwort darauf keineswegs als Gabe und Gegengabe im Sinne Derridas interpretiert werden können, sondern als zwei Seiten eines einzigen Kreislaufs, eines einzigen Vollzugs. Auch die von Meister Eckhart postulierte Rückkehr in Gott macht als Rückgabe die Seinsgabe nicht zunichte, sondern beides ist möglich durch die dem Auseinandertreten der Glieder zugrundeliegende Einheit, die auch ihr wieder Ineinsfallen ermöglicht. Beides lässt sich denken als Unterschiedenheit in der Nichtunterschiedenheit.

Diesen verschiedenen Strängen, die meiner Meinung nach einiges Positives zur unmöglichen Gabe bei Derrida beitragen können, habe ich versucht ausführlich in meiner Arbeit nachzugehen.

CURRICULUM VITAE

Persönliche Daten:

Name: Weber
Vorname: Alexa Kyra
Geburtsdatum: 10.07.1985
Geburtsort: Innsbruck

Schulbildung:

1991-1996 Besuch der Grundschule Johann Wolfgang von Goethe in Bozen
1996-2004 Besuch des Franziskanergymnasiums in Bozen

Studium:

Seit Okt. 2004 Studium der Philosophie an der Universität Wien
Seit Okt. 2006 Studium der Psychologie an der Universität Wien

Weitere Tätigkeiten:

SS 2008 Tätigkeit als Tutorin für Dr. Matthias Flatscher am Institut für Philosophie Wien (Seminar zu Maurice Merleau-Pontys Spätwerk)