

## Meister Eckhart und die »Nacht« immanenter Offenbarung

Eine radikalphänomenologische Besinnung zur Wahrheit Gottes

Rolf Kühn

### 1. *Ontologische Einheit von Gott und Mensch*

Wo die moderne Ontologie und Phänomenologie die reine Immanenzstruktur in ihrer religiösen Bedeutung nicht hat erfassen können, da scheint Meister Eckhart<sup>1</sup> eine Ausnahme zu bilden. Obwohl sein Thema das predigtmäßig vorgetragene Verhältnis des Menschen zu Gott als *unio* ist, schließt dies den Manifestationsvorgang der phänomenologischen Selbstoffenbarung des Absoluten mit seinen Attributen ein. Die existentielle Vereinigung von Gott und Mensch ist nur auf dem Grund ihrer ontologischen Einheit möglich, weshalb der tatsächliche Verwirklichungsvollzug des Absoluten nach Eckhart das Wesen der Seele selbst bildet. Wenn die Seele ganz das Werk Gottes ist, so ergeben sich für die ontologische Betrachtungsweise wesentliche Ziele, Mittel und Folgen, die sich zusammenfassen lassen als der Bestimmungsversuch des Seins und seines Logos, des Wesens der Wirklichkeit als Immanenz, der »Zeichen« für deren bestimmte Existenzweise wie beispielsweise Loslösung, Armut usw. sowie schließlich einer prinzipiellen Gründung des geistigen und ethischen Lebens in phänomenologischer Annäherung.

Die Seele wird bei Meister Eckhart nicht gleich einer Schöpfung dem inneren Leben Gottes hinzugefügt, sondern sie identifiziert sich mit Gottes eigenem Grund; sie ist dessen eigenes Wesen. Diese Unabhängigkeit des Menschen gegenüber Gott selbst bedeutet die Wesensidentität des Menschen mit sich selbst. Wie aber sind angesichts dieser ontologischen Identität die Bedingungen wie Liebe, Armut und Demut zu werten, die der reinen Wesensstruktur doch fremd zu sein scheinen? Die Liebe bestärkt nur, was schon verbunden ist, sodass eben die Wesenseinheit von Gott und Mensch nicht auf einer existentiellen Bestimmung beruht, sondern deren Voraussetzung ist. Und sofern die Liebe Gott selbst bezeichnet, liebt sich Gott selbst, so wie die Liebe der Seele zu ihm seine eigene Liebe ist. Analog ist die völlige demütige Entblößung in der Armut zunächst etwas, was sich ethisch als Forderung hinsichtlich einer notwendigen Leere für das Wirken Gottes in der Seele als existentieller Anspruch ergibt. Aber im Letzten darf in der Seele kein Platz mehr für eine Loslösung sein, sondern nur noch das Wirken Gottes selbst, sodass dieser in Person der Ort der Armut ist. Für die Einheit mit Gott bedeutet dies, dass damit weder etwas über den Menschen noch über Gott ausgesagt ist; viel-

<sup>1</sup> Vgl. Deutsche Predigten und Traktate (Hg. J. Quint). München 1979.

mehr führt diese entblößende Demut direkt zur Bestimmung der inneren Struktur des Wesens. Denn die Seele entleert sich all dessen, was sich vom Ursprungswesen Gottes unterscheidet, worin der Rückzug von allem wiedererkennbar wird, den die Phänomenologie auf ihre Weise über die Epoché und Reduktion zu vollziehen versucht.<sup>2</sup> So legen Armut und Demut die Struktur des Wesens nackt an den Tag, aber nicht in dem Sinne, als würde bloß etwas das Wesen Verdeckendes entfernt, sondern dadurch wird phänomenologisch dessen inneres Sein selbst bestimmt.

Das heißt, es wird die Einheit des Wesens in den scheinbar psychologisch-moralischen und spirituellen Hauptimperativen der Predigten thematisiert. Eckhart denkt die reine Wesenhaftigkeit Gottes als Ausschluss jeglicher Andersheit, womit die Ursprungsweise der rein immanenten Rezeptivität als Wirklichkeitsinhalt des Wesens des Erscheinens berührt ist, das als Offenbarung im Sinne des Sich-Offenbarens bezeichnet werden kann. Die Andersheit ist nämlich nicht nur eine logische Kategorie, die alles andere als das Wesen »anders« werden lässt, sondern sie konstituiert, phänomenologisch gesehen, das ontologische Medium des Horizontes und der Welt. Der Ausschluss der Andersheit in der Armut ist also Ausschluss der Welt, die sich als Vorstellung und »Bild« gibt, weshalb die Bildentwertung bei Meister Eckhart der Annäherung an das Wesen entspricht. Die Seele muss daher das reine Medium der Außenheit verlassen, was mit anderen Worten bedeutet, die Ebene des Geschaffenen aufzugeben, um in den Ab-Grund des absoluten Wesens einzugehen. Armut und Demut als Abweisung der Außen-Andersheit gehören demzufolge zur eidetischen Analyse, die das Wesen des Absoluten freilegt und keineswegs bei einer bloßen Veränderung der menschlichen Existenz stehen bleibt. Deshalb kann man an dieser Stelle auch gegen jeden Historizismus betonen, dass das »Ewige« als das wiedergefunden wird, was »schon immer« war: als das reine, nackte Wesen, dem die Entbergungsweisen wie die Demut usw. als ihm identische phänomenologische Bestimmungen eingeschrieben sind:

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 zurückzukommen vermag in ihr geschaffenes Etwas. Und Gott stellt sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem Etwas. Die Seele hat gewagt, zunichte zu werden und kann auch von sich selbst aus nicht (wieder) zu sich selbst gelangen – so weit ist sie sich entgangen, ehe Gott sich unter sie gestellt hat.<sup>3</sup>

Wenn für Eckhart das Wesen des Ursprungsseins Einheit ohne irgendwelchen Unterschied darstellt, dann wird auch der Mensch ohne Unterscheidung gezeugt, das heißt im Inneren der schon genannten immanenten Offenbarung Gottes, der keinen Gegensatz in sich kennt. Es findet also keineswegs eine »Identifikation« der Kreatur mit dem Absoluten statt, wie manchmal Darstellungen des Mystischen lauten, sondern es

<sup>2</sup> Vgl. dazu des Näheren R. Kühn/M. Staudigl (Hg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion*. Freiburg/München 2000 (mit Forschungsliteratur).

<sup>3</sup> Predigt 1, 156.

wird der radikale Ausschluss des Kreatürlichen (Welthaften) gefordert, so wie zuvor von ihm der Einschluss des Menschen in Gott betont wurde. Eckhart verstehen heißt demzufolge, diese *Identität von Ein- und Ausschluss* zu verstehen, heißt alle am Wesen teilhabende Manifestation als Selbstmanifestation ohne innere Fremdheitsüberwindung zu begreifen. Dies zeigt auch das Gegensatzbegriffspaar »Geburt« und »Jungfräulichkeit« in seinen Texten. Bezeichnet die Erste hauptsächlich den Schöpfungsprozess mit seinen äußeren Bildern, so bedeutet die Befreiung von all denselben als »jungfräulicher« Akt die innere Wesensstruktur, die den Abweis des ontologischen Vollzuges der Phänomenalisierung des Seienden als ein »Bild« einschließt. Damit ist ebenfalls die für die abendländische Philosophie meist unverzichtbare *Vermittlung* beiseite gelassen, denn diese ist jenes – zumeist »aktive« – Ereignis, worin das Seiende sein Sein findet. Eckharts Ablehnung solchen Wirkens als Transzendenz führt zu der wesentlichen Unterscheidung von Gott und Gottheit, wobei Letztergenannte genau die ontologische Wirklichkeit bildet, die keine wirkmächtige Transzendenz in sich kennt. Diese Abwesenheit eines Wirkens im Inneren der Gottheit meint das Fehlen jeder Aktivität auf der Ebene solcher höchsten Wesenhaftigkeit, während Gott in einem restriktiven Sinne den Ursprung und Grund der Schöpfungs-Andersheit meint:

Und das Innerlichste und das Edelste, das in der (göttlichen) Natur ist, das erbildet sich ganz eigentlich in das Bild der Seele, und dabei ist weder Wille noch Weisheit ein Vermittelndes [...] Hier ist Gott unvermittelt in dem Bilde, und das Bild ist unvermittelt in Gott. Jedoch ist Gott auf viel edlere Weise in dem Bilde, als das Bild in Gott ist [...] Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben [...] Alles, worauf du dein Streben richtest, was nicht Gott in sich selbst ist, das kann niemals so gut sein, daß es dir nicht ein Hindernis für die höchste Wahrheit ist.<sup>4</sup>

Daraus ergibt sich die Feststellung, dass alles, was in Gott ist, nur Gott sein kann, mithin das Wesen als Sich-Offenbaren seinen absolut eigenen Inhalt ohne jede weitere Fremdheit besitzt, was auch als »Einsamkeit« oder »Wüste« bezeichnet wird. Dieser inneren Wesensnatur der Gottheit entspricht die ihr eigene Gegenwärtigkeit als konstitutive Selbstgründung, wodurch nochmals einsichtig wird, dass die zuvor genannten Bestimmungen der Gottheitsnatur durch »Demut« und »Armut« als Inhalt die Gottheit selbst in deren eigener Selbsterfahrung oder Wirklichkeit besitzen. Der Eckhart'sche Einheitsbegriff meint demzufolge nicht ausschließlich die einfache innere Wesensgegenwärtigkeit in einem statischen Seinsinne, sondern den *Selbstempfang des Wesens als dessen ursprüngliches Vermögen, sich selbst immanent in sich zu einen*. Dieses ontologische Vermögen der Gottheit tritt als das Werk der wesenhaften Absolutheit selbst auf, weshalb der immanente Selbst(be-)stand eben keine tote Einheit wie bei einem Seienden ist, sondern die gottheitliche Einsamkeit ist das Selbstwerden und In-sich-selbst-Verbleiben des Wesens in seiner selbst-rezeptiven Fundamentalstruktur. Diese »Ruhe« im Sinne eines Ausge-

<sup>4</sup> Predigt 16, 225–227.

schaltetseins von jeder Außen-Andersheit und damit verbundenem Transzendieren kann daher nicht nur für eine Immanenzphänomenologie aufgegriffen werden, wie wir es hier zu skizzieren versuchen, sondern es lassen sich daran weitere Folgen anknüpfen, die über die transzendente Lebensaffektion als eidetischer Zentralgehalt wiedererkennbar sind.<sup>5</sup>

Was ganz in sich ruht, ist ohne Bedürfnis und »will nichts«, was ontologisch besagt, dass die Wesensruhe als Selbst-in-sich-Verweilen ohne jegliches Vermögen ist, sich auf anderes zu beziehen. Es fehlt nicht nur der irrealisierende Horizont der Bezugsmöglichkeit, *sondern es fehlt darüber hinaus die Möglichkeit eines Fehlens überhaupt*. Diese »Armut« des Wesens kann nur deshalb so sein, weil dessen Wirklichkeit in der Gesamtheit schon immer gegeben ist, und zwar als jener Akt, der sich in der Einheit die Wirklichkeit seines eigenen Inhaltes gibt. Wenn Gott Eckhart zufolge nur alles auf einmal geben kann, dann ist dieses All-Gegebene das Wesen der Wirklichkeit bzw. das Wesen des Lebens, dessen der Mystiker so sicher ist wie der Tatsache der eigenen Lebendigkeit:

Mein Leib und meine Seele sind mehr in Gott, als daß sie in sich selbst seien [...] Die Nähe zwischen Gott und der Seele kennt keinen Unterschied [...] Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott selbst erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen und kein anderes. Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott; darum ist Gott der Seele näher, als sie sich selbst; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit.<sup>6</sup>

Oder auch:

Warum lebst du? Um des Lebens willen, und du weißt dennoch nicht, warum du lebst. So begehrenswert ist das Leben in sich selbst, daß man es um seiner selbst willen begehrt [...] Weil es so unmittelbar von Gott fließt, darum wollen (die Seelen) leben. Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist denn mein Leben Gottes Sein, so muß Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht weniger und nicht mehr.<sup>7</sup>

Die zum Ziele der Gott-Seele-Vereinheitlichung vorgetragenen Bestimmungen sind also eidetische Bestimmungen, die keine Differenz von Form und Inhalt mehr kennen, weshalb »Fülle« und »Freude« zuletzt das Wesen als Offenbarungsmanifestation kennzeichnen. Dass Rückzug, Armut, Entblößung, Wüste usw. in solcher gleichzeitigen Freude ruhen, das heißt, die Selbsterfahrung des Seins unmittelbar stets Selbstfreude göttlichen Lebens bedeutet, schließt ein, dass die Immanenz ihrer inneren Wesensstruktur nach eben als Selbst-Offenbarung verstanden werden muss. Sie taucht bei Eckhart als lebendige Vernunft unter dem Namen »Herr« (oder »Mann«) auf, mithin als ein Verständnisvermögen, dessen Inhalt von diesem selbst geformt wird und sich auf nichts anderes bezieht. Phänomenologisch gesehen handelt es sich also um eine *Selbstoffenbarung, die sich jedoch nicht nach der Manifestationsweise des »Ver-*

<sup>5</sup> Für eine solche Lektüre Eckharts sowie der christlichen Religion vgl. M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*. Freiburg/München 1992, 251–273: Hinführung zur Gottesfrage. Seinsbeweis oder Lebenserweis?; *Ich bin die Wahrheit*. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München 1997.

<sup>6</sup> Predigt 11, 201.

<sup>7</sup> Predigt 7, 184.

stehebens« orientiert, sondern gemäß der Struktur der Einheit. Weil darin keine Vermittlung stattfindet, steht die »intelligible« Selbst-Affektion des Wesens durch die Einheit in einem radikalen Gegensatz zu jedem philosophisch-ontologisch konzipierten Prozess der Verobjektivierung, was eine Kritik des Anschauungsbegriffs als Bild der Syn-These (wie etwa bei Kant) einschließt. Und was auf dem Boden der Einheit seinen eigenen Inhalt konstituiert, ist als *Leben* aufzufassen, weil nur das Leben an allen Punkten seines »Seins« ohne jede »ontologische Differenz« wiederum Leben ist, das seinerseits dann eine durch die Einheit begründete (selbst-affektive) Offenbarung darstellt. Diese besitzt keinen endlichen Horizont, sondern sie ist sozusagen das Ur-Bild, worin alle Dinge Einheit sind. Wenn die Einheitsstruktur für das reine »Gleichheits«-Erkennen mit Gott konstitutiv ist, dann bildet dieselbe Einheit auch den letzten Grund der Gott-Seele-Vereinigung. Dabei muss aber gemäß der Immanenzgesetzlichkeit sich die Manifestation Gottes als mit der Selbstmanifestation der Seele identisch erweisen, das heißt, die *unio* drückt die innere Einheit des Wesens selbst aus, das allerdings nur im effektiven Vollzug manifestiert wird – eben als Sich-Offenbaren:

So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt.<sup>8</sup>

## 2. Logos und Gotteserkenntnis

Die Erkenntnis Gottes, worin die Bedeutung der Vereinigung gegründet ist, entspricht so der Selbstoffenbarung des Absoluten und bestimmt – phänomenologisch damit identisch – das Wesen selbst der Seele. Was in die Seele eindringt, ist nichts anderes als die Ursprungsoffenbarung des Absoluten oder Gott in seiner Entblößung, weshalb der Mensch ein »Gottwissender« bzw. »Gott-Erleidender« genannt werden kann:

Denn, fände Gott den Menschen so arm, so wirkt Gott sein eigenes Werk und der Mensch erleidet Gott so in sich, und Gott ist seine eigene Stätte seiner Werke; der Mensch (aber) ist ein reiner Gott-Erleidender in seinen (= Gottes) Werken angesichts der Tatsache, daß Gott einer ist, der in sich selbst wirkt.<sup>9</sup>

Diese Wesensoffenbarung vollzieht sich unabhängig vom Verobjektivierungsprozess und dessen Phänomenalität, sodass das Sein primär nicht im Bild der Andersheit gesehen wird. Aber weil die Form der Bildhaftigkeit sich als solche ebenfalls manifestiert, gibt es neben der Ursprungsoffenbarung eine eigene Phänomenalität der Bilder, das heißt der Phänomene im allgemeinen mundanen Sinne. Die Wesenseidetik als Erscheinen des Manifesten teilt sich folglich in eine Erkenntnis des »äußeren« Schöpfungsseins und in eine Erkenntnis auf dem Boden der Einheitsstruktur,

<sup>8</sup> Predigt 6, 180.

<sup>9</sup> Predigt 32, 307.

wo das Erkannte das Ergriffene sein muss, und zwar als das Identisch-Sein mit Gott, was eben der Bedingung des Ergriffenwerdens in der Einheit entspricht. Von hierher gesehen ist auch die Unterscheidung des »inneren« und »äußeren« Menschen keine existentielle, sondern sie entspricht der radikal-phänomenologischen Trennung von immanenter Einheitsoffenbarung und phänomenaler Außenheitserkenntnis, das heißt den beiden Grundweisen der Manifestation überhaupt:

Die Seele in sich selbst, da, wo sie oberhalb des Körpers ist, ist so lauter und so zart, daß sie nichts aufnimmt als die bloße, lautere Gottheit. Und selbst Gott kann nicht da hinein, ihm werde denn alles das abgenommen, was ihm zugelegt ist.<sup>10</sup>

Die Wesensoffenbarung in der Einheit Gottes steht jedoch der Horizontmanifestation (Kreatur, Bild) nicht einfach gegenüber, sondern begründet sie. Alles Gegebene hat deshalb gleiches Recht und gleiche Dignität, weil das Horizont-Sehen im phänomenologischen Ursprungsgehalt des Wesens wurzelt. Da sich hier der effektive Ursprung allen Sehens befindet, manifestiert sich alles darin und gehört zur Einheit. Dieses ontologische Medium der Einheit aller Phänomene fließt nicht aus einer metaphysischen Behauptung und impliziert daher keine Hinterwelt, vielmehr breitet sich dieses Medium – der Manifestation entsprechend – zusammen mit Letztgenannter aus. Wo eine Manifestation tatsächlich wird, ist so die Einheit mitgegeben, und zwar als ursprünglicher phänomenologischer Inhalt. Die sehende Seele besitzt eine Mächtigkeit, worin nach Eckhart alles eins wird, denn sie versammelt das Getrennte und Verstreute:

Die Seele hat in dieser Kraft (d. h. in der »möglichen« Vernunft) das Vermögen, geistig zu allen Dingen zu werden. In der wirkenden Kraft gleicht sie dem Vater und wirkt alle Dinge zu einem neuen Sein.<sup>11</sup>

Dem korrespondiert das Wesen des Logos, denn als »Wort« oder »Sohn« drückt sich darin das effektive phänomenologische Manifestwerden allen Seins aus. Als Werk des Absoluten im Logos bleibt die Einheitsstruktur der mit sich selbst identischen Gottes-Offenbarung erhalten, denn der Logos ist dem »Vater« nicht nur gleich, sondern *wesenseins*. Die Gleichheit gehört noch der archetypischen Referenz der Transzendenz an, denn Gleiches setzt Unterschiedenheit voraus. Was hingegen im Sagen des Wesens vom Wort (*Verbum*) gehört wird, ist das Wesen selbst, welches das göttliche Sagen ausspricht – oder mit anderen Worten: das Werk der Manifestation vollzieht, worin sich das Wesen wiederum selbst manifestiert. Also unabhängig von den Erscheinungen außerhalb von mir oder in mir, die stets in der Vorstellungswelt sich ereignen, befindet sich in der Einheit des Ursprungswesens der Logos, welcher der Grund aller lebendigen Vernunft ist:

<sup>10</sup> Predigt 22, 252. Vgl. Predigt 26, 273: »Alle Kreaturen schmecken als Kreaturen (nur meinem *äußeren* Menschen, wie Wein und Brot und Fleisch. Meinem *inneren* Menschen aber schmeckt nichts als Kreatur, sondern als Gabe Gottes. Mein *innerster* Mensch aber schmeckt sie (auch) nicht als Gaben Gottes, sondern als ewig.«

<sup>11</sup> Predigt 50, 394.

Alle Lust des Vaters und sein Kosen und sein Anlachen gilt allein dem Sohn. Außerhalb des Sohnes weiß der Vater nichts. Er hat so große Lust im Sohne, daß er sonst nichts bedarf, als seinen Sohn zu gebären, denn der ist ein vollkommenes Gleichnis und ein vollkommenes Bild des Vaters [...] Und so hat hier (auch) das Bild der Seele und Gottes Bild *ein* Sein: da, wo wir Söhne sind.<sup>12</sup>

Diese Ausdehnung des Logos auf die Gesamtheit seiner grundlegenden ontologischen Dimensionen sowie seine Entfaltung im umfassenden Konzept der Phänomenalität beinhaltet eine Erkenntniskritik, die den »erkennenden« Zugang zur inneren Struktur des Seins abwehrt. Phänomenologisch auf der Ursprungseinheit basierend und analytisch dem Seinsbegriff in all seinen entscheidenden Bestimmungen verpflichtet, muss die Eckhart'sche ontologische Seinserfahrung die Erkenntnis wegen der zweifachen Phänomenalitätsgegebenheit aus der Immanenzerfahrung ausschließen. Denn die Manifestation eines Wesens bestimmt nicht nur die Nicht-Manifestation seines Gegen-Wesens, sondern jedes Erscheinen bedeutet bezüglich der reinen Wirklichkeitsstruktur auch immer ein Verschwinden. Die Erkenntnis kann kein Medium entwickeln, wo das Wie ihrer Leistung letztlich greifbar wird, da ein solches Medium nicht selbst in sich sichtbar werden kann, ohne eben das zum Verblässen zu bringen, was in seinem reinen phänomenologischen Gehalt unzurückführbar bleibt. Was die Erkenntnis hervorbringt, nämlich Objektives sowie das intentionale Idealmedium der transzendenten Seinsbestimmungen, bildet niemals – auch nicht als primäre »einfache Erscheinung« – eine Manifestation des Absoluten. Die Referenz zu den eidetischen Strukturen der reinen Phänomenalität liegt auf der Hand, denn alles, was uns umgibt, ist eine erste Transzendenzschicht, deren existentielle Bestimmtheiten nur den Charakter von Vermittlungen besitzen können. In dieser Außen-Vermittlung jedoch, wo das naive wie philosophisch-wissenschaftliche Wissen sich seiner Phänomenalitätstypik nach bewegt, ist Gott nicht einbegriffen. Der Misserfolg der Erkenntnis betreffs des Absoluten gründet folglich des Näheren auf der phänomenologisch-medialen Distanz als solcher, die als Wahrnehmung, sobald diese der Gott-Einheit ansichtig werden sollte, sich bereits in einer *eo ipso* vorhandenen Vielheit verloren hat:

Ja, sogar, wenn ich das Licht, das wirklich Gott ist, nehme, insofern es meine Seele berührt, so ist es dem unrecht. Ich muß es in dem (=da) nehmen, wo es ausbricht [...] Und selbst dann, wenn ich es da nehme, wo es ausbricht, muß ich auch dieses Ausbrechens noch entledigt werden: ich muß es nehmen, so wie es in sich selbst schwebend ist. Ja, selbst dann noch, sage ich, ist es das Richtige nicht: ich muß es nehmen, wo es weder berührend noch ausbrechend noch in sich selbst schwebend ist, denn das ist alles noch (Seins-)Weise. Gott aber muß man nehmen als Weise ohne Weise und als Sein ohne Sein, denn er hat keine Weise.<sup>13</sup>

Die von hier ausgehende Kritik am Gottesbegriff gründet sich dementsprechend auf die Nichtkorrespondenz vom Ursprungswesen des Logos

<sup>12</sup> Predigt 23, 263 f.

<sup>13</sup> Predigt 37, 334.

und der Phänomenalität der Erkenntnis sowie auf das Nichtverhältnis der Gottheit zu irgendeiner erfassten »äußeren« Offenbarung, die als inhaltliche Erscheinung das eigene Wesen Gottes nicht wiedergeben kann. *Deshalb muss nach Eckhart die Seele Gott verlieren, da alles Verstehen Gottes sie von ihm entfernt.* Und die Weise, wonach die intentional-korrelative Erkenntnis sich phänomenalisiert, lässt nicht nur das Ursprungswesen der Gottheit entgleiten, sondern ebenfalls das mit ihr identische Seelenwesen. Die religiös-ethischen Folgen dieser Position bei Meister Eckhart, wie zum Beispiel für das konkrete Glaubensleben, verweisen deshalb natürlicherweise auf einen Abweis des transzendenten Gottes(-Bildes). Dass hier leicht Wurzeln der kommenden *Atheismuskritik* der Aufklärung und Moderne auszumachen sind, ergibt sich ebenfalls aus der dargestellten Heterogenität der beiden phänomenologischen Grunddimensionen von Immanenz und Transzendenz, aber positiv ist es wichtiger zu vermerken, dass infolge dieser Eckhart'schen Eidetik das Wesen nicht außerhalb unserer selbst sich aufhält, sondern *in unserem Leben*: Das Wesen ist phänomenologisch das Wesen jenes Lebens, das wir selber sind. Oder wie seine Predigt 5 sagt (176):

Es gibt nichts, was man so sehr begehrt wie das Leben. Was ist mein Leben? Was von innen her aus sich selbst bewegt wird. Das (aber) lebt nicht, was von außen bewegt wird. Leben wir denn also mit ihm, so müssen wir auch von innen her in ihm mitwirken, so daß wir nicht von außen her wirken; wir sollen vielmehr daraus bewegt werden, woraus wir leben, das heißt: durch ihn.

Die religiös-praktischen Implikationen eines solchen Lebensbegriffes korrigieren zunächst die Vorschrift, der Mensch habe konstant an Gott zu denken. Da Gott nämlich keine transzendente Wirklichkeit im dargestellten absolut-phänomenologischen Sinne ist, kann er vom Denken auch gar nicht erreicht werden, weshalb kein Gott »oberhalb« des Denkens zu erwarten ist. *Denn Gottes »Indifferenz« gegenüber dem Erkenntnisvorgang bedeutet zugleich seine eigene Unverbrüchlichkeit als An-Wesenheit*, die dem Menschen sogar die Freiheit lässt, sich von ihm projekthaft zu »entfernen«, da Gottes Be-Ständigkeit ein Warten zu jeder Zeit und an jedem Ort einschließt:

Du brauchst ihn weder hier noch dort zu suchen, er ist nicht weiter als vor der Tür des Herzens; dort steht er und harrt und wartet, wen er bereit finde, daß er ihm auf-tue und ihn einlasse. Du brauchst ihn nicht von weither zu rufen; er kann es kaum erwarten, daß du (ihm) auf-tust. Ihn drängt es tausendmal heftiger nach dir als dich nach ihm.<sup>14</sup>

Bei aller Betonung der immanenten Wesenhaftigkeit der Gottheit gibt es also für Eckhart keinen »fernen Gott«, und diese Nähe erübrigt im

<sup>14</sup> Predigt 58, 436. Dieser Gedanke des Wartens Gottes wurde besonders in der metaphysischen Mystik Simone Weils wieder aufgegriffen; vgl. *L'attente de Dieu*. Paris 1950 (dt. Das Unglück und die Gottesliebe. München 1953).

Grunde jede Vergewisserung durch repräsentative oder symbolische Glaubens-Akte, was aber zum Beispiel nicht ausschließt, dass der Kosmos als »Schönheit« empfunden und interpretiert wird.<sup>15</sup> Kein dunkler Gott zu sein, sondern vielmehr Vernunft und Offenbarung, und zwar ohne sich ent-äußern zu müssen, bedeutet philosophiegeschichtlich sicherlich die einzigartige Bewahrung eines Seinsbegriffs als »Leben«, *wo Manifestation und Wesen nicht auseinander fallen*. Dies wiederum bindet die Seele in dieselbe Wirklichkeit ein, das heißt, sie verwirklicht sich in der Identität ihrer Phänomenalität mit dem absolut-immanenten Sein, dessen *Gutsein* dann eine von keinem Bild einzufangende Bestimmung auch der ursprünglichen Manifestation des Ursprungslebens ist. Will sich die Seele hingegen in sich selbst kennen, und zwar im Sinne der äußeren Welt-Phänomenalität, so ergreift sie nur ein transzendent-reflexives Selbst, das mit der Wirklichkeit des absoluten Seins nichts gemein hat. Infolgedessen kann auch die wahre Seligkeit nicht ihren Grund in einer solchen Außen-Erkenntnis des »Inneren« finden, das nicht der ursprünglichen Immanenz des Wesens entspricht:

Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, so fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermisst, dort entwird (auch) »Gott« (im Unterschied zur »Gottheit«).<sup>16</sup>

Die Erkenntnisabweisung für die reine Gotteserkenntnis hat die endgültige gedankliche wie praktische Befreiung des Seins und dessen Wirklichkeit zum Ziel, und in diesem Sinne liegt hier eine reflektierte »philosophische Mystik« vor. Die scheinbar zunächst ethischen oder spirituellen Forderungen, auf alles zu verzichten und arm zu sein, haben dabei eine äußerste, radikal-ontologische Bedeutung, wie wir schon unterstrichen. Denn weder etwas von sich selbst noch von der Welt zu wissen heißt *so in Gott zu leben, dass keine angebbare Kenntnis darüber mehr besteht, ob jemand für sich lebt, für die Wahrheit oder für Gott*. Auch fühlt und weiß er nicht mehr, ob Gott in ihm lebt: er ist leer von jeder Erkenntnis, die sich in ihm noch zeigen könnte. Wenn also in der Seele antinomisch wie paradox »Unkenntnis« bzw. »Nicht-Wissen« und »Erkenntnis« Gottes zusammenfallen, dann hat die Seele jede Absicht aufgegeben, noch eine Idee von Gott zu besitzen. Stattdessen wird ihr die absolut-lebendige Wirklichkeit seines Offenbarungs-Seins gegeben, und diese Gabe steht in keinem Verhältnis zu jedem eigenen Entwurf einer Glücksbefriedigung. Denn die Seligkeit besteht praktisch – nicht wissentlich – in der Offenbarung der absoluten Wirklichkeit an die Seele, sodass der geheime »Grund« des Absoluten der geheime Wesensgrund auch der Seele ist. Die Seligkeit ist ihre eigene Offenbarung, und insoweit eine Art Kenntnis, die aber nicht vermittelt ist: weder durch Wissensinhalte oder Geistgestalten

<sup>15</sup> Vgl. bes. seinen »Kommentar zum Buch der Weisheit« (Hg. K. Albert). Sankt Augustin 1988. Diesem Aspekt gilt vor allem der Beitrag von E. Waldschütz, Probleme philosophischer Mystik am Beispiel Meister Eckharts. In: E. Jain/R. Margreiter (Hg.), Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert. Sankt Augustin 1991, 71–92.

<sup>16</sup> Predigt 26, 273.

noch Liebesaffekte. Das Bewusstsein von Letzten widerspricht dem Zustand der Unkenntnis in der gottheitlichen Ruhe, weil jeder Begriff aus der Außen-Wirklichkeit das zerstört, was ist, indem er dem vollen Sein etwas nimmt:

Nicht nur der Sohn des himmlischen Vaters wird in dieser Finsternis, die sein Eigen ist, geboren: auch *du* wirst da geboren als desselben himmlischen Vaters Kind und keines andern, und er gibt (auch) *dir* jene Gewalt [...] Bei aller Wahrheit, die alle Meister mit ihrer eigenen Vernunft und Erkenntnis je lehrten oder jemals lehren werden bis zum Jüngsten Tage, haben sie doch nie das Allermindeste in *diesem* Wissen und in *diesem* Grunde verstanden. Wenngleich es ein Unwissen heißen mag und ein Nicht-Erkennen, so enthält es doch mehr als alles Wissen und Erkennen außerhalb seiner (= außerhalb dieses Grundes); denn dieses Unwissen lockt und zieht dich fort von allen Wissensdingen und überdies von dir selbst.<sup>17</sup>

Wenn sich die Wesensimmanenz in der Wissensabwesenheit konstituiert, dann bedeutet die radikal-phänomenologische Bestimmung dieses Nicht-Wissens, dass sich die Wesenstatsächlichkeit nicht in der sich zeitigenden Welt manifestiert und dementsprechend auch kein anzuschauendes Gesicht aufweist. Der maßgebliche Grund für das mystische Nichtwissen ist also nicht einem defizitären Unverständnis des Denkens zuzuschreiben, sondern liegt an der ontologischen Struktur der absoluten Wirklichkeit als Immanenz selbst: in ihrer Ohnmacht, sich im Licht der Phänomenalität innerhalb eines Bewusstseinsfeldes hervorbringen zu können. Nicht das Unvermögen der Transzendenz, ihre eigene rezeptive Manifestation zu garantieren, bildet so im Letzten den Hauptdiskussionspunkt der Offenbarungsunsichtbarkeit, sondern es ist die ontologische Positivität des Wesens der Immanenz selbst, die diesen »Rückzug« heraufbeschwört. Mit Meister Eckhart gesehen bewirkt das Wesen selbst mithin seine eigene Verbergung, weil es sich zurückhält, das heißt prinzipiell nicht zum Wesen der Horizont-Manifestation aus eidetischen Gründen gehören kann und so als Abwesenheit die unaufhörlich gewollte Abwesenheit des göttlichen Ursprungswesens der lebendigen Anwesenheit oder Gegenwärtigkeit ist. Weil so die Immanenz die innerste Natur des Absoluten ist, lässt sich das Absolute (Gott), wie Meister Eckhart deutlich zum Ausdruck gibt, eben nur von seinem verborgenen Zustand her verstehen:

Dies ist leicht einzusehen, denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lügen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lügen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist.<sup>18</sup>

Diese mystische Ursprungssituation des thematisch-etwaslosen Absoluten kann nicht mehr reflexiv hinterschritten werden, was für eine radikale

<sup>17</sup> Predigt 57, 423.

<sup>18</sup> Predigt 2, 164.

Phänomenologie daher eben kein Transzendenzereignis mehr beinhaltet, sondern das Wesen des immanenten Lebens der Selbstaffektion selbst – eben jenes Leben, dessen nie ansichtig zu werden ist, ohne aufzuhören, unablässig durch es sowie in ihm zu leben.<sup>19</sup>

### 3. Erkenntnis und »religiöses Leben«

Was nun so radikal verborgen ist wie das Wesen des absoluten Erscheinens als sein Selbsterscheinen im Sinne von Gott/Leben, verfällt leicht oder – streng phänomenologisch gesehen – sogar ganz dem Vergessen. Dieses *Vergessen* ist selbst keine einfache Abwesenheit oder ein Nichts, sondern es besitzt ein Objekt, wie Erinnerung und Gedächtnis an Vergangenes zeigen. Aber auch Gegenwärtiges kann vergessen sein, und am meisten vergessen ist das universale Wesen als immer gegenwärtige Gegenwart, die parusiehaft in uns lebt, ohne sich objekthaft zu präsentieren. Das Vergessen ist hierbei folglich ein Nicht-daran-Denken, und solches Denken ist grundsätzlich nur möglich auf dem Boden dessen, woran nicht gedacht wird: an das reine Wesen des originären Erscheinens. Liegt dabei ein »uneigentlicher« Existenzmodus vor, wie etwa bei Heideggers Man-Verfallenheit, oder ist das Denken als solches vergesslich? Nicht eine bestimmte Thematik als solche würde das Wesen verfehlen, sondern es ist apodiktisch die Notwendigkeit des Denkens, von Natur aus ein Denken des »Außen« sein zu müssen, was das Wesen verfehlt, weil eben die Horizontbedingung dieser Außenheit nie als solche sowie ihre Selbstrezeptivität gegenständlich thematisiert werden kann. Dann aber ist ein strukturelles Vergessen als Ermangelung eines Zur-Verfügung-Stehens eine unausweichliche Tatsache des Denkens, das die Immanenz als Ursprungswesen der reinen Gegenwart nicht erreicht. Eine gegenlautende Bestimmung wie die der »Wiedererinnerung« oder »Sammlung« als ontologischer Grundaufgabe im klassisch-phänomenologischen bzw. fundamentalhermeneutischen Sinne (Husserl, Heidegger) ist dann nicht möglich, weil diese wiederum im Horizont der Transzendenz oder des »Ereignisses« gedacht werden müsste, sodass gerade eine Theorie des »Seinsvergessens« mit am stärksten die Einflussmacht eines einseitig temporal-transzendenzorientierten Traditionsstromes unterstreicht. Dahingegen sagt Meister Eckhart von der Zeit:

<sup>19</sup> Zur weiteren Diskussion des Verhältnisses Transzendenz/Leben als Immanenz vgl. R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*. Freiburg/München 1994; D. Zahavi (Hg.), *Self-Awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Dordrecht 1998. Im Sinne der *Selbstaffektion* als Wesen des Lebens ließe sich etwa die Predigt 40 (344) bei Meister Eckhart verstehen: »Gott liebt die Seele so stark, daß, wenn man es Gott nähme, die Seele zu lieben, man ihm sein Leben und sein Sein nähme und Gott tötete [...] Gäbe es zwischen Leib und Seele irgend etwas Vermittelndes, und wäre es nur eine Haaresbreite groß, so wäre da niemals rechte Einung vorhanden.« Vgl. ebd., 416, 429.

Nun ist aber alles, was zeitlich ist, Gott fern und fremd. Nimmt man Zeit, und nimmt man sie auch nur im Kleinsten, im »Nun«, so ist es (doch noch) Zeit und besteht in sich selbst. Solange der Mensch Zeit und Raum hat und Zahl und Vielheit und Menge, so ist er gar unrecht daran und ist Gott ihm fern und fremd.<sup>20</sup>

Dennoch ist das Denken wohl auf solche Weise an das Wesen gebunden, dass von einem Vergessen gesprochen werden kann. Denn wenn das Denken sich intentional an das »Außen« ver-äußert, dann vergisst es sich selbst, *während das Wesen eben auch das Denken ist, und zwar in der ursprünglichen Einheit des Aktes mit sich selbst, worin ein Objekt angezielt wird*, und bei Spinoza als *ipsum intelligere* auftaucht: Ein Denken, das etwas weiß, weiß zunächst, dass es sich weiß, ohne dies als Thema zu setzen. Das Sich-Vergessen des Denkens ist mithin Wesensvergessen, weil die eigene letzte Bedingungsmöglichkeit des Denkens als phänomenologisch-substantielles Eigen-Leben vergessen wird. Wo dies eingetreten ist, hilft auch kein Verweis auf irgendein »Inneres« mehr, wie Meister Eckhart klar zeigt; das Denken bewegt sich dann nämlich unerbittlich auf die Außenheit zu und in ihr als »Bild«. Die fast allgemein gegebene Verneinung jeglicher ursprünglichen Lebensimmanenz in unserer Denktradition bleibt bei aller berechtigten Kritik an falscher oder romantischer »Innerlichkeit« (zum Beispiel bei Hegel) insgesamt rätselhaft, und zwar in Bezug auf den Inhalt dieser Negation und dessen Ursprung. Das beschworene Telos der ekstatischen Intentionalität ist, sofern dadurch das »Vorurteil« der Innerlichkeit belegt werden soll, ein Überdecken der natürlichen Sprache des Denkens, sich in seiner Spontaneität als ein »inneres« zu artikulieren: Denn »im Augenblick der Verneinung der Immanenz durch das philosophische Bewusstsein prä-existiert der Augenblick ihrer unmittelbaren Bejahung im Leben.«<sup>21</sup> Wie immer also auch die phänomenologisch noch unaufgeklärten Immanenzvorstellungen im einzelnen sein mögen, zu physisch oder psychologisch dem Ontischen angeglichen, so ändert ihre spontane Kraftäußerung nichts an ihrem transzendentalen Ursprung. Noch in der Verneinung mit philosophisch-theoretischem Anspruch bildet das »Nichts« der Immanenz die kontrapunktische Anwesenheit des vergessenen Wesens, das als »Leben« sich nicht vom Denken trennen lässt. Mit Meister Eckharts Worten ausgedrückt:

Wer aber Gott *ohne* Weise sucht, der erfährt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst. Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: »Warum lebst du?« – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: »Ich lebe darum, *daß* ich lebe.« Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, daß es (für) sich selbst lebt.<sup>22</sup>

Eine Erkenntniskritik in einem anderen Sinne als Kants transzendente Bedingungsanalyse der Objektivitätsphänomenalität, nämlich als Frage der möglichen Erreichung des »Absoluten«, berührt sich daher in allge-

<sup>20</sup> Predigt 11, 205.

<sup>21</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*. Paris 1963 (Neuaufll. 1990), 489.

<sup>22</sup> Predigt 6, 180.

meiner Hinsicht mit religiösen Problemstellungen, die außer bei Eckhart auch bei Denkern wie Hegel, Fichte, Schelling, Kierkegaard oder Kafka grundsätzlich angetroffen werden können<sup>23</sup>, und zwar, weil die Erkenntnisnatur als Unvermögen schlechthin, das Ursprungswesen der Wirklichkeit zu erfassen, eben ein religiöses Thema ist – und in diesem Sinne ein »mystisches«. Dass das Absolute jede Annäherung der Erkenntnis an sich ausschließt, weil das Medium solcher Annäherung selbst inadäquat ist, relativiert nicht diesen oder jenen Akt des Erkennens, etwa in der langen Serie der »Gottesbeweise«, sondern offenbart die grundsätzliche Unzugänglichkeit des Absoluten als »Nacht« in einem radikal-phänomenologischen Sinne. Nun ist dieses Ergebnis, im Anschluss an Meister Eckhart, aber keineswegs rein negativ, weil – wie schon zuletzt betont wurde – das Absolute das Wesen des Lebens selbst ist. Und das Leben ist eine der ältesten Bezeichnungen für das Göttliche, sei es nun als Ursprung, als Wahrheit oder als Gnade zum Beispiel gedacht. Dies ontologisch streng im Rahmen einer radikalen Phänomenologie zu denken, führt dahin, die Objektivität als eidetische Verhinderung der »Lebenserkenntnis« anzuerkennen, denn je mehr ein Denken zum Leben hin will, von dessen Wesen her es sich ja selbst hervorbringt, um so weniger könnte es im Außenmedium der Erkenntnis die Mittel dazu finden. Deshalb ist im geistig-spirituellen Leben, wo das Leben sich auf das Leben bezieht und das Absolute auf sich selbst, kein Platz für objektive Erkenntnis, wie es die Eckhart'sche Mystik rein zu verstehen gibt:

Wer irgend etwas sucht oder erstrebt, der sucht und erstrebt das Nichts, und wer um irgend etwas bittet, dem wird das Nichts zuteil. Aber wer nichts sucht und nichts erstrebt als rein nur Gott, dem entdeckt und gibt Gott alles, was er verborgen hat in seinem göttlichen Herzen, auf daß es ihm ebenso zu eigen wird, wie es Gottes Eigen ist, nicht weniger und nicht mehr, dafern er nur unmittelbar nach Gott allein strebt.<sup>24</sup>

Hinzu kommt, dass die Erkenntnis eine definierte ontologische bzw. genetisch-originiäre Zeitstruktur besitzt, die sich mit Horizonten umgibt, die ek-statisch in der Trias von Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart »vorübergehen«. Außerdem ist die Intentionalität in Bezug auf ein *cogitatum* von der jeweiligen Gegebenheitsweise bestimmt, die im Wie einer Gegebenheit festgelegt bleibt, also etwa als Wiedererinnerung, Wahrnehmung, Phantasie etc. Selbst eine streng-phänomenologische Erkenntnis-kritik muss – auch wenn sie sich nicht allen konkreten Ergreifungsakten mangels Endlichkeit angleichen kann – zumindest der Evidenz verpflichtet bleiben, die auf immer neue Horizonte verweist, das heißt, die Erkenntnis(-Kritik) wird zur Unter-Suchung. In seiner dichterisch-religiösen Ursprungssprache aber sagt Kafka ähnlich wie Meister Eckhart: Wer sucht, der findet nicht, weil sich eben das (spirituelle) Wesen, wie

<sup>23</sup> Vgl. hierzu auch M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60). Frankfurt/M 1995, Teil 3: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik; J. Greisch, Philosophie et mystique. In: A. Jacob (Hg.), Encyclopédie Philosophique Universelle I. Paris 1989, 26–34; K. Albert, Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt 1996.

<sup>24</sup> Predigt 12, 211.

seine Erzählungen und Romane zeigen, außerhalb jener ontologischen »Welt« aufhält, wo sich das Suchen abspielt. Dies verdoppelt die Suche, und zwar nicht im Sinne ihrer einfachen Wiederholung, sondern im Weiter-Vorwärts-Dringen zu neuen Horizonten, bis hin zur (möglicherweise verzweifelten) Ver-Irrung, wofür Thomas Bernhard noch ein anderes Schriftstellerbeispiel wäre. Das Leben, das nach Kafka diese Suche ist, bedeutet deshalb im Sich-Hinwenden zum Erkenntnis-Außen ein ewiges Sich-Abwenden von der eigentlichen geistigen Welt, wobei allerdings dessen Leben nicht zerstört, sondern nur verfehlt wird. Deshalb wird Meister Eckhart nicht müde, immer wieder auf die Vergeblichkeit solchen Suchens hinzuweisen:

Alle Kreaturen suchen außerhalb ihrer selbst stets eine an der andern das, was sie (selbst) nicht hat; das tut Gott nicht. Gott sucht nichts außerhalb seiner selbst. Was alle Kreaturen haben, das hat Gott allzumal in sich [...] Das soll uns dazu drängen, daß wir mit allen unseren Werken nichts anderes suchen als sein Lob und seine Ehre.<sup>25</sup>

Die Abwesenheit des Seins und des Lebens wie der Gegensatz von Sein und Erkenntnis gehört zu den zentralen Intuitionen der Religionen, ohne hier auf geschichtliche Unterschiede eingehen zu können. Andererseits liegt im oft diskutierten Gegensatz des Glaubens zum Wissen die Erfahrung begründet, dass die Ursprungsstruktur des Seins der Erkenntnis gegenüber heterogen ist. »Glauben als Sein« ist ein konstantes Thema des authentisch religiösen Lebens, das in der Negation von Wissen und »Lehre« eher seine eigene innere Positivität erfährt, als jene grundsätzlich verabschieden zu wollen. So war bereits das Nicht-Wissen des Sokrates eine Art Gottesfurcht und kultische Verehrung, denn seine Fragen zielten nicht so sehr auf Antwort innerhalb eines bestimmten Horizontes, sondern setzten eine noetische Dialektik gerade des Nicht-Wissens in Gang. Jede Frage enthält dieses Nicht-Wissen, und zwar nicht nur als einen vorübergehenden Charakter, sondern als mit ihr identisch. So konnte auch Meister Eckhart in Bezug auf die bescheidensten Glaubensvollzüge sagen:

Wer Gott in rechter Weise nehmen soll, der muß ihn in allen Dingen gleicherweise nehmen, in der Bedrängnis wie im Wohlbefinden, im Weinen wie in Freuden; überall soll er dir gleich sein. Glaubst du, daß, weil du [...] weder Andacht noch Ernst hast, du deshalb eben, *weil* du keine Andacht und keinen Ernst hast, (auch) Gott nicht hast, und ist dir dies dann leid, so ist *dies* eben jetzt (deine) Andacht und (dein) Ernst. Darum sollt ihr euch nicht auf irgendeine *Weise* verlegen, denn Gott ist in keiner Weise weder dies noch das.<sup>26</sup>

Das Wesen des lebendigen, göttlichen Selbsterscheinens, sofern es sich nicht in der Welt und deren Sichtbarkeit als Offenbarungsmedium mitteilt, bleibt mithin infolge all des bisher Gesagten unsichtbar. Das Wesen hält sich mit anderen Worten in der Nacht zurück, in die keinerlei Lichthorizont einbricht, um die absolute Einheit seiner radikalen, selbstaffektiven oder selbstgebürtigen Immanenz zu durchbrechen. Wenn die Nacht die material-phänomenologische Wirklichkeit des Wesens ist, und ihre

<sup>25</sup> Predigt 15, 222 f.

<sup>26</sup> Predigt 5, 176 f.

Sich-Selbstoffenbarung das Unsichtbare, *dann ist dieser Begriff des Unsichtbaren kein Gegenbegriff zur Phänomenalität, sondern dessen grundlegende Bestimmung.* Das Unsichtbare phänomenalisiert sich selbst-rezeptiv in sich, das heißt, es ist ein Offenbarungsphänomen, das ganz von der Nacht durchzogen wird, und zwar als das, was dieses Wesen als Offenbarung als solcher ausmacht. Demzufolge ist das Unsichtbare nichts »Dunkles« in dem üblichen Sinne, als bliebe es sich selbst fremd. Diese Vorstellung, was nicht vor dem Blick erscheint, müsse unbestimmt sein, gehört einem einseitigen naiven wie philosophischen Verständnis des Wesens an. Das phänomenologische Interesse an Meister Eckhart als »philosophische Mystik« hat deshalb keine geringere Intention<sup>27</sup> als zu zeigen, dass die gewohnheitsmäßige Vorstellung der abendländischen Philosophie, aller Erkenntnisursprung der »Phänomene« ruhe im Sichtbaren und dessen Vermögen, nicht ohne weiteres aufrechtzuerhalten ist. Das Unsichtbare verneint aber nicht einfach das Konzept der anderen Phänomenalität (denn dann handelte es sich um einen ontischen Gegensatz oder um einen metaphysischen Dualismus), sondern es will die Weise angeben, wie die Phänomenalität sich ursprunghaft phänomenalisiert. So sagt Meister Eckhart in Bezug auf die Einheit von Gott und Welt:

Gott ist in allen Dingen. Je mehr er *in* den Dingen ist, um so mehr ist er außerhalb der Dinge; je mehr er drinnen ist, um so mehr ist er draußen [...] Dort, wo niemals Zeit eindrang, niemals ein Bild hineinleuchtete: im Innersten und im Höchsten der Seele erschafft Gott die ganze Welt [...] Alles, was vergangen ist, und alles, was gegenwärtig ist, alles, was zukünftig ist, das erschafft Gott im Innersten der Seele.<sup>28</sup>

Dieses phänomenologische Wie der Wesensoffenbarung geschieht in und als Unsichtbares, sodass das Wesen in seiner eigenen Offenbarung verborgen bleibt. Diese Verborgenheit ist der Zustand des Wesens in seiner phänomenologischen Wirkatsächlichkeit, das heißt seine Weise sich ganz »zu geben«: »Als Erstes aber, das Gott je gibt, gibt er stets sich selbst. Und wenn du Gott hast, so hast du mit Gott alle Dinge.«<sup>29</sup> Damit lichtet sich über dieser Eckhart-Lektüre eine der Hauptschwierigkeiten jeder phänomenologischen Untersuchung sowie wohl der Philosophie überhaupt, nämlich das schon beim »Vergessen« angesprochene Paradox, dass das Absolute der Manifestation sich von allen »Phänomenen« am wenigsten zeige, sodass die Menschen es ständig verkennen und es auch in der Philosophie nicht einholen können. Insofern dürfte die Mystik eine Erinnerung oder ein Korrektiv für jede radikal-phänomenologische Analyse in ihrer Natur darstellen, die inhärente Notwendigkeit dieser Abwesenheit aufzuhellen. Denn welche Namen auch ideengeschichtlich

<sup>27</sup> Für weitere Interpretationen vgl. z. B. B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg/Br. 1979; E. Waldschütz, Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. Wien 1989; R. Manstetten, *Esse est Deus.* Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes. Freiburg/München 1993.

<sup>28</sup> Predigt 43, 356.

<sup>29</sup> Predigt 27, 338; vgl. 174, 197, 259, 266, 313, 330.

angeführt werden können, es dürfte Übereinstimmung darüber herrschen, dass über den »Erstgegebenheiten« des Seins eine Art Verbergung liegt, welche die äußerste Spitze jeder phänomenologisch-ontologischen oder sonstigen Bewusstseins- bzw. Daseinsanalyse ausmacht. Die Unsichtbarkeit der Phänomenalität »erklärt« nicht nur deren Vollzug, sondern ermöglicht ihn auch, denn im natürlichen Leben ist das Wesen immer schon am Werk, das heißt es ist handelnd gegenwärtig, bevor irgendeine Vorstellung diese effektive Phänomenalisierung umkehrt, um sich an die Stelle bereits vollzogener Manifestation in der retentionalen Schau zu setzen.

Die innere eidetische Bestimmung der durch die Verborgtheit ausgezeichneten Immanenz liefert der schon erwähnte Begriff der Nacht, der unter anderem bei Novalis (1772–1801) seine stärkste Berücksichtigung gefunden hat. In den *Hymnen an die Nacht* erscheint sie nicht nur als der einfache Gegensatz zum Tageslicht, und sie ist auch nicht mystizistische Versunkenheit des Nichts oder des Unbewussten. Vielmehr entsteigt ihr wie bei Meister Eckhart die Wahrheit als »Schoß« der Offenbarung, was auf die Phänomenalität der Immanenz übertragen bedeutet, *dass die Nacht als solche das Vermögen zur Hervorbringung des Wesens des Unsichtbaren ist*. Als schöpferische Liebe gibt die Nacht das Sein und ist damit Offenbarung; in ihrer Immanenz offenbart sich die Offenbarung als Vollzug. Bei Novalis bedeutet die Nacht also mehr als nur lyrisch-poetische Evokation des Unausagbaren; sie ist der phänomenologische »Ort« schlechthin, wo das Wesen des Lebens ruht, wie es in den »Hymnen« heißt: »Du hast die Nacht mir zum Leben verkündet.« Daraus ergibt sich als zusätzliches Ergebnis zur Eckhart'schen »Armut Gottes«, dass das Unsichtbare das Wesen des Lebens selbst ist, weil das Leben eben niemals in den vor-stellenden Blick eintreten kann, sondern in sich bleibt. Diese seine unverbrüchliche Immanenz ist zugleich seine sich selbstbindende Selbstbezeugung, die keinem von uns fehlt; denn wo immer eine Manifestation als Erscheinen stattfindet, hat sich das Leben in seiner transzendentalen Unsichtbarkeit bereits als effektiv erwiesen. Religiös kann diese Unverbrüchlichkeit als der Selbstglaube des Lebens angesprochen werden, der jedem Fragen und Suchen vorausliegt, wie wir zu zeigen versuchten.

Um in der Verlängerung von Meister Eckhart noch eine weitere Verdeutlichung aus dem religiösen Bereich zu nennen, so sind die christlichen Antithesen zwischen »Welt« und »Reich Gottes« zum Beispiel nicht bloß Kampfansagen an eine alte Welt voll revolutionärer Kraft in ihrem radikalen Perspektivenwechsel der Werte, sondern was als »Leben« in der einen Welt zählt, gilt nicht als solches in der anderen. Denn was sich auf Erden als Trauer und Armut phänomenalisiert, offenbart sich bei »Gott« durchaus als Freude und Seligkeit, wie es die »Bergpredigt« im Neuen Testament paradigmatisch unterstreicht. Dahinter steckt nicht nur der Hinweis, die ontologische Heterogenität Welt/Leben keiner scheinbaren, »versöhnenden« dialektischen Betrachtungsweise zu opfern, sondern die Duplizität des Erscheinungsbegriffs im »Phänomen« zu überprüfen.

Denn zum einen kann mit Letztem die »einfache Erscheinung« gemeint sein und zum anderen die Wirklichkeit selbst, sodass auch für die radikal-phänomenologischen Bestimmungen das Argument eines Gegebenheitsganzen vorgebracht werden könnte, wie es hier skizziert wurde, wonach das »Gegenteil« woanders eben »anders« aufscheint als das dialektisch Selbe des an dieser Stelle So-Manifesten. Was sich im Unsichtbaren zeigt (und insofern hat das Beispiel des Christentums absolute, phänomenologisch-ontologische Tragweite), *ist die Wirklichkeit*, während die Welt das ontologische Medium der Irrealität als »Bild« ist. Der Gegensatz von sichtbar und unsichtbar ist also kein geringerer als jener von wirklich und unwirklich, was in keinen dialektischen Einheitsprozess hinübergeholt werden kann. Was originär wirklich ist, kann nicht unwirklich werden, und deshalb ist die Ausschließlichkeitsstruktur von Welt und Unsichtbarem auch keine bloß allgemeine ethische Bestimmung, mit der die radikale Aufdeckung des Unsichtbaren im Christentum zu einem einfachen moralisch-metaphysischen Gegensatz von Gut und Böse werden könnte. So sagt Meister Eckhart mit Bezug auf die angebliche »Verlorenheit« der Werke durch die »Todsünde«, wie sie damals gelehrt wurde:

Sie sind verloren miteinander, Werke und Zeit, böse und gute, die Werke *als* Werke, die Zeit *als* Zeit; sie sind miteinander auf ewig verloren [...] Denn sie haben im Geiste kein Bleiben noch in sich selbst Sein oder Statt, und Gott bedarf ihrer auch in nichts [...] Dieser Bezug (zwischen Geist und Werk) aber ist nichts anderes, als daß der Geist durch das Verhalten, das sich in den Werken vollzogen hat, frei gemacht wird. Das ist die *Kraft* des Werkes, um derentwillen das Werk geschah. Und *diese bleibt* in dem Geiste und ist auch noch nie (aus ihm) herausgekommen und kann so wenig vergehen wie der Geist an sich selbst; denn er ist sie selbst.<sup>30</sup>

Wenn so eine Idealität der Welt ausgeschlossen ist, dann heißt dies nicht, sie sei nichtig oder schlecht in sich, sondern sie ist – angesichts der Wirklichkeit des Lebens im Unsichtbaren – *unwesentlich*, oder wie Jesus als der Christus im Neuen Testament sagt: »Ich bin nicht von dieser Welt« bzw. »Ich habe die Welt überwunden«. Weil sich das Wesen der Wirklichkeit und des Lebens im Unsichtbaren ereignet, lässt sich dieses Erscheinenswesen originär in der Welt nicht finden, weil es nirgendwo enthalten sein kann und damit auch nicht vorweisbar ist – es sei denn unter der Form einer Re-Präsentation, die es ent-wirklicht. Da nun die Wirklichkeit nicht die Form der »Erscheinung« annehmen kann, werden die Einwände gegen das Unsichtbare zumeist in einer zu natürlichen Weise vorgetragen, nämlich die Wirklichkeit möge sich zeigen, damit das Denken ihr anhängen kann. Dies gilt nicht nur für das naive, vorphilosophische Bewusstsein, das noch ohne Reflexion oder Reduktion am Seienden festhält, denn selbst das ontologische Wissen, das einen Beweis bzw. Aufweis verlangt, intendiert die Wirklichkeit als ein Werden/Ereignis in der umspannenden (Seins-)Phänomenalität. Die Verweigerung, die Nicht-Phänomenalisierung der immanenten (Lebens-)Unsichtbarkeit in der Erscheinungswelt anzuerkennen, ist die Unfähigkeit unserer philosophi-

<sup>30</sup> Predigt 44, 363–365.

schen Tradition, das Ursprungswesen der »Wahrheit« als Hervorbringung anders zu fassen denn in seinem »dialektischen« Gegensatz zur Objektivität, das heißt in der Einheit mit der Letzten, wie etwa unter der Vorgabe von Begriff, Intentionalität oder Dasein. Denn überall, wo etwas erscheint, tritt eine Rückseite mit auf oder lässt diese erraten, und zwar wie ein Riss im Sein ohne Worte, dass ein Weg zur Innerlichkeit des Lebendigen hinführe. Solches Begehren durchzieht die (Lebens-)Welt, und wurde etwa von Freud für die Neuzeit begrenzt in die *libido* übersetzt, die als Entität nicht ganz die Bedeutung einlösen kann, die sich hinter dem Lebensverlangen verbirgt, weil dessen Ursprung woanders – in der Immanenz der Lebens-Selbstaffektion – sich verbirgt, wie wohl eher Nietzsche erkannte. Die notwendige Wiederholung eines jeden Begehrens ist Zeugnis genug, dass die Welt nicht end-gültig vorweisen kann, was sich in das Unsichtbare hinein entzieht und den bleibenden »Gegensatz« zum Sichtbaren bildet. So ist prinzipiell hier in Kürze die positive ontologische Bestimmung des Begriffs des Unsichtbaren als Rückzug, Nacht und Verborgenheit aufgewiesen, und lässt mit Meister Eckhart verstehen, dass sie der effektiven Offenbarung als reinem Sich-Offenbaren »Gottes« entspricht. Sie entspricht der Grunderfahrung, dass wir uns als Menschen zu jedem Augenblick als lebendige Wesen absolut-phänomenologisch affiziert wissen, ohne diese Lebensaffektion mit einem objektiven Namen benennen zu können – weshalb Gott auch kein Begriff, sondern »Leben« ist.<sup>31</sup> Oder um es abschließend mit der Predigt 21 (249) Meister Eckharts zu sagen:

Gott gibt sich der Seele immerfort neu in fortwährendem Werden. Er sagt nicht: »Es ist geworden« oder »Es wird werden«, sondern: es ist immerfort neu und frisch wie in einem Werden ohne Unterlaß.

<sup>31</sup> Vgl. zu den weiteren Implikationen auch R. Kühn, *Geburt in Gott. Zum Verhältnis von Religion, Mystik, Metaphysik und Phänomenologie*. Freiburg/München 2000.