

# „Gabe“, Sozialontologie und Religionsphilosophie

– Französische Denkanstöße –

von Kurt Wolf

Eine Philosophie der Gabe ist seit geraumer Zeit ein bevorzugtes Thema der französischen Religionsphilosophie. Sie verbindet Ethik, Sozialontologie und Metaphysik in einer Daseinshermeneutik, welche die ihnen gemeinsame Sinnfrage im Rückbezug auf die Gegebenheit allen Seins für eine Subjektivität, die sich selbst als gegeben erfährt, zu lösen versucht. Bei der Suche nach dem Ursprung aller Gebung und ihrem Ziel ergibt sich das Erfordernis angesichts der Wertfülle der Wirklichkeit, die Gebung als „Gabe“ anzusehen. „Gabe“ könnte dadurch zu einer Basiskategorie werden, nicht nur für die Philosophie, sondern stärker noch für die Theologie.

Seit geraumer Zeit – spätestens mit Beginn der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts – kann von einer religionsphilosophischen Wende<sup>1</sup> gewichtiger Teile der französischen Philosophie – zumindest so weit sie phänomenologisch geprägt ist – gesprochen werden. In ihrem Mittelpunkt steht eine „Philosophie der Gabe“, welche die Brücke von der Ethik in den religiösen Bereich schlägt, indem sie eine aus der Philosophie des Dialogs entstandene Sozialontologie der Interpersonalität einbezieht und darüber hinaus Metaphysik (im Sinne von Letztbegründung) wie Theologie (als Lehre von der göttlichen Selbstmitteilung) begrifflich bereichert.

## „Gabe“ als Basiskategorie

Zunächst soll erläutert werden, was mit „Philosophie der Gabe“ gemeint ist. Sie beginnt mit einer „Schule des Gebens“, wie sie in der Ökonomie, der Fürsorge und der Liebe gelernt werden kann.<sup>2</sup> Im Fortschreiten von einem dieser Bereiche in den anderen zeigt sich, dass es sich bei ihr um eine Philosophie der Übergänge, der „Metamorphosen“ handelt,

---

<sup>1</sup> D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991, spricht kritisch sogar von einer heimlichen „theologischen Wende“, was jedoch von den angesprochenen Autoren zurückgewiesen wird – so insbesondere von E. Levinas und P. Ricoeur mit dem wiederholten Hinweis, dass ihr Werk genuin philosophisch sei (mit nur hinweisenden religiösen Bezügen), und mit ausführlicher Entgegnung von J.-L. Marion (in „*Etant donné*“, s.u.). Vielleicht in Aufnahme der Kritik verweist J. Greisch neuerdings auf die Notwendigkeit (für die Religionsphilosophie) eines „Dreiecksgesprächs zwischen Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft“ mit seinem Beitrag „Die hermeneutische Wende der Religionsphilosophie“, in: M. Enders; H. Zaborowski (Hg.), *Phänomenologie der Religion*, Freiburg – München 2004.

<sup>2</sup> Hierzu in der Tradition der französischen Moralistik, vor allem seines Lehrers V. Jankélévitch, insbesondere A. Comte-Sponville, *Petit Traité des Grandes Vertus*, Paris 1995; dt. „*Ermütigung zum zeitgemäßen Leben*“, Reinbek b. Hamburg 1998; frz. Auflage 200.000! Zahlreiche Übersetzungen.

die schließlich zur Frage nach dem Ursprung und Ziel allen Gebens und Empfangens führt – einer absoluten Sinnquelle. Aber auch die normative Herausforderung des Ethischen, unter deren Unausweichlichkeit der Gebeprozess steht, enthält einen Absolutheitsanspruch oder illokutionären „Ruf“. Dieser ist nicht physisch zwingend, sondern im Sol-len appellierend, hortativ aufrufend (dialogisches Moment). Er tritt singular indexikalisch in jedem menschlichen Antlitz entgegen, unumgänglich ansprechend. Das Antlitz scheint dabei „Spur“ eines ganz Anderen (Dritten) zu sein, auch (und gerade) wenn es sich mir durch seine „Exteriorität“ verweigert. In jedem Fall ist es „gegeben“, doch nicht als bloßes Faktum (datum), sondern als „Gabe“ (donum) und Aufgabe. Der Prozess des Gebens und die Instanz des Antlitzes (Geber oder Empfänger) sind untrennbar verbunden und in der Frage nach einem letzten „Woher“ und „Wozu“ vereint. Diesem letztlich „supraethischen“ (Ricoeur) Fragenkomplex widmet sich die aktuelle französische Diskussion der „Philosophie der Gabe“ in den Zwischenbereichen von Ethik, Ontologie und Metaphysik mit hinweisenden Übergängen in die Religionsphilosophie. Dies geschieht im Sinne einer Daseinshermeneutik, die sich nicht mit phänomenologischen Beschreibungen oder bloßer Textinterpretation begnügt, sondern Orientierungswissenschaft<sup>3</sup> sein will und mitunter mystagogische Züge annimmt.

## Metaphysik der Gabe

Dabei kann es nicht überraschen, dass die Gabenphilosophie<sup>4</sup> sich mit einer „Philosophie der Liebe“ (im englischsprachigen Bereich bereits als „philosophy of love“ etabliert) vereint in einer emphatischen Seinsbejahung – Geben, Vergeben, Hingeben – unter der transzendentalen Leitidee des Guten. Als dessen „Explikation“ bleibt die Liebe letztes seinsbejahendes Kriterium für die Güte der Gabe, ohne die sie leicht zu „Gift“ (Derrida) werden könnte. „Sein“ im Gegensatz zu „Nichts“ vermittelt sich in „Werden“ (*Hegel*:

<sup>3</sup> Zu einer „orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie“ s. *J.U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie. Tübingen 2003, insbes. 1–115, sowie u.a. der Sammelband „Orientierung“ (Hg. *W. Stegmaier*), Frankfurt a.M. 2005 (mit einem Beitrag von Dalferth).

<sup>4</sup> In der deutschsprachigen Philosophie wird die „Gabe“ bisher noch wenig ausdrücklich behandelt; in deutschen philosophischen Wörterbüchern fehlt ein entsprechender Eintrag (außer in dem neuen „Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe“, Hamburg 2004, mit den Artikeln „Gabe/Geben“, „Spur“, „Antlitz“). Dies gilt auch für die theologischen Wb., außer zu „Gaben des Hl. Geistes“. Lexikalische Hinweise sonst nur im ethnologischen o. soziologischen Kontext insbes. zu *M. Mauss*, *Essai sur le don*, Paris 1925. *Philosophie. Monographien: M. Bieler*, Freiheit als Gabe, Freiburg u.a. 1991. *S. Oster*, Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich, Freiburg – München 2004. *M. Gabel; H. Joas* (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg 2007. Als Einführung vom *Verfasser*: Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 2006. Ein grundlegender kurzer Überblick über ethischen sowie religionsphilosophischen Problematik: *G. Haeffner*, „Geben, Nehmen, Danken“, in: *Wege in die Freiheit*, Stuttgart 2006, 201–215 (zuerst in: *StZ* 213, 1995, 467–478). – Im englischsprachigen Bereich exemplarisch: *S.H. Webb*, *The gifting God*, New York – Oxford 1996; *C.O. Schrag*, *God as otherwise than being. Toward a semantics of the gift*, Evanston 2002; *A. López*, *Spirit's Gift. The metaphysical insight of Claude Bruaire*, Washington D.C. 2006. Zur „philosophy of love“ einführend *R. White*, *Love's philosophy*, Lanham (Ma) u.a. 2001, mit ausführlicher Bibliographie. – Zum weiteren Wortfeld der Gabe in *theol. Wb. s.a.* „Charisma“ (a. im HWP), „Gnadengaben“, „Gabenbereitung“.

Wissenschaft der Logik, Erster Teil, I 1). In praktischer Hinsicht und auf einen potentiellen Empfänger (Subjekt) bezogen müsste dies heißen: ins „Geben“. Damit wäre zugleich Subjektivität ontologisch (und „intersubjektiv“) begründet. „Geben“ besitzt einen abstrakten Handlungsaspekt, ohne bereits einen bestimmten Geber vorauszusetzen: „Gegeben ist ...“, „Es gibt“. Aufgrund der unbestimmten Seite des Gebens kann von „Gegebenheit“ oder „Gegebenem“ gesprochen werden, auch in theoretischer Hinsicht (das „Prinzip aller Prinzipien“ in Husserls Phänomenologie). Da aber jede „Gebung“ einen gewissen Handlungsaspekt behält, stellt sich gleichwohl die Frage nach einem „Geber“ (nicht lediglich einer „Ursache“). In dem „starken“, intensiven Begriff der Gabe tritt ein teleologisches Moment der Lebensgestaltung hinzu, das die Frage nach dem Geber noch dringlicher werden lässt und die „Gebung“ von der Bedeutungs- auf die Sinnenebene hebt (kann das gesamte Leben als „Gabe“ aufgefasst werden, und wenn ja, woher und wozu?).

Ist die „Gebung“ im „starken“, werthaftern Sinn der „Gabe“ eine ökonomische Kategorie, ein Existential, ein Tugendausdruck („schenkende Tugend“) oder gar eine Basis- oder Metakategorie,<sup>5</sup> ja ein Seinsprinzip? Für alle diese Bezeichnungen in „metamorphosenhafter“ Steigerung spricht die analoge Natur der Gabe. Sie steht zwischen Sein und Haben und ist durch ihren normativen Aspekt reicher als das bloße Werden oder reine Setzen („Position“). Sie bewegt sich zwischen „ontologischem“ Geschenk und ethischer Aufgabe, und sie übersteigt darum die Form einer bloß relationalen „Kategorie“ wie das Haben in ein „Existential“ der Lebensgestaltung und -sinngebung. Sie kann darum durch ihre qualitative Ordnungsabstufung als „Metakategorie“ (Paul Ricoeur) oder „Basiskategorie“ bezeichnet werden, da sie alle Lebensbereiche zu erfassen vermag. Ausgeweitet auf eine metaphysische Weltdeutung und Ursprungsorientierung, insbesondere aber im religionsphilosophischen Sinne, verdient sie vielleicht sogar die Bezeichnung als dynamisches „Seinsprinzip“ („alles ist Gabe“).<sup>6</sup> Eine Metaphysik des „Werdens“ wird im „Geben“ vollendet, eine Religionsphilosophie der Gabe in der Selbsthingabe (Selbstmitteilung).

<sup>5</sup> Zum Begriff „Basiskategorie“ vgl. *K. v. Stosch*, Freiheit als theologische Basiskategorie?, in: MThZ (2007) 27–42; der Begriff „Metakategorie“ stammt von *P. Ricoeur*, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 395: „Meta-Kategorie der Andersheit“, die inhaltlich (403) mehr bedeutet als die „großen Gattungen“ (Plato) der bloßen dialektischen Verschiedenheit, da sie in „Selbstheit/Andersheit“ interpersonal erfüllt ist (durch Anruf/Antwort). – Die Ontologie hat „die allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit“ zu bestimmen; „der Metaphysik muss man aber mehr zutrauen: Sie hat einen Sonderstatus, indem sie die Prämissen sowohl der theoretischen als auch der praktischen Rationalität zu berücksichtigen hat“ (*E. Runggaldier*, Formalsemantische Erneuerung der Metaphysik, in: ThPh 81 (2006) 385–399: 399). In diesem Zshg. bemerkenswert, dass „donare“ Intensivform von „dare“ ist.

<sup>6</sup> Hierzu ausführlich unter Bezugnahme auf den Gabenbegriff bei Thomas von Aquin: *Oster* 2004 (Anm. 4). Zum „guten Geben“ der Götter bereits *Platons Euthyphron* 18.15a. Zur Gebung bei Plotin s. *W. Beierwaltes*, Das wahre Selbst, Frankfurt a.M. 2001, 94ff. Bei *Philon von Alexandrien*: „Gnadengabe Gottes ist alles in der Welt und die Welt selbst“, zit. unter „Charisma“, in: HWP 1, 996. – *I.U. Dalferth* meint in seinem Beitrag „Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe“ (in: M. Gabel; H. Joas 2007 [Anm. 4]) (zuerst erschienen in: M.M. Olivetti [Hg.], Le don et la dette, Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, Padova 2005, 53–76), 82: „Auch religiös ist nicht pauschal alles Anlass zur Dankbarkeit [...], und deshalb kann man nicht alles, was es gibt, undifferenziert zur Gabe erklären.“ Auf der Reflexionsebene und der Ebene des ethischen und politischen Widerstands zur Überwältigung des Übels mag dies zutreffen, übersieht jedoch den Aspekt der „Schickung“ der Widerfahrnis auch noch mitten im Protest über das „mysterium iniquitatis“. In Bezug auf die religiöse Vertiefung oder sogar Überbietung eines rein ontologischen „Seinsprinzips“ der Gabe, die „metaphysisch“ und zutiefst religiös jenseits des Dankes (und vielleicht der „Verzweiflung“) auf einer philosophi-

„Gebung“ bedeutet auch mehr als „Setzung“, so sehr in der Subjektivitätsphilosophie und insbesondere in der Ethik ein Moment der Freiheit betont werden muss, nicht zuletzt weil es hier metaphysisch sogar um eine aktive und zu verantwortende Beteiligung am Werdepzess des Entstehens von Seiendem – ein „schöpferisches“ Subjektelement in der „creatio continua“ – geht. Aber alle menschliche Freiheit – gerade auch in der „Seinssetzung“ – bleibt „geschenkte“ Freiheit. Werden und Freiheit kommen gemeinsam aus einer vorauszusetzenden „unvordenklichen“ vorgegebenen „Fülle des Seins“, der Möglichkeit von Wirklichkeit, dem Geben des Setzens („Gnade“). Hierdurch kann die Gabe in die „Ordnung der Liebe“ erhoben werden (Augustin/Pascal).

## Entstehung des Gabendenkens

Im Rahmen der phänomenologischen Tradition kommt Martin Heidegger das Verdienst zu, auf die grundlegende Bedeutung der „Gabe“ hingewiesen zu haben. In der späten Ergänzungsschrift zu „Sein und Zeit“ mit dem bezeichnenden Titel „Zeit und Sein“ (d.h. Teil II von „Sein und Zeit“!) (in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1962, <sup>2</sup>1976) setzt er sich mit dem Zeigen des Gebens auseinander in der allgemeinsten Form des „Es gibt“. Vermittels des Gebens kommt das Sein ins Denken und wird für den Menschen „Ereignis“. „Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen“ (5). Sein wird empfangen, nicht zuletzt im Staunen, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts (Leibniz, Schelling, Wittgenstein u.a.). Die „Gabe“ kann bewusst in Dankbarkeit angenommen werden, weswegen eine Verwandtschaft zwischen „Denken“ und „Danken“ besteht (und die Dankbarkeit zu einer ontologischen Tugend wird). Gleichwohl bleibt die Herkunft der Gabe bei Heidegger anonym im „Erahen“, selbst wenn er in seiner Spätzeit Begriffe wie „Anspruch des Seins“ und dessen „Gunst“, ja „Huld“ verwendet.

Erst mit der Einbeziehung der platonischen „Idee des Guten“ in die „Gebungsschwere“ des Seinsgrundes (das „Unendliche“, „Absolute“) und seine „Herrlichkeit“ durch den Heideggerkritiker Emmanuel Levinas (s.u.) gelingt es, das „Es gibt“ von seinem Charakter einer bloß anonymen Gebung zu befreien und auf dem Weg der „Güte“ einen persönlichen Geber zu denken (dazu ausführlicher weiter unten bei Behandlung der einzelnen „Denker der Gabe“).<sup>7</sup>

---

schen wie theologischen Meta-Ebene noch den fast wortlosen letzten „Lobpreis“ Hiobs zulässt: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gepriesen“ (frei nach der Lutherübersetzung, Hiob 1,21), bleibt noch die eschatologische Hoffnung auf die Inversion menschlicher Sinnintentionalität in der Heils-Gabe: „Ich weiß, dass mein Erlöser lebt“ (Hiob 19,25). Zu Lobpreis und Liebe s.u. P. Ricoeur (Abs. 3), zur „Stellvertretung“ in mitunter auswegloser Situation (der „Verfolgung“) s.u. E. Levinas (Anm. 13). Zu „God's Unfathomable Love“ und „The Ultimate Positivity of Gift“ bei C. Bruaire s.u. Anm. 9 (López 2006 [Anm. 4], 184–193), insbes. zu einer künftigen Pneumatologie.

<sup>7</sup> „Schwere des Seins“ und „Herrlichkeit“ sind eine bewusste Anspielung durch Levinas auf die Doppelbedeutung von hebr. „Kabod“, und vielleicht auch auf die neuscholastische „Fülle des Seins“. Zur platonischen Ideengeschichte von „Fülle“ s. U. Steinvorth, *Warum überhaupt etwas ist*, Reinbek b. Hamburg 1994, 102f., mit Verweis auf A. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (1936, <sup>8</sup>1966). Zum Verhältnis neuplatonischer zu biblischer Tradition bei Levinas s. J.-M. Narbonne, *Levinas and the Greek Heritage*, Leuven – Paris – Dudley, 2006, ins-

An philosophischen Zeitströmungen vorbereitend für die Entstehung einer „Philosophie der Gabe“ waren darüber hinaus die „sprachphilosophische Wende“ (linguistic turn) mit ihrer Entdeckung des gebenden Sprachhandelns (das von „other minds“ ausgeht), die Informations- und Kommunikationstheorie mit ihrer Würdigung von Sprecher („Sender“) und Empfänger sowie dem weitergebenden Botencharakter des „Mediums“, vor allem aber die Dialogphilosophie mit ihrer Frage nach dem medialen „Zwischen“ (Buber), die Rezeption der Interpersonalitätslehre des deutschen Idealismus (besonders Fichtes „Naturrecht“, Hegels „Phänomenologie“, Jacobis und Feuerbachs Ich-Du-Philosophie), die Wiederentdeckung der Leiblichkeit durch Phänomenologie und Existenzphilosophie sowie der quellhaften Vermittlungsfunktion des Geistes in der „philosophie de l'esprit“ (Lavelle, Le Senne). Alle diese Denkelemente werden bei den einzelnen „Denkern der Gabe“ wieder begegnen. Vorerst ist jedoch ein Exkurs in die zeitgenössische „Sozialontologie“ erforderlich.

### Sozialontologie und „Gabe“

Der Schöpfer des Wortes „Sozialontologie“ (das ähnlich wie die „Gabe“ in philosophischen und theologischen Nachschlagewerken noch nicht zu Hause ist) war Michael Theunissen mit seinem grundlegenden Werk „Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart“ (Berlin 1965, Berlin – New York <sup>2</sup>1977). In der traditionellen Terminologie könnte man von „Interpersonalitätslehre“ sprechen, jedoch wird fortan der relationale ethische Aspekt (Aufforderung) und die ontologische Grundlage (Seinsgabe) stärker betont, insbesondere die „Umkehrung“ der Intentionalität des erkenntnistheoretisch primordialen Subjekts in die ontologische Konstituierung eben dieses Subjekts durch den „vorgegebenen“ Anderen in der Generationenkette (Filiation) sowie die Letztbegründungsfrage nach der Konstituierung jeglicher Subjektivität durch einen implizit mitgedachten „gründenden“ Dritten.

Die interpersonellen Kategorien „Selbst“ und „Andere(r)“ bestimmten stark die französische Philosophie der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.<sup>8</sup> „Das Selbe und das Andere“ lautete bereits der Titel eines programmatischen Überblicks hierzu von Vincent Descombes (1979), und die beiden letzten großen Werke des „Vordenkers“ Paul Ricoeur heißen „Das Selbst als ein Anderer“ (1996) und „Wege der Anerkennung“ (2006). Unter dem Einfluss von Emmanuel Levinas trat dabei in der sozialontologischen Problematik die Bedeutung des „Dritten“ immer stärker hervor und ergänzte grundlegend die von Gabriel Marcel ausgehende frühe „Philosophie des Dialogs“ (die allerdings bereits über das „Mysterium“ des absoluten Seins zum „absoluten Du“ vorstieß). Der „Dritte“ bleibt

---

bes. 74–97. Zur transzendent-personalen Spur in der ontologischen Dankbarkeit (wohl in Anlehnung an Levinas) s. Haeffner 2006 (Anm. 4), 209f., 213f. u. vom Vf. 2006 (Anm. 4), 188, dort Anm. 111 (Debatte Dieter Henrich/Michael Theunissen).

<sup>8</sup> Hierzu vom Verfasser: Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt, München 1999. Vgl. den kurzen, aber prägnanten Verweis auf Sozialontologie im Beitrag „Ontologie“ von J. Heinrichs, in: TRE 25, 249f. Zum „Dritten“: Cl. Lavaud, *Le tiers retrouvé*, Bordeaux 1984, und detailliert der Sammelband „Le Tiers“ (Archivio di Filosofia 2006).

nicht bloß der Sozialpartner in der Suche nach Gerechtigkeit und Brüderlichkeit oder der seinsgebende Vorfahre/Nachfahre in der ins Unvordenkliche reichenden Generationenkette, sondern er spricht „ethisch“ im Antlitz als „Spur“ des „ganz Anderen“ – der jedoch in seiner „absoluten“ Andersheit sich als „nicht-in-differenten“ Seinsgeber mitteilt und geheimnisvoll „Nächster“ wird. Das ontologische Gewicht des Dritten in der Abstammungskette („Fruchtbarkeit“), bei der Schaffung „gerechter Institutionen“ und der Entstehung moralischer Normen aus „Gütern“ bestätigt die „Primordialität“ des zuvorkommenden Anderen, die bereits beim Dialog durch den selbstbewusstseinerweckenden „Anruf“ hervortrat. Im gebenden „ganz Anderen“ der „Schwere des Seins“ erhält sie ein „absolutes“ Fundament – sowohl metaphysisch wie ethisch (ansprechende Personifikation des „Unendlichen“ und des „Guten“), zugleich Quelle jeglicher „Inspiration“ (Geistesgabe).

Die stets die Möglichkeit des Dritten enthaltende „Epiphanie“ des Angesichts des Anderen eröffnet als gebietende „Spur“ des Absoluten eine Art „divinatorischer“ Theologie (die auch „Emmaustheologie“ heißen könnte, da sie über die spurhafte Nähe Gottes im Bedürftigen durch aktive Nächstenliebe zum Glauben führen kann). Durch den sozialontologischen Bezug des „Brotbrechens“ zum Mitmenschen wird die letztlich untrennbare Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe nahe gebracht, die bis zur „Stellvertretung“ im Leiden führen kann (s.u.).

## Denker der Gabe Claude Bruaire: Geist und Gabe

Die unbegrenzte „Mittelbarkeit“ des Geistes, an dessen göttlicher Überfülle der Mensch teil hat, kennzeichnete die Denktradition der „philosophie de l'esprit“ (vor allem von Lavelle und Le Senne), deren „Spiritualismus“ die französische akademische Philosophie von den 30er bis in die 50er Jahre beherrschte.

Aus dieser Tradition entstammt der Schöpfer der „Gabenphilosophie“, der zu früh verstorbene Claude Bruaire (1932–1986). In einer originellen Verbindung hegelscher Geist-spekulation und thomasischen Seinsdenkens entwirft er in seinem Hauptwerk „L'être et l'esprit“ (1983: „Sein und Geist“)<sup>9</sup> eine Philosophie der Gabe, die er „Ontologie“ („-do-“, von „dare“, geben) nennt. Sie beschreibt die unerschöpfliche und unbegrenzt mitteilbare Quellgabe des Geistes, wie sie sich besonders nachdrücklich in der „Inspiration“ jeglicher Kommunikationsgemeinschaft darbietet. Handeln und Denken verweisen stets auf einen verbindenden „Geist“, der ihr Tun sinnhaft zusammenschließt und energetisch (akhaft) antreibt (EE 54, 59). In einem ständigen Sichselbstüberschreiten (Selbsttrans-

<sup>9</sup> Im Folgenden „EE“. Als umfassenden Kommentar s. López 2006 (Anm. 4), insbes. zur Meta-„Position“ der seinsbejahenden Liebe jenseits hegelscher „Negation der Negation“, 184–193, mit der Schlussbemerkung „The advantage of elucidating a metaphysics of charity through the concept of gift“ zeichne Bruaires „ontology“ als Verbindung von „freedom, spirit, and being“ aus (228f.) u. dem Hinweis auf eine trinitarische Ontologie (229; s.a. HWP 6, 1201f.).

zendenz) öffnet er ein unbegrenztes Kontinuum, das virtuell alles Sein umfasst und stets Neues „gibt“ (worin sich seine „göttliche“ Eigenschaft zeigt).

Nichtsdestoweniger ist das Sein des menschlichen Geistes nur virtuell unendlich und zugleich ontisch „endlich“ – räumlich und zeitlich verortet und leiblich inkarniert (EE 32). Der Mensch erfährt sich als „gegeben“ in seiner Gebürtigkeit (EE 35f.). Trotz seiner Kraft des Gebens (in der Zeugung, in der Liebe, im Vergeben) kann er sich sein Sein nicht selbst geben (EE 37f.), sondern lediglich fort-setzend (und sogar dies begrenzt) übernehmen als „Aufgabe“.

In der Frage nach dem Ursprung allen Gebens, erscheint der „ganz Andere“, von dem her alles zur „Gabe“ wird. „Gabe“ ist damit nicht nur eine „Kategorie“ des Seins, sondern Seinsmodus („geistige Seinsweise des Seins“) (EE 43, 54). Der Begriff „Gabe“ ist stärker als „Gegebenheit“, da er ein normatives Element enthält: „dass“ die Gegebenheit sein „soll“, ein Moment des Gutseins. Die „Gabe“ vereint Wesen (Essenz), Existenz und Sollsein eines Seienden (EE 51ff.), das „für sich“ und „für Andere“ dem „Geber“ allen Seins und Geistes entspringt (EE 54, 59, 139, 164ff., 177ff.).

Da der Ur-Geber, „Gott“, als akhaftes und normatives Sein „per se“ in sich lebendiges Geben (und damit Urbild für den Menschen) alles überbietend – eben „geistig“ – ist, kann er im Christentum in trinitarisch-personaler Wirklichkeit (die bis zur Selbstentäußerung zu „geben“ vermag) gesehen werden. Er ist zugleich Geber, ständiges Geben (Zeugung des „ewigen Sohnes“) und Wiedergeben im Heiligen Geist der *Güte* ewiger Hingabe – darum auch „Gabe“ an den Menschen.<sup>10</sup> Aus dieser „Überfülle“ an Sein ergibt sich für den endlichen Geist die Hoffnung, zum unendlichen Geist hin „transfiguriert“ zu werden – Gabe der Verklärung (EE 188f., 202). Damit schließt sich der Kreis des Gebens von Geist und Sein, der für den endlichen Geist mit der Gebürtigkeit begann.

## Emmanuel Levinas: Gabe des Antlitzes

Reines Geben bedeutet stets Seinsvermehrung oder Vermittlung eines Wachstums an Qualität von Sein. Insofern ist es mit Liebe identisch, die letztes Kriterium für die Güte des Gebens bleibt.<sup>11</sup> In der Liebe als Akt und Relation ist notwendig (wenn auch vielleicht unbekannt und „verborgen“) eine Person enthalten, die dem Geben „Substanz“ aus ursprunghafter Wirklichkeit gibt – Träger eines „guten Willens“ (dies zumindest hypothetisch). Diese Person ist entweder menschlich-kontingent oder göttlich-unendlich. Sie er-

<sup>10</sup> „Gabe des unausschöpfbar Unendlichen“, *La dialectique*, Paris 1985, 108f.; zit. *R. Kühn*, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie*, Frankfurt a.M. 1993.

<sup>11</sup> Levinas spricht im Vorwort zur deutschen Ausgabe von „Totalität und Unendlichkeit“ (Freiburg – München 1987; abgekürzt TU), von der „Weisheit der Liebe“, die auf das „Gute“ verweist. „von dem das Sein [...] erhellt wird und dem es seine ontologische Kraft verdankt“ (TU 12) (unter Anspielung auf das platonische Gute „jenseits der Wesenheiten“); s.a. „Gott und die Philosophie“ (= GPh), in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen*, Freiburg – München 1981, 104–107, zur ethischen „Motivation“ durch Gott, sowie „Die Spur des Anderen“ (= SpA), Freiburg – München 1999, 209–235. Die Gabe wird zuerst sichtbar in der überdauernden Proexistenz des „Werkes“ (SpA 215–218).

scheint im „Antlitz“, das mehr ist als Phänomen, nämlich „Epiphanie“ – Spur des Absoluten, die nach Annahme in Bejahung verlangt.

Die Zentrierung des Gebens der Gabe in einer hoheitlich antlitzhaften Person ist „in der Ökonomie des Seins für das Ereignis des Unendlichen unerlässlich“, da ihr „inneres Leben“ (von einer Ur-Person gegeben) erst die fruchtbringende Weitergabe im „Geschehen des Seins“ ermöglicht (TU 352). Da dies in Freiheit und übertragener Verantwortung zu geschehen hat, verbleibt das Subjekt nicht in der „Exteriorität“ seiner ihm geschenkten Freiheit und des ihm gegebenen Glückes, sondern es wird in der angerufenen „Dimension der Öffnung“ zum „subiectum“ des Anderen bis hin zur vielleicht unfreiwilligen Stellvertretung<sup>12</sup> („Geiselschaft“) für die Versäumnisse und Verfehlungen des Mitmenschen.<sup>13</sup>

Mit der unausgesprochenen Forderung „Du wirst nicht töten“ und der unumgänglichen Aufforderung zum antwortenden Geben (oder „Sagen“) wird das Antlitz zur „Spur“ des Absoluten als des seinschenkenden Guten (und seiner „nicht-in-differenten Nähe“) (TU 146ff.; GPh 96f., 110f.). Von Augenblick zu Augenblick wird Sein gegeben (TU 71, 138) und vom verantwortlichen Selbst in überantworteter Freiheit mitvollzogen. Dies geschieht auch in der menschlichen Fruchtbarkeit (TU 390ff.) aus der sich physisch wie geistig die Brüderlichkeit (TU 406ff.) entfaltet (wenn sie auch letztlich vom unvordenklichen seinssetzenden „Dritten“ [SpA 230] als Über-Person gegeben und anvertraut ist). Die Brüderlichkeit aller Menschen wird in unerschöpflicher Jugend stets von neuem wieder aufgenommen, mit der übergeschichtlichen Hoffnung auf Vollendung (TU 416) in „messianischer Zeit“.

Aus dieser Perspektive wird nicht nur menschliches Geben letztlich motiviert, sondern auch das Vergeben (TU 413), das über die Zeit hinweg in die Vergangenheit zielt und gegenüber dem Seinsverlust des Verbrechens, Vergehens ausgleichend ein „Mehr“ an Sein ins Leben (TU 412) geben will (gegenüber dem scheinbar „sinnlosen“ Leiden sogar durch den selbstlosen Akt der „Stellvertretung“, welche die „universale“ Verantwortung des „Subjekts“ – als subiectum des Anderen – in letzter Hingabe vollendet).

## Jacques Derrida: Gabe und Gnade

In einer „Dekonstruktion“ der Fehlformen menschlichen Gabeverhaltens (vor allem in einer Abhandlung mit dem bezeichnenden Titel „Falschgeld“<sup>14</sup>, die bis zur Konsequenz einer möglichen „Unmöglichkeit“ einer „reinen Gabe“ geht), kommt Derrida gleichwohl zu dem Ergebnis: Selbst wenn es nie eine reine Gabe gäbe, so sollte es sie doch geben. Die

<sup>12</sup> „Gott und die Philosophie“, 105f., sowie „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“, Freiburg – München, 219–288.

<sup>13</sup> „Menschwerdung Gottes?“, in: Zwischen uns, München – Wien 1995, 73–82, sowie das Kapitel „Stellvertretung“, in: „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“, Freiburg – München 1992, 219–288. Hierzu erläutern, insbes. zum jüdisch-christlichen Dialog, vom Vf., „Spur“ Gottes und Inkarnationsfrage bei Emmanuel Levinas, in: Edith Stein – Jahrbuch 2001, Bd. 2 (Die Weltreligionen), Würzburg 2001, 227–240.

<sup>14</sup> Falschgeld. Zeit geben I, München 1993 (abgekürzt F); a. zu Gabe-Gift, F 53. Zu einer angemessenen Anwendung s. K. Busch, Geschicktes Geben, München 2004, 84–101. Zur juristisch-feudalen Fehlinterpretation von Gnade vgl. TRE „Gnade“ I. – M.M. Lintner, Eine Ethik des Schenkens, Wien – Berlin 2006 (a. moraltheologisch).

Normativität der Gabe verlangt danach. „Das Gute der Gabe“ (F 53) ist offensichtlich, und es ist weniger das Gut, das gegeben wird, sondern „die Geste, die zählt“ (F 219).

Die Gabe darf keine Rückgabemöglichkeit gleich welcher Form erwarten (sonst wäre sie Tausch) und muss sogar über einen „Dank hinaus reichen“ (F 27). Vor allem aber gilt für den Geber, dass eine „Hand nicht wisse, was die andere tut“. Die Gabe hat die Tendenz, intentional bei sich zu bleiben (über sich zu reflektieren) und sich damit nicht in reiner Liebe selbst zu vergessen (man denkt an das Pauluswort „und hätte der Liebe nicht“ im Hohelied der Liebe [Kor 1,13]). Nach Derrida liegt die Lösung des „Paradoxes“ der Gabe jenseits der Intentionalität und der reflektierenden Subjektivität des Eigenwillens (F 36) in einem Gabe-Akt, der „gracieusement“ erfolgt: mit begnadeter Leichtigkeit – selbst ein Geschenk.

Letztlich geht es also bei der Gabe um ein auf der Tauschebene „emphatisch“ Unmögliches, dessen volle Möglichkeit erst auf einer Meta-Ebene erhofft werden kann. Im Geben der Gabe zählt schließlich weniger die konkrete Gabe als Ding, sondern das „Ereignis“ des Gebens. Dies ist aber nie ganz überblickbar und tritt völlig überraschend ein: ohne einklagbares Selbstverdienst des eigenen Handelns, dessen wahrer Wert sich erst eschatologisch „kommend“ enthüllt (auf Gott hin, „à Dieu“; vgl. *Derridas* Grabrede auf Levinas: „Adieu“, München 1999, 152f.).

Eine Kritik der Gabe warnt demnach nicht nur vor dem Rückfall auf die Ebene des kommerziellen Tausches, sondern beabsichtigt darüber hinaus eine Hyperkritik mit dem Ziel, die Gabe in ihrer absoluten Form darzustellen: Gabe der Gabe – „gracieusement“, begnadet, reine Gnade. Man möchte diese Art von Gnade unverhüllt und noch deutlicher, als Geschenk, „Liebe“ nennen – „Überfluss des Unvergleichlichen“ (F 219).

## Paul Ricoeur: Ökonomie der Gabe

„Gib, weil dir ja gegeben wurde“ lautet der einfache „lebensweltliche“ Imperativ, der für Ricoeur am Anfang einer umfassenden „Ökonomie der Gabe“<sup>15</sup> steht, die zugleich eine Grundlegung einer Ethik gedeihlichen menschlichen Zusammenlebens bieten soll und eine abstrakte normative Moral übersteigt, doch keineswegs – durch deren Universalisierungsanspruch – überflüssig macht (hierzu in „Das Selbst als ein Anderer“ [= SA], München 1996, die Kapitel der sog. „Kleinen Ethik“ [351], 207–358). Hinter die Selbstevidenz dieser Forderung kann eigentlich nicht zurückgegangen werden, außer wenn man sie mit einer Wesensschau der „Poetik“ (i.S. von Schaffenskraft) der Liebe (SA 37; LG 9–25) verbindet, die ihrerseits einer „Ökonomie der Gabe“ letzten Sinn und Motivation gibt.<sup>16</sup> Dann nämlich wird der erste Grundsatz der „Ökonomie der Gabe“ aus der Ebene der Tauschgerechtigkeit in die Ordnung der freien „Gratis“-Gabe gehoben, die keinen Lohn beansprucht. Diese ist spontan großherzig (LG 55), „ursprünglich“ – obwohl sie

<sup>15</sup> S. Liebe und Gerechtigkeit. Tübingen 1990 (= LG), 43–49, 59, sowie „Wege der Anerkennung“, Frankfurt a.M. 2006, 274–306. Zur „Gabe“ der Vergebung s. „Das Rätsel der Vergangenheit“, Göttingen <sup>2</sup>2000, 148–152.

<sup>16</sup> Vgl. den Schlussabsatz der „Intellektuellen Autobiographie“ (78), in: „Vom Text zur Person“. Hamburg 2005, und entsprechend „Wege der Anerkennung“, Frankfurt a.M. 2006 (= WA), 324f.

wechselseitig werden kann und auf die Auslösung freier Gegenseitigkeit hofft (LG 57f.; WA 302ff., 323ff.).

Das Prinzip „Liebe“ wird so zum Garanten wahrer Gabe, die ohne sie eben lieblos und nur auf der Ebene des Tausches existent wäre. Die in der Tiefendimension der Liebe entdeckte Verankerung der Gabe verweist – ohne zu zwingen, denn das wäre wider die Natur der Liebe – auf einen sich möglicherweise entziehenden Ursprung von gebender Beziehung, einen „Seinsgrund“ („Substanz“) vollster Wirklichkeit jenseits allen kontingenten Seins (SA 369, 378ff., 382, 386ff., 426), der „geheimnisvoll“ kaum noch aussagbar bleibt und nur aus dem Glauben fassbar („nennbar“)<sup>17</sup> und in seiner Tiefe lebbar wird (in „demütiger“ Selbstannahme; SA 36 [Anm. 4]).

Wie aber „sprechen“ von der Liebe als „geheimnisvoller“ und zugleich überfließender Urkraft der Gabe? Indem man sie selbst sprechen lässt! Hier zeigt sich nach der Tiefenphänomenologie einer „Poetik“ (oder „Energetik“) der Liebe die hermeneutische Seite eben dieser Poetik. Ihre Sprachgewalt erschließt eine Ordnung des Seins, zu deren Wesen das Geben und Empfangen gehört. Daher ist der vornehmste sprachliche Ausdruck der Liebe der spontane „Lobpreis“ (noch vor der reflexiven Danksagung), weil der „geliebte Gegenstand“ hier unmittelbar als Gabe erfasst wird (LG 13f.). Die Liebe wird auch sprachlich zu ihrer eigenen Norm (vor einem abstrakten Sollen), „supraethisch“ in Seinssetzung und -bejahung aus dem Prinzip des Guten, die sich in dem einladenden Imperativ des Hohen Liedes: „Liebe mich“ ausspricht (LG 19) und zur Annahme der „Symbolwelt der Schöpfung“ bis hin zu den Verheißungen der „letzten Dinge“ auffordert und ermutigt (LG 45f.; SA 37).

Die Gebekraft der Liebe erreicht schließlich ihren Höhepunkt in der Feindesliebe, welche durch die Vergebung (als Überbietung der Gerechtigkeit) vorbereitet wird, und letztendlich das sehr reale Ziel hat, dass aus einem Feind einmal ein Freund werden könnte (LG 49).

Im einfachen Leben des Alltags genügt jedoch die gleichwohl nicht anspruchslose Gebung der Fürsorge, in der auch ein Mensch mit schwacher Selbstschätzung erfahren kann, dass er keineswegs vergeblich handelt, sondern „unersetzlich“ wird (SA 234).

In performativer Finalität einer „Ökonomie der Gabe“ gilt es nicht nur für den „philosophischen Glauben“ (Karl Jaspers), sondern insgesamt für die religiöse Perspektive, „in äußerster Anspannung sowohl den Skandal des Bösen, wie die anerkennende Dankbarkeit für alles, was uns als Gabe erscheint, zu leben“. In der philosophisch wie religiös gründenden Hoffnung auf einen „Gesamtsinn“ gelingt die Annahme der eigenen Existenz und die Einfügung in ein zeitlich noch nicht vollendetes (sondern weiterzugebendes) Sein als Gabe und Aufgabe – letztlich in der Bezeugung (SA 363ff.) einer „eschatologischen“ Zuversicht auf ein vollendetes Geben (Heilsökonomie).

---

<sup>17</sup> S. den Aufsatz „Gott nennen“ im gleichnamigen Sammelband von B. Casper (Hg.), Freiburg – München 1981.

## Jean-Luc Marion: Gabe und Liebe

Spielte bei den bereits behandelten Autoren die Liebe als letztes Beurteilungskriterium der Güte der Gabe eine zunehmende Rolle, so tritt sie bei Jean-Luc Marion nunmehr in das Zentrum seiner Betrachtungen zum „Ereignis“ der Gabe.

Sie wird gleichsam zur Krönung und zum letzten Telos einer „Ersten Philosophie“, die bei der Gegebenheit alles Seienden im Subjektbezug beginnt – in einem Akt ständiger „Gebung“ – und bei der Erkenntnis endet, dass das jedes Erkennen „transzendental“ ermöglichende (konstituierende) Subjekt selbst nicht nur „begeben“ ist, sondern Gabe des Anderen – und schließlich des ganz Anderen. Da dies im Phänomen der Liebe vollkommen erfahren wird, erfasst eine „Phänomenologie der Gabe“ die letzte Wirklichkeit tiefer und lebendiger als jede Metaphysik und wird darum zur „letzten Philosophie“.<sup>18</sup>

Die Selbst-Gegebenheit des „begebenen“ Subjekts ruft ihrerseits zum Geben auf und macht reines Geben (welches das bloße „Gegebensein“ aller Phänomene in einem „starken“ Sinne übersteigt) erst verständlich. Das reine Geben nimmt verschiedene Formen an: „Geben ohne sicheren Empfänger“, „Geben ohne greifbaren Geber“; es muss achthaben auf eine „Gabe ohne Verdinglichung“ und erscheint im Idealfall in einer „Anmut des Gebens“ (worin reine Gnade empfunden werden kann).<sup>19</sup>

Das starke „reine Geben“ ist Paradigma jeder Gebung (welche sich in die „Zwiefalt“ von „Geben“ und „Gegebenheit“ auseinander faltet) und Ausgangsbasis jeder praktischen Philosophie, insgesamt der Grundgestalt der Liebe.

Phänomenologie und Dialektik der Liebe schildern ein nicht enden wollendes Geben und Empfangen in der Wirksamkeit einer Gabe von wachsender Intensität. Die bloße Selbstgewissheit des Ich verbleibt ohne Liebe unerfüllt und führt zur Frage „Wozu ist das alles gut?“, die einen Welthorizont reiner Faktizität bereits sprengt. Der Versuch solipsistischer Selbstliebe scheitert evident, da Liebesfähigkeit und -gabe ohne den Anderen nicht möglich ist. Das eigene Liebesverlangen ist konstitutiv auf den Anderen verwiesen und seine „Verheißung“, die in jeweiliger, „inkarnierter“ Einzigkeit erscheint und das einsame Subjekt seinerseits zum „Einzigem“ erweckt. Ständige „gebende“ Ankünftigkeit ist ein Wesensmerkmal der Liebe und verlangt nach Treue als bleibendes Versprechen.

Die Treue ist in gewisser Weise Antizipation der Ewigkeit, da sie über den Tod hinausgeht. In ihr harrt das Selbst, das vom Anderen sich geschenkt weiß, auf letzte Erfüllung in einer endgültigen Wiedergeburt, die auf eine absolute Zukunft ausgeht und einem „eschatologischen Dritten“ entgegensieht als transzendente Möglichkeit („Unmöglichkeit der Unmöglichkeit“) einer bleibenden Gabe.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> J.-L. Marion: *J. Wohlmuth*, Ruf und Gabe, Bonn 2000, 13–31, mit wiederholter Bezugnahme auf Husserl, sowie „Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation“, Paris 1997, 443 u. 9f. Eine Gesamtdarstellung des philosophischen Werdegangs von Marion bietet T. Alferi, „Worüberhinaus Größeres nicht ‚gegeben‘ werden kann“. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion, Freiburg – München 2007. Zum Verhältnis Metaphysik und Phänomenologie bereits J.-L. Marion, „Die Strenge der Liebe“, in: „Gott nennen“ (Anm. 17).

<sup>19</sup> Ausführlich zum „reinen Geben“ (mit Stellenhinweisen) vom Vf., Philosophie der Gabe (Anm. 4), 127–135.

<sup>20</sup> Zur Phänomenologie der Liebe s. „Le phénomène érotique“, Paris 2003 und Zusammenfassung (mit Stellenhinweisen) vom Vf., Philosophie der Gabe (Anm. 4), 135–160.

Die Liebe in ihrer Vollendung kann so zum alle Horizonte sprengenden „saturierten Phänomen“<sup>21</sup> in nicht zu überbietendem Höchstmaß werden, wie es in der Selbstoffenbarung des „Christusereignisses“<sup>22</sup> in „letzter Hingabe“ vor Augen tritt und zur Übernahme in das eigene Leben aufruft.<sup>23</sup>

## Michel Henry: Gabe des Lebens oder In-der-Gabe-bleiben

In einem mystagogischen Aufschwung unter Zuhilfenahme der Metakategorie des „Lebens“, die für ihn eine größere Ausdrucksfülle als der im modernen Sprachgebrauch abgeflachte Begriff „Sein“ und eine ausgreifendere daseinshermeneutische Erschließungskraft als „Geist“ besitzt (da „Leben“ in der Regel Leiblichkeit einschließt), unternimmt Michel Henry den Versuch, einen unmittelbaren Zugang zur „Gabe“ des Christentums zu eröffnen. Das Christentum bietet für alle Menschen eine entgegenkommende Einladung zur äußersten Nähe Gottes, da durch die Inkarnation<sup>24</sup> der Gottheit des „Sohnes“, die Menschheit zur Teilnahme am und im göttlichen Leben begabt worden ist.

In jeder Geburt wird bereits eine Anwartschaft auf eine „Sohnschaft“ in Gott gegeben, da dieses Ins-Leben-treten reines Geschenk ist, das nicht aus Nichts, sondern in der Kette der Geburten gründend letztlich aus dem absoluten Leben – Gott – kommt. Durch die Identifikation Gottes in seiner aus innerstem Leben strömenden „Selbstaffektion“ mit dem darin und dadurch gezeugten „ewigen Sohn“ entsteht eine Quelle ewigen Gebens („Selbstgebung“), die in ihrer Überfülle (Liebe) Teilhabe und Teilnahme vermitteln will. Vornehmstes Geben nach außen ist die Geburt des Menschen, die als Gabe bewusster (und immerfort bewusst zu machender) Sohnschaft ihre vorgängige Erweckung dazu im „Ins-Fleisch-kommen“ des „ewigen Sohnes“ erfährt, der als höchste und absolute Gabe die Einbeziehung aller Gebürtigen ermöglicht und erstrebt. Das Angebot (der „Weg“) dieser bewussten Teilhabe am göttlichen Leben ist im Christentum voll eröffnet, wo der „ewige“ Sohn seine Teilnahme am menschlichen Leben manifest „gegeben“ hat (am klarsten formuliert in der Johannesverkündigung: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“). Oder mit den Worten von Michel Henry: „Es ist diese zweifache Identifikation: die ewige Geburt des Sohnes und die Geburt der Söhne im Sohn, welche die Grundlage des christlichen Heils bildet.“<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Zum „saturierten Phänomen“ s. *J.-L. Marion*, Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung, in: A. Halder; K. Kienzler; J. Möller (Hg.), *Religionsphilosophie heute*, Düsseldorf 1988, sowie *Etant donné* (Anm. 18), 280–309; Kurzzusammenfassung vom *Vf.*, *Religionsphilosophie in Frankreich* (Anm. 8), 160–164. Der vorgenannte Text ist wieder abgedruckt in: M. Gabel; H. Joas 2007 (Anm. 4).

<sup>22</sup> *Etant donné* (Anm. 18), 329–335.

<sup>23</sup> „Die Strenge der Liebe“, in: „Gott nennen“ (Anm. 17), 186f., in der Konsequenz des „*admirabile commercium*“ der gebend-austauschenden Kenosis, 186. *Marions* Phänomenologie der Liebe (Anm. 20) wird in M. Gabel; H. Joas 2007 (Anm. 4) leider nicht erwähnt und damit auch nicht das von Marion selbst betonte letzte Kriterium für die Gabe (*Etant donné* [Anm. 18], 443).

<sup>24</sup> Hierzu *M. Henry*, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg – München 2002, insbes. 265–395 (I).

<sup>25</sup> *M. Henry*, „Ich bin die Wahrheit“, Freiburg – München 1997 (= W), 160.

Wenn die „Sohnschaft im Sohne“ als Gabe des Lebens angenommen wird, ist sie eine Kraftquelle sondersgleichen. Die Annahme dieses Geschenks setzt den Vollzug eines „Lebens in der Liebe“ in Bewegung, das zwar durch ein Bestehen auf Eigenmächtigkeit verloren („vergessen“) werden kann, im stets zuvorkommenden „Warten des Vaters“ und durch das stellvertretende Leiden des „Ur-Sohnes“ (I 368) jedoch in Umkehr wieder empfangbar ist.<sup>26</sup> Das „Werk des Lebens“ bewirkt eine „Wiedergeburt“, die mächtiger ist als der Mensch (W 227f.) und die darüber hinaus eine Verheißung endgültiger Verherrlichung im „mystischen Leib“ Christi darbietet (I 393f.).

Bis dahin ermöglicht die „Selbstgebung des Lebens“ das Tun der „Werke der Barmherzigkeit“ in der Kraft der Liebe (W 237f.), so dass in ihr das sich selbst hingebende Ich zu einem sich hingeschenten „Mich“ wird (W 190), das in dankbarer Erfüllung durch dieses In-Sein<sup>27</sup> mit dem Apostel Paulus (Gal 2,20) sagen kann: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (W 237).

Die endgültige Mitfreude im „mystischen Leib“ des ewigen Sohnes ist jedoch nicht möglich ohne das Mitleiden in Teilnahme am stellvertretenden Leiden Christi, da erst durch die absolute Hingabe die absolute Gabe ewigen Lebens empfangen werden kann (I 393f.).

## Rückblick und Ausblick

Ein Rückblick auf sich gegenseitig ergänzende Autoren zeigt die Ergiebigkeit einer Philosophie der Gabe. Beginnend mit der Unerschöpflichkeit der „Gaben“ des Geistes (Brudraire) über die Hoheit und Hingabe der „Epiphanie“ des Antlitzes bis hin zur „Stellvertretung“ (Levinas), im Rückgang auf die Gnadenhaftigkeit „geschickter“ Gabe (Derrida) und Reflexion über „Ökonomie“ und Energetik des Gabenreiches der „Metamorphosen“ der Liebe (von Eros und Philia bis Agape) (Ricoeur), einmündend in die Überhöhung allen Gaben- und Liebensstrebens in das überwältigende Entgegenkommen des „Christusereignisses“ (Marion) und schließlich die mystagogische Einladung zur Teilnahme an und in der „Gabe des Lebens“ (Henry) wurden alle denkbaren Gestalten der Gabe durchlaufen. Auf diesem daseinshermeneutischen Weg mit deskriptiven Mitteln der Phänomenologie stellte sich heraus, dass ein Rückgriff auf ein Minimum an Metaphysik und Sozialontologie (als Vertiefung einer vorausgesetzten Transzendentalphilosophie bzw. -theologie) unverzichtbar ist, um dem theoretischen wie praktischen Anspruch einer Phi-

<sup>26</sup> Vgl. die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, W 228f.

<sup>27</sup> Henry verbindet das johanneische „In-der-Liebe-sein“ mit dem paulinischen In-Sein der Einwohnung Christi, vor allem in den beiden Kapiteln über „Die zweite Geburt“ W 213–239 und „Die christliche Ethik“ W 240–266. Im Ggs. dazu betont Levinas bezüglich des „Endgerichts“ nach Mt 25 das In-Sein im Nächsten („im Nächsten ist reale Anwesenheit Gottes“), Levinas 1995 (Anm. 13), 140. Zum komplementären Verhältnis Henry/Levinas s. B. Forthomme; J. Hatem, *Affectivité et Alterité selon Levinas et Henry*, Paris 1996, insbes. 53 (ethischer Messianismus/ontol. Christologie). Zum Zusammenhang paulinischer und johanneischer Mystik und zum In-Sein als „Gotteskindschaft“ vgl. E. Biser, *Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott*, Darmstadt 2007, insbes. 101–119.

losophie der Gabe als terminologische Bereicherung der Religionsphilosophie in Form einer Basis- oder Metakategorie gerecht zu werden.

Die Ergiebigkeit der Philosophie der Gabe zeigt sich jedoch darüber hinaus in einer möglichen Befruchtung anderer philosophischer und wohl auch theologischer Bereiche. In der Dankbarkeit für die Gabe des Seins (trotz aller negativen Widerfahrnisse) kann der Philosoph einen Überstieg des „Pathos des Werdens“ der klassischen Metaphysik in eine metaontologische Meditation des Geschenkseins und des Weiterschenkens finden (Philosophie als „Weisheit der Liebe“). Für den Theologen mag ein Nachdenken über eine Bereicherung des Sprachschatzes der Schöpfungs- und Gnadentheologie der „Selbstmitteilung Gottes“ in zeitnaher Sprechweise ein mögliches Ergebnis sein oder eine kategoriale Fundierung einer Theologie der Liebe (wie sie durch die Enzyklika „Deus caritas est“ nahegelegt wird). Für die Spiritualität schließlich dürfte das Gabendenken einen großen Gewinn bieten und so in das Leben der Menschen eingehen können.

The philosophy of gift has recently become a privileged subject for the French philosophy of religion. It combines ethics, social ontology and metaphysics in an existential hermeneutic, which strives to solve the common quest for meaning, in reference to the givenness of all being to a subjectivity, which experiences itself as given. In the search for an ultimate origin of all donation, and with regard to the abundance of value in reality, the necessity arises to regard givenness as a valuable “gift”. “Gift” might therefore become a basic category not only for philosophy, but even more so for theology.