

# Sich gegeben sein. Gnaden theologische Reflexionen zu Jean-Luc Marion

ULLI ROTH

Deus, qui humanae substantiae dignitatem  
et mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti.\*

Der Blick auf die Geschichte der Theologie lässt einen die Gegenwart besser verstehen. Hinter dem bloßen Auf und Ab von Namen, Themen und Streitigkeiten steht mehr als ein bloßes Spiel der Eitelkeiten. Auch wer sich nicht à la Hegel zum notwendigen Gang eines Weltgeistes bekennt, den muss selbst bei einer skeptischen Grundhaltung doch das dichte Geflecht von Bezügen, Verweisen und gegenseitigem Fragen und Antworten aufmerken lassen, das die Theologiegeschichte durchzieht. Das Aufkommen bestimmter Themen mag zwar in manchem biographischen oder politischen Zufälligkeiten geschuldet sein, die sich daraus entfaltende Wirkungsgeschichte lebt aber von inneren Bezügen, die mehr als bloße Korrelationen sind. Gerade der dogmatische Traktat von der göttlichen Gnade erweist sich als Brennspeigel des Verhältnisses von Gott und Mensch, obwohl er sich als Besonderheit der westlichen Theologie an eine konkrete Gestalt, nämlich an Augustinus, den „Lehrer der Gnade“, knüpft. Dessen zunächst regionaler Streit um die Verkündigung seines Widersachers Pelagius weitete sich zu einer Grundsattdiskussion, die, wenn auch auf zunächst verwickelten und mehr als kontingenten Wegen, wie die 2. Synode von Orange (529) und ihre Rezeptionsgeschichte zeigt, doch in ihrem weiteren Verlauf die ganze westliche Christenheit prägte.

Diese Entwicklungen mit ihren spezifischen Kulminationspunkten in der Lehre von der Rechtfertigung bei Luther und Calvin im 16. Jahrhundert sowie ihrem innerkatholischen Reflex im sogenannten Gnadenstreit im 17. Jahrhundert sind weitgehend bekannt. Auch wird man mehr und mehr gewahr, dass diese beiden späten Höhepunkte in der Entfaltung der Gnadenlehre zutiefst Reflexe auf das aufkommende neuzeitliche Freiheitsdenken sind, nur eben in theologischem Gewand. Den deutlichsten Hinweis hierauf gibt Leibniz, der einerseits sein philo-

\* Eine scheinbar beiläufige Begegnung im Lullus-Institut, als ich Professor Dr. Peter Walter dabei antraf, wie er gerade mehr über dieses Gebet wissen wollte, ist mir seit Jahren nicht aus dem Sinn gegangen, vielleicht weil da plötzlich eine gemeinsame Frage geschenkt wurde, die langer Umwege bedurfte, um nun wieder als Dank zurückkehren zu dürfen.

sophisches Gesamtsystem in der absoluten Freiheit des Schöpfungsaktes Gottes gründet, andererseits gerade das bisherige theologische Spezifikum Gnade in das „System der Natur und der Gnade“ integriert. Ähnlich müsste und könnte man in den Auseinandersetzungen um Henri de Lubacs Schrift *Surnaturel* (1946) und Karl Rahners Begriff des „übernatürlichen Existentials“, den Höhepunkten der gnadentheologischen Reflexion im 20. Jahrhundert, die Grundzüge einer generellen Auseinandersetzung der Theologie mit dem modernen, an der Wirklichkeit und ihrer Geschichte orientierten Denken wiederfinden. Auch diese scheinbar rein innerkatholischen Diskussionen weisen über sich hinaus. Erkennen lässt sich dies schon an Lubacs offenem Naturbegriff und noch deutlicher bei Rahner, dessen Terminologie offensichtlich an die moderne Existenzphilosophie anknüpft und dessen Motto von der „anthropologischen Wende der Theologie“ diese Entwicklungen zusammenfasst.

Wenn sich nun unser heutiges, also das als post- oder nachmodern bezeichnete Denken mit dem Schritt ins 21. Jahrhundert immer deutlicher von der Moderne ablöst und eine eigene Gestalt annimmt, so dürfte auf der Grundlage des bisherigen Ineinanderspiels von Theologie und Geistesgeschichte zu erwarten sein, dass sich auch für die Postmoderne eine eigene gnadentheologische Auseinandersetzung herauschält. Dem steht allerdings zweierlei entgegen. Zunächst hat sich der in den letzten Jahrzehnten immer wieder geschilderte Eindruck verfestigt, dass „die Rede von Gnade als Teil theologischer und frommer Sondersprache“<sup>1</sup> empfunden wird und „die Unzeitgemäßheit des Begriffs“<sup>2</sup> das Sicherste ist, was man darüber sagen kann. Überprüft man nun aber die neueren gnadentheologischen Werke im deutschsprachigen Raum, so fällt zweitens auf, dass sie vor allem noch den Grundkategorien des neuzeitlichen und modernen Denkens verhaftet sind. Dies geht schon aus ihren Titeln wie „Gnade – Geschenk der Freiheit“ oder „Freisein aus Gnade“ hervor.<sup>3</sup> Im Gefolge von Rahner wird hier Gnade als Freiheit, Bestimmung der Freiheit oder als Geschenk der Freiheit verstanden. Gemeinsam ist diesen einzelnen Ansätzen trotz aller Unterschiede, dass für die Bestimmung dessen, was Gnade sein soll, auf den Begriff Freiheit zurückgegriffen wird. Mit dem Denken der Neuzeit stellte sich das Problem, wie die göttliche Gnade mit dem freien Willen vereinbar ist – und führte gewissermaßen in eine Aporie, wie es der Ausgang des Gnadenstreites andeutet –, also als eine zwar immer beherrschender werdende Problematik, die aber doch noch in die Gnadenlehre eingefügt war. In den genannten Werken wird nun aber die Freiheitsidee selbst zum leitenden Oberbegriff für die Gnadenlehre und entwickelt sich

- 1 A. Ganoczy, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 243.
- 2 K.-H. Menke, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003, 13.
- 3 Vgl. z. B. G. Greshake, Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung, Kevelaer 2004; O. H. Pesch, Freisein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg u. a. 1983; vgl. schon K. Rahner, Gnade als Freiheit, Freiburg 1968.

zu ihrem eigentlichen Focus. Zum einen wird hier die Auseinandersetzung mit der idealistischen Freiheitsphilosophie nachgeholt, die sich bekanntlich ab Immanuel Kant ganz unter den Primat der Idee der Freiheit stellt.<sup>4</sup> Zugleich wird die moderne Freiheitsemphase etwa des Existentialisten Jean-Paul Sartre weitergeführt und die Theologie subjekttheoretisch oder eher anthropologisch aufgebaut.

Im Brennpunkt der Gnadentheologie setzen sich diese theologischen Ansätze also zutiefst mit den geistesgeschichtlichen Grundzügen der Neuzeit und der Moderne auseinander und gewinnen dadurch ein tragendes Profil. Bedenkenswert ist aber, dass diese Art Gnadentheologie schon heute auf der Basis postmoderner Reflexion hinterfragt wird. Dem Subjekt- und vor allem dem Freiheitsbegriff der Theologie wird zu viel Unbefangenheit gegenüber der heutigen Verstehenskultur vorgeworfen.<sup>5</sup> Der Freiheitsbegriff selbst erweist sich immer weniger als ein unproblematischer Ausgangspunkt. Vielmehr zeigt sich, wie er selbst durch die unterschiedlichen Kontexte bestimmt und beeinflusst wird, so dass er sich gewissermaßen als Gegenteil seiner selbst zu entpuppen scheint. Die Freiheitserfahrung erweist sich „zu großen Teilen von einer marktgesteuerten Verführungsmaschinerie geprägt“, „im Machtraum der Konsumgesellschaft“ sei subjektiv als Freiheit erlebte Selbstbestimmung objektiv Fremdsteuerung.<sup>6</sup> Auch wenn die Theologieansätze, die Gnade als Freiheit interpretieren, sich gegen die Pervertierungen der Freiheit stellen und einen überempirischen, transzendentalen Freiheitsbegriff entwickeln, bleibt doch die Anfrage, ob ihr Freiheitsbegriff heute nicht notwendig verkannt werden muss. Wenn Freiheit postmodern als offenes, „endloses Begehren“ verstanden wird, wird sie für die Theologie zu einer mehr als irreführenden Chiffre.<sup>7</sup> Der Freiheitsbegriff läuft dann Gefahr, nicht nur durch eine Foucaultsche Machtanalyse zuallererst geläutert werden zu müssen, sondern gerade dessen offenes Freiheitsverständnis weiterzuführen.

Einer ähnlichen Problematik begegnet man, wenn man den Ausgang für die Gnadentheologie beim Selbstverständnis des Menschen von sich als dialogischem Wesen nimmt, basierend auf den mehr oder weniger offengelegten Wurzeln in der „Philosophie der Zukunft“ des Religionskritikers Feuerbach oder der dialogischen Philosophie Bubers. Der Mensch als Gemeinschaftswesen ist der grundlegende Ansatzpunkt, von dem aus die Gnade als göttliches Geschenk, das die Fülle der Gemeinschaft allererst ermöglicht, in den Blick gerät. Dieses *commu-*

4 Am klarsten tritt hier der gnadentheologische Entwurf von Menke (wie Anm. 2) 179–183 hervor. Er knüpft zwar unmittelbar an Thomas Pröpper an, wird aber damit über Hermann Krings auf Fichte zurückverwiesen, der sich als Vollender der Philosophie Kants verstand.

5 Vgl. hierzu P. Hardt, *Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults*, Münster u. a. 2005, 356–358.

6 Hardt (wie Anm. 5) 357.

7 Siehe Hardt (wie Anm. 5) 358. Vgl. als Beispiel S. Žižek, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt 2001, 185: „Gegen die heidnische und/oder gnostische Weisheit, welche die (Wieder-)Entdeckung des eigenen wahren Selbst feiert – die Rückkehr zu diesem Selbst, die Verwirklichung seines Potentials oder was auch immer –, ermutigt uns das Christentum, uns von Grund auf neu zu erfinden.“

nio-Denken gliedert sich letztlich unter die Denkkategorie einer modern verstandenen, hier lebensweltlich entwickelten Freiheit ein.<sup>8</sup> Es gelingt ihm einerseits, die lebenspraktische Selbsterfahrung des Menschen zur Sprache zu bringen und für die Theologie fruchtbar zu machen. Andererseits wird es in den Sog der allenthalben zu beobachtenden Verfallsprozesse kommunialer Strukturen hineingezogen. Eine solche Pluralisierung und Individualisierung wird heute aber nicht etwa nur als Defizit im Sinne der Zerstörung von Gemeinschaft erlebt, sondern als Gewinn an persönlichem Freiheits- und Gestaltungsraum. Insofern verwundert es wenig, wenn die gnadentheologischen Ansätze „Gnade als Freiheit“ oder „Gnade als Gemeinschaft“ langsam von der Zeit überholt werden. Wo zeichnet sich aber in der Gegenwart so etwas wie ein neuer Gnadenstreit ab mit einer unmittelbaren Relevanz dieses scheinbar unzeitgemäß und unverständlich gewordenen Themas?

Zunächst ist festzustellen, dass sich die katholische Theologie auch in der Gnadenlehre inzwischen dem postmodernen Denken öffnet. Es wird versucht, gerade deren Denkfiguren als Anschlusspunkte für die Gnadenlehre weiterzuentwickeln. Schwierig, wenn nicht gar problematisch bleibt dies bei Autoren wie Foucault oder Derrida. Zwar kann man auf Lévinas' und Derridas Denken der Andersheit verweisen, um der theologischen Kategorie von der Unverfügbarkeit der göttlichen Gnade ein denkerisches Fundament zu geben. Ebenso macht es zunächst Sinn, die Gnadenlehre mit der Fragestellung nach einem gelingenden Leben zu verknüpfen. Die „Philosophie der Lebenskunst“ bietet sich an, um einerseits dem neuen Selbstverständnis des Menschen als Künstler seiner selbst gerecht zu werden, andererseits das grundlegende Wirken Gottes, das alles menschliche Tun nicht nur umfängt, sondern über sich hinausführt, zur Sprache bringen zu können. „Erfüllung findet der Mensch, indem er sich über sich selbst hinaus rufen lässt.“<sup>9</sup>

Dennoch muss man der Redlichkeit halber hinzufügen, dass zu große Anleihen sowohl an Foucault als auch an Derrida einen heutigen Zugang zur christlich verstandenen Gnade eher verstellen als eröffnen. Foucaults Analysen zur christlichen Tradition als Pastoralmacht stellen sich gerade in seinen späten Arbeiten quer zum Gedanken einer göttlichen Gabe, die den Menschen zu sich selbst führen könnte. Positivere Impulse für sein Programm, die Menschen zu mehr Freiheit zu führen, findet Foucault deshalb auch weniger bei den Kirchenvätern als in der griechischen Lebenskunst. Vor allem in deren Frühphase scheint die „Sorge um sich selbst“ noch unverstellt, offen und frei von Normierungsmechanismen gewesen zu sein, die anders als die christlichen Bußpraktiken ein Selbst, das kein Subjekt eines anderen ist, ermöglicht haben.<sup>10</sup>

8 Siehe Greshake (wie Anm. 3) 169–171.

9 E.-M. Faber, *Du neigst dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung*, Kevelaer 2005, 25. Der Bezug zur Philosophie der Lebenskunst wird am Beispiel des Altphilologen Pierre Hadot, Foucaults kritischem Weggenossen, reflektiert, s. ebd. 105f.

10 Vgl. besonders M. Foucault, *Technologien des Selbst*, hg. v. L.H. Martin u.a., Frankfurt 1993,

Auch Derrida, der in zahlreichen Werken Themen und Motive der Religionen umspielt und sich explizit dem Begriff des absoluten Gebens zuwendet, verleugnet nicht sein dekonstruktivistisches Programm, das ihn hierbei leitet. Gerade die Reflexionen über das Geben verdeutlichen beispielhaft, wie die Dekonstruktion zentrale Denkfiguren verunmöglicht, sie in Aporien verwandelt und damit dem eigentlichen Begehren der Dekonstruktion nach mehr Demokratie, mehr Emanzipation und mehr Gerechtigkeit im individuellen Denken und gesellschaftlichen Handeln neuen Raum schafft. Denn für Derrida impliziert die Selbstlosigkeit, die schon Augustinus mit Paulus am Geben und an der Gnade hervorhob<sup>11</sup>, einen sich selbst konstituierenden und zugleich auflösenden Selbstwiderspruch. Wenn die Gabe nämlich nicht Bestandteil eines Tausch- oder Reziprozitätsverhältnisses sein soll, hebe sie sich gleichzeitig auf. Denn letztlich dürfe der Gabenempfänger nicht nur nichts zurückgeben, sondern die Gabe auch nicht als solche wahrnehmen oder (an-)erkennen. Schon eine solche Anerkennung, gar als Dank ausgedrückt, sei eine Rückleistung, eine subtile Reziprozität, die das freie Ungeschuldetsein der Gabe zu einer Tauschleistung verwandle. Deshalb wird die Gabe zu einem Ding der Unmöglichkeit.<sup>12</sup> Eine aktuelle Gnadentheologie muss sich mit Derridas Verunmöglichtung der Gabe auseinandersetzen, positive Anknüpfungspunkte ergeben sich aber bei genauerem Hinsehen nicht.<sup>13</sup>

Die ersten, wenn auch noch verhaltenen Spuren, die eindeutig der Postmoderne zuzurechnende Autoren wie Foucault und Derrida in der katholischen Gadenlehre hinterlassen, deuten darauf hin, dass sich hier ein Umbruch anzubahnen scheint. Doch zu sehr widerstehen die Denkgebilde dieser beiden Auto-

28–31, 51–62, besonders 56: „Das Ziel der Buße [im frühen Christentum] ist nicht Herstellung von Identität; sie dient vielmehr dazu, die Abkehr vom Ich zu demonstrieren. ‚Ego non sum, ego.‘ Diese Formel [...] steht für den Bruch mit der eigenen Identität.“ Hierbei ist mitzubedenken, dass Foucaults historische Analysen eher als Konstruktionen gelesen werden müssen, die oftmals nur partiell zutreffen, vgl. P. Hadot, Überlegungen zum Begriff der „Selbstkultur“, in: F. Ewald, B. Waldenfels (Hgg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt 1991, 219–228.

- 11 Vgl. Augustinus, In Johannis evangelium 3,9, CChr.SL 36, 25: „quid est gratia? gratis data. quid est gratis data? donata, non reddita.“
- 12 Vgl. hierzu neben der letztlich anti-theologischen Dekonstruktion der Opferung Isaaks durch Abraham in J. Derrida, Den Tod geben, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt 1994, 331–445, das allgemeiner ansetzende Werk J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, besonders ebd. 25–26: „Die Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber. Gabe als Gabe kann es nur geben, wenn sie nicht präsent ist. Weder dem ‚einen‘ noch dem ‚anderen‘. [...] Folglich gibt es keine Gabe, wenn es keine Gabe gibt, aber eine Gabe gibt es auch dann nicht, wenn es eine Gabe gibt, die vom anderen als Gabe gewahrt und bewahrt wird: in jedem Fall existiert und erscheint die Gabe nicht. Wenn sie erscheint, erscheint sie nicht mehr.“
- 13 Gegen K. Wolf, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie (Ursprünge des Philosophierens 13)*, Stuttgart 2006, 35, der bei Derrida sogar gerade die Gabe der Gnade beschrieben sieht. Vorbehalte müssen auch gegenüber dem bei Derrida strukturähnlich verwendeten Begriff des „Messianismus ohne Messias“ angemeldet werden, der entgegen der Andeutung bei Faber (wie Anm. 9) 41 gerade die Verunmöglichtung der Hoffnung und ihre Entleerung ansieht.

ren einer glatten Rezeption in der Theologie durch eine Art Gegnerschaft wie bei Foucault oder ein Sich-Entziehen wie bei Derrida. Allein ein Autor in der gegenwärtigen Diskussion scheint sich nun als positiver Gesprächspartner anzubieten und wird seit ungefähr 20 Jahren mehr und mehr in die theologische Diskussion eingebracht. Er selbst bewegt sich von der Philosophie auf die Theologie zu, und zwar gerade auf die Theologie der Gnade. Es handelt sich um Jean-Luc Marion (geb. 1946), Professor für Philosophie an der Sorbonne in Paris.<sup>14</sup> In einer ersten Phase untersuchte er, ob sich für Descartes als Vertreter der Metaphysik wirklich jener Generalverdacht Heideggers von der „onto-theologischen“ Denkweise erhärten lässt. Schon hier bemerkt er die Brüchigkeit des Heideggerschen philosophiegeschichtlichen Grundmodells. In einer zweiten Phase wandte sich Marion dann explizit theologischen Themen zu und lernt auch hier, nicht nur das neutestamentliche bezeugte Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus, sondern auch die christliche Theologietradition wie Dionysios Areopagita und Thomas von Aquin außerhalb von Heideggers Verdikten von der Seinsvergessenheit der Metaphysik und der unheilvollen Allianz von Glaube und Denken zu lesen. Die Zuwendung zum Offenbarungsgeschehen und die Frage nach einer adäquaten, nicht mehr von Heidegger, aber auch nicht von Lévinas oder Derrida bestimmten Phänomenologie motivieren die dritte Denkphase Marions. Hier lässt sich Philosophisches und Theologisches nur mehr schwer trennen. Marions Nähe zur Theologie rührt nicht nur von seinen Denkfiguren her, die vielfach theologischen Denkweisen ähneln. Auch viele theologische Inhalte wie die Beispiele für die sogenannten saturierten Phänomene, darunter besonders als deren Kulminationspunkt die Offenbarung, werden von Marion aufgegriffen. Dies gilt insbesondere für Marions *Étant donné*.<sup>15</sup> Sein jüngstes Buch *Au lieu de soi* besteht sogar aus einer phänomenologischen Interpretation der *Bekenntnisse* des Augustinus, also eines theologischen Schlüsselwerkes.<sup>16</sup> Damit reiht sich Marion nicht zufällig in die Gruppe derjenigen postmodernen Denker ein, die sich für die Klärung ihres eigenen Selbstverständnisses Augustins paradigmatischer Selbst(er)klärung zugewandt haben.<sup>17</sup> Augustinus muss hier nicht mehr als der „Logiker des Schreckens“ herhalten, von dem man sich zu emanzipieren versucht, sondern er wird zum Gesprächspartner, mit dem man das Eigene herausstellen kann. Das bezeugt die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in der Postmoderne.

14 Vgl. besonders T. Specker, *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion* (Frankfurter Theologische Studien 64), Frankfurt 2002, insbesondere den Literaturüberblick ebd. 65–74; T. Alferi, „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben‘ werden kann ...“. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion (Phänomenologie 2: Kontexte 15), Freiburg–München 2007, 15–21, mit einer klaren Beschreibung der drei Denkphasen Marions.

15 Siehe J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

16 Siehe J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008.

17 Dies gilt für J. Derrida, *Circonfession*, Paris 1991, J.-F. Lyotard, *La confession d'Augustin*, Paris 1998, und das bisher nicht zugängliche Werk von Foucault mit dem Titel *Les aveux de la chair*.

Insgesamt handelt es sich bei *Étant donné* um eine Grundlegung der Phänomenologie und der Philosophie überhaupt, ausgehend von der Deutung des Erscheinens der Phänomene als ein Sich-Geben. Marion führt dabei Husserls Phänomenologie weiter, will sie aber zugleich vertiefen und deren Anspruch, eine erste Philosophie als strenge Wissenschaft zu sein, zwar verhaltener formuliert, aber um so entschiedener durchgeführt, endgültig einlösen. Marion baut darauf auf, dass erstens alles letztlich Phänomen ist, nämlich erscheint. Zweitens birgt jedes Phänomen im Grunde „Gebung“ (*donation*)<sup>18</sup> in sich und gibt sich selbst. Damit nimmt die Gebung die Stelle eines ersten Prinzips ein, auch wenn dieses nicht im Sinne der Metaphysik missverstanden werden darf. Marion grenzt deshalb die Gebung von einem ersten Prinzip wie der göttlichen Substanz bei Aristoteles, der ersten Ursache aller Dinge bei Thomas von Aquin oder dem „Ich denke“ bei Descartes ab. Denn die Gebung ist kein erstes, sondern allenfalls ein letztes Prinzip, weder als Substanz präsent, als Kausalität vorgängig noch als Ich konstitutiv.<sup>19</sup> Die Gebung findet sich im, nicht außerhalb oder gar transzendent zum Phänomen. Das Phänomen gibt sich, indem es sich zeigt. In dieser Immanenz ist die Gebung aufzusuchen, nicht als vorgängiges Prinzip.<sup>20</sup> Marion begründet also keine neue Metaphysik des Gebens, auch wenn er anders als Derrida nicht Spuren verwischt, sondern diese aufsucht und deutet, also durchaus affirmativ argumentiert.

Da es sich auch bei der Gnade um ein Phänomen des Gebens, wenn auch *sui generis*, handelt, bekommt die gesamte Phänomenologie der Gebung Marions eine unmittelbare Relevanz für die Theologie.<sup>21</sup> Hier kann nicht die Gesamtheit seiner Reflexionen auf die gnadentheologischen Implikationen oder auch Komplikationen untersucht werden. Gefragt wird anhand eines zentralen Themas, ob sich eine neue gnadentheologische Grundproblematik abzeichnet, die einerseits symptomatisch für die postmoderne Denkweise wäre und andererseits in ihrer Bedeutung an die Seite der anfangs genannten, weit über den Augenblick

- 18 Siehe zur Begründung dieser Übersetzung von „donation“ als nominalisiertem Verb „Gebung“ statt als substantiviertem Partizip „Gegebenheit“, womit zwar der Ursprung in Husserls Phänomenologie, aber nicht der aktivische Sinn, mit dem sich Marion gerade davon absetzt, ausgedrückt werden könnte, Alferi (wie Anm. 14) 21–24.
- 19 Siehe J.-L. Marion, „Eine andere „Erste Philosophie“ und die Frage der Gegebenheit“, in: ders., J. Wohlmuth (Hgg.), *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Solingen 2000, 29: „Die Gegebenheit charakterisiert zumeist das Gegebene als ohne Ursache, ohne Ursprung, ohne identifizierbare Vorgänger, und ist weit entfernt, ihm diese zuzuweisen. Es reicht aus, dass das Gegebene (*donné*) – das gegebene Phänomen – sich nur von sich aus gibt (und nicht von einem voraussehenden und konstituierenden Subjekt aus), damit sich die Faltung der Gegebenheit (*le pli de la donation*) bezeugt. [...] Die Gegebenheit (*donation*) unterwirft das Gegebene (*donné*) nicht einer transzendenten Bedingung, sondern befreit sie davon.“
- 20 Vgl. Marion (wie Anm. 15) 164–167.
- 21 Einen ersten Hinweis auf diese sich aufdrängende Einschätzung gibt J. Wohlmuth, *Die theologische Bedeutung des neueren Gabediskurses bei Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion*, in: M. Rosenberger u. a. (Hgg.): *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 14)*, Frankfurt u. a. 2006, 117f.

hinausweisenden Auseinandersetzungen treten könnte. Die Darstellung soll sich deshalb auf ein Schlüsselthema konzentrieren, nämlich den sogenannten *adonné* und die Konstitution des „Selbst“ als „Sich“ in Marions Phänomenologie. Der *adonné*, der sich durch das Empfangen des Gegebenen selbst empfängt, der „Hingegebene“ oder „Zugegebene“, erweist sich als das Gegenüber zur Gabe und herausgehobener Ort der Gebung. Marion findet den ersten Zugang zum *adonné* im Gefolge der von ihm als besonders herausgestellten sogenannten vier saturierten oder gesättigten Phänomene, die er anhand von Kants Kategorientafel ordnet. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass die Erfahrung den intentionalen Sinngehalt übertrifft und sprengt, etwa bei einem geschichtlichen Ereignis wie der Schlacht von Waterloo (Quantität) oder bei einem nicht durch Interpretation einholbaren Kunstwerk, einem *Idol* (Qualität). Analog sprengt das *Fleisch* etwa beim Schmerz, der Angst oder der Liebe durch vorausgehende Selbstaffektation das Ichsubjekt (Relation). Noch mehr wird die scheinbar vorgängige Intentionalität des Ichs beim Blick in das Antlitz eines Gegenübers aufgebrochen und sogar umgekehrt, denn der eigene Blick kehrt sich in ein Angeblickt-Werden um wie bei der *Ikone* (Modalität).<sup>22</sup>

Diese vier Phänomene machen nun besonders manifest, was letztlich für jedes Phänomen gilt: „[...] was sich gibt, zeigt sich, und das gegebene Phänomen lässt den Empfänger [*attributaire*] erstehen, indem es auf ihn zukommt.“<sup>23</sup> Der Empfänger selbst „bestimmt sich als ein Denken, das das Gegebene in Manifestes umwandelt und sich von dem erhält, was es erhält“<sup>24</sup>, d. h. das Phänomen als Gegebenes lässt in eins mit seinem Sich-Zeigen den Empfänger dieses Sich-Zeigens erstehen, ohne ihn zu erschaffen – dies wäre das Verhältnis von Ursache und Wirkung wie in der mittelalterlichen Metaphysik – oder selbst von ihm konstituiert zu werden – dies wäre die neuzeitliche Beziehung eines Subjektes auf die von ihm bestimmten Gegenstände. In den saturierten Phänomenen wird dieses Erstellen des Empfängers noch grundsätzlicher vollzogen. Denn der von ihnen ausgehende An- oder Aufruf (*appel*), der sich aus ihrem Überborden ergibt, greift noch mehr in die Entstehungswurzeln des Empfängers ein, z. B. beim Ereignis, das, „gemäß und gegen die Quantität unvorhersehbar, sich in sich überschreitet, indem es am Ich vorbeigeht, das es einer unendlichen Hermeneutik überlässt“<sup>25</sup>. Im Anruf kehrt sich also die Intentionalität, der bisherige Grundbegriff der Phänomenologie, gerade um. Damit verlässt Marions Reflexion über den Anruf auch die Gren-

22 Siehe hierzu Marion (wie Anm. 15) 280–324 und ausführlich J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001.

23 Marion (wie Anm. 15) 360: “[...] ce qui se donne se montre et le phénomène donné fait surgir l’attributaire en lui advenant.” Der französische Ausdruck *attributaire* lässt anders als das deutsche Wort „Empfänger“ erkennen, dass hier jemandem etwas zugeteilt (*attribuer*) wird, d. h. die Beziehung des Gebens bleibt hier mit ihrer passiven Seite, für Marion der Dativ, erkennbar, während das deutsche Wort eher eine aktivische Beziehung ausdrückt, also den Nominativ.

24 Marion (wie Anm. 15) 360.

25 Marion (wie Anm. 15) 369.

zen der Moderne und lässt sich auf ein Denken ein, das der Andersheit, hier im Anruf vernommen, den Vorrang einräumt.

Die Vertiefung in das Wechselverhältnis von Anruf und Empfänger lässt die Konturen erkennen, die den *adonné* kennzeichnen beziehungsweise entstehen lassen, der sich „ganz von dem empfängt, was er empfängt“<sup>26</sup>. Marion führt vier Konturen an, die Einberufung (*convocation*), die Überrumpelung (*surprise*), das Dazwischensprechen (*interlocution*) und die Faktizität (*facticité*). Im Folgenden werden diese vier Konturen jeweils für sich untersucht, um daran Grundzüge der phänomenologischen Analyse Marions herauszuschälen. Damit wird dann Marions eigene Lektüre des theologischen Textes der *Bekenntnisse* Augustins gegengelesen. So zeigt sich in Konkretion nicht nur „die hermeneutische Gültigkeit der Begriffe der Gebung, des saturierten Phänomens und des Hingegebenen“<sup>27</sup>, sondern auch, welche theologischen Implikationen oder Komplikationen sich daraus für die Theologie und speziell die Gnadenlehre ergeben. Für diesen letzten Gedankenschritt wird auf Texte und Gedanken von Augustinus und Thomas von Aquin zurückgegriffen. Mit ihnen hat sich Marion explizit beschäftigt. Beiden attestiert er, dass sie nicht völlig in den Fahrwassern der Metaphysik oder der Ontotheologie schwimmen.<sup>28</sup> Zudem verdichtet sich in ihnen ein breiter Strom theologischen Ringens – wohl wissend, dass die Theologie aus mehr als Augustinismus und Thomismus besteht.

### a) *convocation*

Der in den saturierten Phänomenen erkennbare Anruf erweist sich für den im Entstehen begriffenen *adonné* als eine Einberufung (*convocation*).<sup>29</sup> Nicht ohne Absicht wählt Marion diesen mehrdeutigen Ausdruck. Er greift den Aufforderungscharakter auf („*con-vocation*“), den schon der Anruf (*appel*) in sich barg, und macht zugleich das darin liegende Moment des Konstituierens deutlich („*con-vocat-ion*“). Vor allem hebt er aber einen Aspekt im Anruf hervor, nämlich die Unabänderlichkeit und die Macht, die der Anruf über den *adonné* ausübt. Das französische Wort steht nämlich wie das deutsche auch für die Einberufung ins Militär oder die Einberufung zu einer verbindlichen Versammlung, ebenso für die Vorladung vor Gericht oder die Vorladung zu einem rechtlich bedeutsamen Gespräch wie z. B. über die bevorstehende Entlassung. Diese Einberufung verwehrt dem Angesproche-

26 Marion (wie Anm. 15) 369; s. hierzu und allgemein zum *adonné* Alferi (wie Anm. 14) 316–334.

27 Marion (wie Anm. 16) 10 zu seinem Vorhaben, gerade die *Confessiones* zu interpretieren.

28 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 10 und ders., *Dieu sans l'être*, Paris 2002, 279–332.

29 Vgl. zum Folgenden Marion (wie Anm. 15) 369–370. Alferi (wie Anm. 14) 322 bevorzugt die Übersetzung von „*convocation*“ mit „Vorladung“, das deutsche „Einberufung“ liegt aber mit dem Stamm „rufen“ näher an der französischen Wortwurzel und bildet zugleich dessen Vorsilbe „con-“ ab.

nen einerseits jegliche Sicherheit einer vorgängigen Stellung, eines „Ichs“, das anderes auf sich beziehen oder sogar ohne anderes sich selbst genügen könnte. Statt eines „Ichs“, das zuerst da ist und anderes auf sich hinordnet, also, mit einer grammatikalischen Analogie gesprochen, im Nominativ steht, entsteht ein „mich“ (*me*) im Akkusativ oder „mir“ (*à qui; moi*) im Dativ. Doch da man sich wie bei der Einberufung zu stellen hat, erfährt der *adonné* daraus auch seine eigene Stellung, spricht, er identifiziert sich über diese Aufforderung. Die Identität des *adonné* ergibt sich so nicht aus ihm selbst heraus, sondern aus einer Beziehung. Die Kategorie der Relation gehe nun, so Marion, der der Substanz voraus. Doch ähnlich wie Lévinas betont Marion das Asymmetrische in dieser Beziehung, hier die Vorgängigkeit zum Individuum und die Tatsache, dass die andere Seite, von der der Anruf ausgeht, unbekannt bleiben kann. Die Einberufung im Phänomen des Anrufes verdeutlicht, dass mit dem *adonné* ein Subjekt entsteht, das eine von außen empfangene und „ursprünglich veränderte“ Identität gewinnt.<sup>30</sup> Die Dezentralisierung des Subjektes und seine Konstitution durch eine vorgängige, hier unbestimmte Andersheit zeigen, dass Marion den *adonné* durchaus auf dem Boden der postmodernen Entthronung der Subjektes entwirft.

Das theologische Verständnis des Menschen scheint hier in mehrfacher Weise angesprochen zu sein. Dabei mag man beim Anruf zunächst an den Ruf Christi zur Nachfolge denken, der nicht allein eine Aufforderung ist, um dann bei sich stehen zu bleiben. Vielmehr ist der Nachfolgeruf ein aus sich wirkmächtiger Aufruf, der die Jünger nicht vor eine Entscheidung stellt, sondern eine Forderung an sie erhebt, die sie allererst zu Jüngern macht: „Kommt her, folgt mir nach!“ (Mt 1,17) Dem Nachfolgeruf geht hier keine Diskussion voraus, sondern er setzt unmittelbar in der Form eines Imperativs ein. Anders als bei den Rabbinen wählt sich Jesus seine Jünger selbst aus. Verwandt damit ist die Berufung der Propheten durch das Wort, das Gott an sie ergehen lässt. Auch hier artikuliert sich eine ähnliche Unbedingtheit, quasi eine Einberufung, die die eigene Entscheidung eines vorgängigen Selbst erst einmal einklammert, vielmehr ein solches Selbst allererst entstehen lässt. Dennoch wäre die Entsprechung zur Einberufung bei Marion viel tiefer, noch vor der Berufung zum Jünger oder Propheten, anzusetzen. Denn hier wird jemand gerufen, der zwar eine neue Identität erhält, aber doch vorher schon eine hatte, etwa die eines Fischers oder Maulbeerfeigenzüchters. Die alte Identität wird nicht einfach ausgelöscht, sondern verwandelt, zum Menschenfischer oder zu einem unabhängigen Propheten Gottes. Die Einberufung dagegen lässt den *adonné* überhaupt erst eine Identität gewinnen, macht ihn zu einem „Ich“ bzw. „Sich“. Insofern wäre bei der Einberufung eher an Gottes Schöpfung durch sein

30 Marion (wie Anm. 15) 370: „La subjecti[v]ité se soumet à une identité originairement altérée, appelée.“ Die Bedeutung von „altérée“ scheint hier weniger „durstig“ zu sein, ein Wortspiel, das Marion im Kontext vorbereitet hätte, als „verändert“, „verfälscht“. Die pejorative Grundbedeutung im Französischen im Sinne von „entstellt“ oder „verschlechtert“ scheint an dieser Stelle nicht durch.

Wort, also den Ruf ins Dasein zu denken. Gerade für den nach biblischer Tradition nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen gilt doch, dass er Identität und Existenz der vorgängigen, schöpferischen Ansprache Gottes verdankt. Zugleich versteht die theologische Tradition den Menschen primär als den, der seine Erfüllung, sein eigentliches Selbst und seine Bestimmung in der Beziehung zu Gott findet. Erinert sei an das Augustinische „fecisti nos ad te“<sup>31</sup> und an das „desiderium naturale in visionem beatificam“ bei Thomas von Aquin<sup>32</sup>. Dass Gott als der andere, konstituierende Pol dieser Beziehung dabei nicht unmittelbar geschaut wird, scheint dabei durchaus der möglichen Unbekanntheit, überhaupt Abkünftigkeit des Einberufenden bei Marion zu entsprechen.

In *Au lieu de soi* knüpft Marion gerade beim Verlangen (*desiderium*) des Menschen nach dem seligen Leben an, greift also diesen Schlüsselbegriff von Augustinus und Thomas auf. Anhand des gesättigten Phänomens der Wahrheit zeigt er zweierlei auf. Einerseits ist Gott unverfügbar und damit dem Bereich einer durch ein Ich intentional konstituierbaren, theoretischen Wahrheit entrückt. Andererseits ist das Ich nur scheinbar das Subjekt des Verlangens und sein Ausgangspunkt. Vielmehr, und damit ganz der Einberufung vergleichbar, gewinnt es seine Identität gerade erst durch das Verlangen, das sich ihm aufdrängt, also nicht in seiner Hand liegt und nicht von ihm produziert werden kann, sondern das Ich zuallererst von außerhalb zusammenfügt, dem Ich eine unverwechselbare Identität gibt.<sup>33</sup> Der Aufforderungscharakter des Anrufs, den Marion in der phänomenologischen Analyse der saturierten Phänomene entdeckte, verfließt bei der Interpretation des Augustinischen Textes mit dem theologischen Grundbegriff des Verlangens nach der Glückseligkeit. Das um vieles fixere und wohlknorrigere Gerüst der Thomasischen Begrifflichkeit würde Marions Interpretation mehr Widerstand leisten. Auch dürften sich die beiden Eckpunkte des „desiderium naturale in visionem beatificam“ nicht glatt in Marions Gedankengang einfügen. Denn sowohl der Naturbegriff als auch das Verständnis der Anschauung Gottes und ihrer Bedeutung für den Menschen schon in diesem Leben stehen bei Thomas nicht in

- 31 Vgl. Augustinus, *Confessiones* (Ausgabe von J. Bernhart, Frankfurt 1987) I 1,1: „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“ Merkwürdiger Weise zitiert Marion zwar des Öfteren Anfang und Ende dieses Satzes, aber nicht den Mittelteil, vielleicht weil hier zu deutlich wird, dass der Raum der Schöpfung nicht mit dem des Lobes und des Bekenntnisses zusammenfällt und Augustin mit der Vorordnung des Schöpfungsgedankens sozusagen noch zu metaphysisch bleibt.
- 32 Vgl. Thomas, *STh* I 12,1: „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.“
- 33 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 126: „Le désir s'impose à moi à partir de lui-même, à son initiative et jamais à la mienne [...]“. Siehe weiter ebd. 127: “[...] le désir, en s'imposant à moi, m'individualise. [...] le désir m'identifie. [...] L'assurance de mon essence [...] m'advient donc bien, mais d'ailleurs que de ma pensée intentionnelle, à partir d'une altérité inébranlable, celle de mon propre désir.“

jener Offenheit, die Marions Konzeption auszeichnet.<sup>34</sup> Auch Augustinus kann durchaus mit einer klaren Kenntnis vom seligen Leben und dem Verlangen danach argumentieren.<sup>35</sup>

Weitaus problematischer scheint aber die Tatsache zu sein, dass das Konzept einer sich dem Anruf verdankenden, damit aber „ursprünglich veränderten“ oder in die Andersheit geführten Identität des *adonné* in zweierlei Hinsicht nicht mit der traditionellen Unterscheidung von Natur und Gnade vereinbar ist. Erstens ist die Identität des *adonné* immer schon eine Alterität, was später noch deutlicher werden wird, während das theologische Verständnis vom Menschen diese innere Gebrochenheit erst für den Sünder annimmt. Zweitens findet sich im Gegebensein des *adonné* eigentlich kein Ort für die Gnade Gottes als solche. Für Marion verfließen Schöpfung und Gnade.<sup>36</sup> Mit dem ursprünglichen Sich-gegeben-Sein des *adonné* ist die Gabe seiner Existenz gemeint. Dieses „Ich“ ist aber zugleich als „Sich“ zu verstehen, das sich als Ganzes gegeben weiß und allein als dieses Gegebensein, als „Hingegebenes“ ohne eigenen Inhalt oder eigenes Sein, ist.

Am nächsten kommt Marion einem theologischen Gnadenverständnis, das die Gnade als Gnade erkennbar werden lässt, in seinen Reflexionen über den Willen. Den eigentlichen Willen, nämlich den, der das „Sich“ des *adonné* ausmachen kann, also den Willen, der über das „Ich“ hinausführt, kann der *adonné* nicht aus sich hervorbringen. Er nimmt ihn als ein ihm geschenktes Eigenes in der durch Gottes Gnade gegebenen Liebe an.<sup>37</sup> Hier wird der Kernpunkt der Gnadenlehre berührt. Denn die Lehre von der geschaffenen Gnade, von ihrem einem *habitus* oder einer Qualität vergleichbaren Charakter hatte als Zielpunkt nicht die Erfindung einer Gegenwelt über der natürlichen Welt, eine Metaphysik des Übernatürlichen. O.H. Pesch fasst die eigentliche Grundidee für Thomas und für eine jede Gnadenlehre sehr klar zusammen: „Gnade ist das schöpferische Ankommen der ewigen Liebe Gottes in der Ich-Mitte des Menschen.“<sup>38</sup> Beide Pole müs-

34 Siehe Marion (wie Anm. 16) 131: „Le désir de la vie heureuse, nous le savons sans le connaître ni le comprendre, car il nous habite comme l'immémorial [...]“ Vgl. dagegen Thomas von Aquin *STh I-I 5,1*: “[...] beatitudo nominat adeptioem perfecti boni: [...] quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod eius intellectus potest comprehendere universale, et perfectum bonum [...]“. Apparet etiam ex hoc, quod homo est capax visionis divinae essentiae [...]“ Vgl. ders., *ScG III 63*.

35 Vgl. Augustinus, *De Trinitate XIII 4,7–6,9*, *CChr.SL 50A*, 389–398, v. a. 392–393: „sequitur ut omnes beatam uitam sciant. [...] beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quae uult et nihil uult male. cum ergo ex his duobus beata uita constet atque omnibus nota, omnibus cara sit [...]“.

36 Vgl. zu *1 Kor 4,7* „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ Marion (wie Anm. 16) 384f., bes. 384: „Verset fameux, mais dont l'emploi [...] ne se borne pas aux débats sur la grâce avec les pélagiens. Ou, plutôt, la grâce ne se bornant pas à un domaine particulier du débat, mais englobant tout l'horizon (la création, qui définit l'horizon, constituant la première grâce et rendant possibles toutes les autres) [...]“.

37 Vgl. bes. Marion (wie Anm. 16) 227; 239 und 251–260, bes. 260: „La résolution qui définit et décide en moi du soi m'appartient sans pourtant provenir de moi, mais elle vient d'ailleurs. Dieu me fait la grâce de parvenir à vouloir ce que je voudrais vouloir [...]“.

38 O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, 89.

sen gehalten werden, die Ich-Mitte des Menschen und das Ankommen Gottes im Menschen. Augustinus und besonders Thomas entwickeln dazu die Vorstellung, dass der Mensch durch die Gnade Gottes, bei Thomas durch das Gnadenlicht (*lumen gratiae*) oder schließlich für die ewige Seligkeit das Glorienlicht (*lumen gloriae*), über sich hinausgehoben wird. Dabei wird der Mensch nicht so verwandelt, dass er von der göttlichen Gnade ersetzt wird. Andererseits bleibt ihm die Gnade auch nicht äußerlich, so dass sie als mit ihm unverbundenes Gottesgeschenk nur neben ihn hinzutritt oder allenfalls seine Seelenkräfte stärkt und emporhebt. Vielmehr kommt sie in der Wesenheit, also der Mitte des Menschen an. Doch die Gnade ersetzt nicht das Wesen des Menschen, sondern wahrt es, indem es ihm gleichsam eine neue Qualität gibt.<sup>39</sup> Gott schenkt die Gnade, indem er sich hinunter beugt, um den Menschen zu sich emporzuziehen, was in einer Analogie zur Menschwerdung gesehen werden könnte. Das „Sich“, das in der Gnadenlehre als von Gott gegeben erscheint, ist also, und hier scheint der Unterschied zu Marion auf, ein Bezug auf Gott, der doch auch von diesem „Sich“ ausgeht. Dazu hat sich Gott herabgelassen, dass er „den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert“ hat, wie es in der Liturgie heißt. Lässt nicht erst die Unterscheidung eines ersten Gebens (Schöpfung) von einem zweiten Geben am Gegebenen (Gnade) das Geben Gottes als Hingeben erkennbar werden? Diese Frage, die auf die Lehre von Erlösung zielt, bleibt an den in Marions Augustinus-Interpretation aufscheinenden *adonné* zu stellen, der zwar als Sich-Bekennender, aber weniger als Sich-Bekehrender auftritt.

### b) *surprise*

Im Anruf lässt sich als zweite Kontur die Überrumpelung (*surprise*) herausstellen. Mit diesem Motiv hebt Marion die Entmachtung des *adonné* noch mehr heraus. Die Charakteristika des Descartes'schen „Ich denke“ oder des transzendentalen Ichs als des phänomenologischen Zentralpunkts werden umgekehrt. Der Überrumpelte konstituiert nichts, sondern öffnet sich dem Anruf auf ein nicht erfassbares Objekt. Das Objekt fehlt, das Selbstbewusstsein geht so verloren. Die Einseitigkeit der Beziehung wird damit radikalisiert. Der Aufschub, die uneinholbare Nicht-Präsenz des Innersten, ein wesentliches Kennzeichen postmodernen Denkens, trägt sich ein.<sup>40</sup> In der Augustinus-Interpretation führt Marion diesen As-

39 Vgl. Thomas von Aquin, STh I-II 110,2: “[...] donum gratiae qualitas quaedam est.” und STh I-II 110,4: “[...] unde relinquitur, quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae; ita scilicet quod sit in essentia animae [...]”. Vgl. hierzu Pesch (wie Anm. 38) 88: „Die Lehre von der Gnade als Qualität im Unterschied zur theologischen Tugend will das totale und radikale Ankommen der Liebe Gottes in der Wesensmitte des Menschen zum Ausdruck bringen.“

40 Vgl. Marion (wie Anm. 15) 370–371, bes.: „L'appel surprend en prenant l'adonné sans pourtant toujours lui apprendre quoi que ce soit; il le réduit seulement aux aguets, le fige en arrêt, le met

pekt der Überempelung anhand der Reflexionen Augustins über das Gedächtnis aus. Das Gedächtnis, das in gewisser Weise dem Denken vorgängig ist und das vor allem im Erinnern dessen, was man nicht mehr weiß, aber als vergessen erinnert, das Denken mit seiner eigenen Schwäche überrumpelt, treibt das Denken gerade dazu, sich überschreiten zu wollen. Damit wird aber das „Ich“ dazu gebracht, aus seinem Inneren heraus über sich hinauszugehen.<sup>41</sup> Marion zieht von hier die Linie zu dem Denken, das als solches ein Überschreiten ist, nämlich dem schon oben skizzierten Verlangen (*desiderium*). Der sich so gegebene *adonné* findet sich also in einer Beziehung vor, die ihn gerade über sich hinaus verweist und führt, deren zweite Seite aber nicht nur vorgängig ist, sondern auch abwesend sein kann.

Die Kontur der Überempelung erinnert in dem eben skizzierten Aspekt an die Lehre von Thomas, nämlich dass es für das metaphysisch geprägte Denken keine reale Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf gibt, was für Verfechter eines dialogischen Ansatzes sperrig klingen mag.<sup>42</sup> Da Gott und Geschöpf nicht derselben Ordnung angehören, sondern aufgrund der Unendlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes absolut voneinander unterschieden sind, machen Relationsaussagen zwischen Gott und Geschöpf nicht in beide Richtungen Sinn. So gibt es zwischen Vater und Sohn eine Beziehung in beide Richtungen. Bilde ich aber Wissen von einem Gegenstand wie einem Haus, so gibt es wohl eine als real zu bezeichnende Beziehung des Wissens zum existierenden Haus, doch die Beziehung des Hauses auf das Wissen sei nur im Verstand, nicht real. Thomas vergleicht dies mit der Rechts-Links-Beziehung zwischen einem beweglichen Tier und einer Säule. Stellt sich das Tier links von der unbeweglich gebliebenen Säule, kann man zwar sagen, die unbewegliche Säule stehe rechts vom Tier, doch eine reale Ortsbeziehung könne sinnvoller Weise nur für das Tier angenommen werden, das sich ja bewegt habe. Die reale Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer ist so einerseits einseitig, obschon von grundlegendster Bedeutung, denn das Ge-

en disponibilité immobile pour ce qui, justement, peut ne pas en finir de venir, voire ne même pas commencer. [...] L'adonné donne toute son attention à un objet essentiellement manquant; il s'ouvre sur un écart vide." Der unendliche Aufschub, die sich stets entziehende Präsenz erweist sich besonders in den Wendungen „réduir aux aguets“, „in den Hinterhalt zurückführen“, „auf den Hinterhalt reduzieren“ – der Hinterhalt als der uneinsehbare, nicht erfassbare Ort, der dennoch das Geschehen bestimmt – und in "ce qui [...] peut ne pas en finir de venir, voire ne même pas commencer", hier besonders in der Verneinung der Grenze oder des Endes, und zwar in einer Weise, die den Gegensatz von „beenden“ und „anfangen“ sprengt oder, wenn man den Bezug anders herstellt, den Anfang in der Schwebe belässt.

41 Siehe Marion (wie Anm. 16) 125: "Et, comme la *memoria* m'interdit de me penser moi-même et me renvoie à l'immémorial, il ne me reste qu'à penser sur le mode d'un tel renvoi au-delà de moi-même [...] par une pensée qui se transcende elle-même."

42 Vgl. Thomas von Aquin, STh I 13,7, bes.: "Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum." Vgl. ders., ScG II 11–13 und De pot. VII 10–11.

schöpf tritt ja als solches ins Dasein.<sup>43</sup> Hierin scheint die Nähe zu Marion erkennbar. Doch andererseits bleibt die Beziehung des Geschöpfes nicht auf eine „leere Kluft/Abstand/Abweichung“<sup>44</sup> gerichtet. Vielmehr, und dies ist der eigentliche Ort für Thomas' Lehre von der einseitigen Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer, bleibt Gott nicht anonym, sondern gibt die Möglichkeit, von Gott zu sprechen, ihn mit Namen zu bezeichnen, ohne den unendlichen Abstand von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, zu nivellieren. Weder muss Gott durch rein univoke Gottesrede zum Objekt menschlichen Wissenwollens gemacht und in die Kategorien dieser Welt hereingezogen werden, noch muss er mit rein äquivoker Gottesrede dem menschlichen Gesichtskreis entzogen und in die völlige Unzugänglichkeit einer absoluten Andersheit entrückt werden. Der schwierige Grat des mittleren Weges eines analogen Sprechens von Gott verbietet diese einfachen Lösungen. Grundlegende Sinngehalte wie die von „gut“, „weise“, aber auch „Vater“ und „Sohn“ gingen dem menschlichen Verstehen laut Thomas verloren, wären sie nicht in ihrer eigentlichen Fülle in Gott gewahrt.<sup>45</sup> Marion bleibt aber, bei aller Nähe zum christlichen Gedanken, doch im postmodernen Feld einer unüberbrückbaren Kluft, eines uneinholbaren Entzugs statt einer nicht mehr einzuholenden, weil schon von vornherein von Gott durch die Schöpfung überbrückten Nähe. Dieser Unterschied wird in den beiden letzten Konturen des Anrufs noch deutlicher.

### c) *interlocution*

Das Dazwischensprechen (*interlocution*) bildet die dritte Kontur des Anrufes. Anders als das französische Wort zunächst vermuten lassen könnte,<sup>46</sup> sich aber aus dem schon Gesagten von alleine verbieten würde, ist hier nicht an eine Zwiesprache, einen Dialog gedacht, also eine Beziehung, in der sich zwei mehr oder weniger gleich gestellte Gesprächspartner begegnen. Vielmehr tritt in dieser Kontur des Anrufes die prekäre Stellung der einen Seite hervor. Der *adonné* erlebt die Ge-

43 Vgl. gegen den Einwand, das Schöpfen wäre eigentlich nichts Reales, Thomas, STh I 45,3 ad 2: „Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura.“

44 Vgl. Anm. 40.

45 Vgl. zu „gut“ und „weise“ Thomas von Aquin, STh I 13,6: “[...] huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur: Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur, quod ipse sit causa sapientiae, vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeeexistunt.“ Zu „Vater“ und „Sohn“ s. ders., STh I 27,2 ad 2 und bes. I 33,2 ad 4: “[...] nomen generationis, et paternitatis [...] per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi.“

46 Auch der Ausdruck „*interlocution*“ oszilliert zwischen verschiedenen Bedeutungen oder Bedeutungsnuancen. Zunächst kann damit einfach das „Gespräch“ gemeint sein. Doch Marion leitet das Wort von „*interloquer*“ ab, was „verblüffen“ bedeutet, also einen Einfall in ein Gespräch, der es auseinandertreibt („*inter-loquer*“). Es mit „Angesprochenwerden“ wiederzugeben wie bei Alferi (wie Anm. 14) 323 nimmt dem Wort seinen aufrüttelnden Grundzug.

fährdung und Reduktion seines Gesprächsraumes. Das Dazwischensprechen ist zugleich eine Art Angriff, der doch zugleich konstitutiv für den Angegriffenen wird. Stammt die Überrumpelung eher von einem nicht einholbaren Objekt, so das Dazwischensprechen von einem sich entziehenden, weil anonymen oder unbestimmten Subjekt, einem „anderen“ (*autrui*).<sup>47</sup> Die Stellung, die es dem *adonné* zuweist, verdeutlicht Marion mit einer grammatikalischen Analogie. In ihr ver-dichtet er zugleich seine eigene Position in der Absetzung von der modernen Philosophie eines Husserl und Heidegger als auch in der Abgrenzung gegenüber dem postmodernen Denken vom Anderen her wie bei Lévinas: „Es geht nicht mehr darum, sich im Nominativ zu begreifen (das Objekt erblickend – Husserl), auch nicht im Genitiv (des Seins – Heidegger), sogar nicht einmal gemäß des Akkusatives (angeklagt vom Anderen – Lévinas), sondern gemäß des Dativs: „Ich erhalte mich vom Anruf, der mich mir selbst gibt, bevor er mir irgend etwas gibt.“<sup>48</sup> Bezeichnend ist, dass die modernen Positionen mit dem Nominativ und dem Genitiv an einem bestimmten Ausgangspunkt, dem transzendentalen Ich oder dem Sein als solchem, festhalten, so sehr die Moderne auch darum ringt, diesen Ausgangspunkt jeweils einzuholen. Die Postmoderne verzichtet auf diese Reste eines Systemdenkens und überlässt sich der Offenheit und Unabschließbarkeit. Lévinas steht damit Marion näher, weshalb er sich betont auch von ihm abgrenzen muss. Der Akkusativ verdankt sich einem Anderen, der uneinholbar bleibt, wobei diese Uneinholbarkeit bejaht wird. Damit simuliert der Andere noch die Rolle eines Ersten, fügt sich mithin in die Dichotomie von aktiv und passiv, also eine Relation zweier Seiten, so ungleich sie auch sein mag. Im Dativ dagegen wird der *adonné* ganz auf sich zurückgewiesen, da er zuallererst sich gegeben wird. Der Andere kann auch entzogen bleiben und fehlen.<sup>49</sup> Damit löst sich Marion von der Hypostasierung des Anderen. Es bleibt eine bloße „Andersheit“, d. h. mit anderen Worten gleichsam nur noch die Spur oder die Reste vom Anderen. Marion will nichts mehr voraussetzen, sondern alles soll sich von sich her zeigen. Wo sich aber nichts mehr von sich her zeigt, da ruft er auch nichts herbei, sondern begnügt sich mit dem, was übrig bleibt, hier also der Andersheit ohne den Anderen.

In der Augustinus-Interpretation spiegelt sich die Stellung des „Ichs“ oder besser des „Michs“ im Dativ in der Weise wider, wie Marion die Aussage, der Mensch

47 Vgl. Marion (wie Anm. 15) 371f.: „Comme la surprise ouvre même à l'objet inconnu ou dé-faillant, l'interlocution ouvre à autrui même indéterminé ou anonyme. Ainsi l'adonné se dé-livre-t-il d'emblée – dès sa naissance – du solipsisme.“

48 Marion (wie Anm. 15) 371: „Il ne s'agit plus de se comprendre au cas nominatif (visant l'objet – Husserl), ni au génitif (de l'être – Heidegger), ni même selon l'accusatif (accusé par autrui – Lévinas), mais selon le datif: je me reçois de l'appel qui me donne à moi-même, avant de me donner quoi que ce soit.“ Explizite Belege für einen metaphorisch-philosophischen Einsatz der Kasusarten gibt es für M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‚Humanismus‘, Bern 1975, 57, und z. B. E. Lévinas, Humanisme de l'autre homme, Paris 1972, 13.

49 Marion (wie Anm. 15) 371: „Se recevant de l'appel qui le convoque, l'adonné s'ouvre donc à une alterité, dont l'autrui peut éventuellement lui manquer, mais qui apparaît ainsi d'autant plus.“

sei nach dem Bild Gottes geschaffen, aufgreift. Marion hält mit Augustinus an der Unterscheidung der Schöpfung der Pflanzen und Tiere „secundum genus“ und der Schöpfung des Menschen „ad imaginem et similitudinem nostram“ fest, das er zur Entgegensetzung von „secundum suam similitudinem“ und „ad similitudinem nostram“ verstärkt.<sup>50</sup> Er will damit herausstellen, dass die nichtmenschlichen Geschöpfe sich selbst ähneln, d. h. mit ihrem eigenen Wesen übereinstimmen und sich auf sich beziehen. Dem Menschen dagegen ist dieser Selbst-Bezug verwehrt. Statt dessen weist das „ad similitudinem nostram“ darauf hin, dass er erstens nicht sich selbst, sondern einem anderen, nämlich Gott als „einem anderen von der größten Andersheit“ ähnlich ist<sup>51</sup> und dass zweitens überhaupt das Ähnlich-Sein an seine eigene Grenze geführt wird. Denn der Mensch erweist oder „definiert“ sich als das einzige Wesen ohne Definition, ohne eigenes Begrenztsein, vielmehr als ein Verweis auf anderes.<sup>52</sup> Hierin liege der Segen Gottes und das Geheimnis des Menschen, wie Marion, über Augustinus hinausgehend, feststellt.<sup>53</sup> Die Grenze des Ähnlich-Seins oder besser „Nach-dem-Bild-Seins“ des Menschen wird erreicht, wenn klar wird, dass das Bild selbst nicht wiederum als Inhalt zu verstehen ist. Zwar kennt man aus *De trinitate* die Ternare wie Geist, Erkenntnis und Liebe oder Gedächtnis, Vernunft und Wille, mit denen Augustinus auszudrücken versucht, wie in uns das Bild des dreifaltigen Gottes widerscheint. Doch alle diese Ternare werden nach der Interpretation Marions von der einen Tatsache übertroffen, dass sie sich auf Gott beziehen können und dass gerade dieser Bezug laut Augustinus den eigentlichen Bildcharakter des Menschen offenbar mache.<sup>54</sup> Damit wird das „Nach-dem-Bild-Sein“ des Menschen zu einem reinen Bezug. Statt als ein Inhalt erweist es sich als der Ort oder das „Beinhaltende“ eines Inhaltes, der selbst nicht aufscheint.<sup>55</sup> Ohne Inhalt und ohne die Möglichkeit einer

50 Um den eigenen Gedanken noch stärker konturieren zu können, benutzt Marion die Rekonstruktion von Augustins lateinischer Bibelvorlage mit „secundum suam similitudinem“ in Gen 1,11f. für „iuxta genus suum“ und „secundum speciem suam“ in Gen 1,11f. Vulgata, vgl. Marion (wie Anm. 16) 342–344, bes. auch ebd. Anm. 1f.

51 Siehe Marion (wie Anm. 16) 343: “[...] en Genèse 1,26, la création ne se fait plus selon la ressemblance de la créature à elle-même [...], mais selon sa ressemblance à un autre qu'elle-même; plus encore, à un autre d'une altérité maximale, puisqu'il s'agit de Dieu [...]”

52 Siehe Marion (wie Anm. 16) 345: “L'homme n'a pas d'essence propre, mais une référence à un autre que lui [...]”

53 Marion (wie Anm. 16) 344 bezieht das in Augustinus, *Confessiones* XIII 24,35, genannte „mysterium“ und den Segen Gottes über die Fruchtbarkeit des Menschen darauf, dass allein der Mensch „nach dem Bild“ geschaffen ist. Dies verlässt natürlich Augustins Gedankengang, der im weiteren Verlauf dieses Mysterium dahin klärt, dass damit die Fruchtbarkeit der menschlichen Vernunft gemeint sei, die die Fülle des in einem Wort Bedeuteten zu entfalten vermag, vgl. Augustinus, *Confessiones* (wie Anm. 31) XIII 24,37.

54 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 347f. zu Augustinus, *De trinitate* XIV 12,15, CChr.SL 50A, 443 (Hervorhebungen von Marion): “haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est.”

55 Siehe Marion (wie Anm. 16) 347: “Il ne faudrait en effet pas s'égarer en assimilant l'image à un contenu de la ressemblance, car elle lui fournit moins un contenu qu'un contenant, au sens d'un lieu où se joue la ressemblance [...]”

Definition wird der Mensch aber damit noch mehr zum Bild Gottes, da er ihm nun gerade darin gleicht, keine Definition zu kennen.<sup>56</sup> Bild Gottes zu sein wird zur „Nicht-Definition“ und so zum in sich leeren Verweis auf Gott als den Unbegreiflichen. Marion betont dies dadurch, dass er die Ähnlichkeitsbeziehung im Bild Gottes als Stil (*style*) bezeichnet. Aus dem Malstil kann man zwar eindeutig den Maler benennen, doch der Malstil mache uns den Maler nicht sichtbar. Gegen mögliche andere Interpretationen dessen, was man alles doch allein aus dem Malstil entnehmen könnte, bleibt Marion bei der Betonung der leeren, aber eindeutigen Verweisfunktion des Bild-Seins als Stil Gottes.<sup>57</sup> So wahrt er die dativische Struktur des *adonné*, der sich empfängt, bevor er etwas empfängt, und bei dem das Empfangen von einer möglicherweise leeren Andersheit ausgeht. Diese ist zwar in der Augustinus-Interpretation auf den ersten Blick mit dem unbegreiflichen Gott gefüllt, doch das quasi leere Bild-Sein des Menschen scheint auf einen ebenso entleerten Gott zu verweisen.

An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass der Kern von Marions Phänomenologie des Gebens doch noch innerhalb der Grenzen der Postmoderne bleibt und sich hier, in der größten Nähe, die tiefste Kluft auftut. Denn gerade bei der Ausdeutung des Bildverständnisses zwingt Marion seinen eigenen Gedanken dem Text Augustins auf. Denn Augustinus kennt zwar eine Stufung des Bild-Seins und der Mensch ist natürlich in seinen Geistvollzügen mehr Bild Gottes, wenn er sie auf Gott statt auf sich richtet. Doch auch der verdunkelte Geist verliert sein Bild-Sein nicht. Es bleibt in ihm auch allein im Blick auf die Möglichkeit, am göttlichen Leben teilzuhaben.<sup>58</sup> Hier ist eher Thomas von Aquin zu folgen, wenn er die beiden genannten Stellen aus *De trinitate* verknüpft. Dabei macht er zugleich deutlich, dass auch bei nicht direkt auf Gott gerichteten Geistvollzügen nicht nur gewahrt ist, dass der Mensch Bild Gottes sein und sogar zu Gott gezogen werden

56 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 350.

57 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 347: "L'homme est un Dieu, comme un Cézanne est un Cézanne, un Poussin un Poussin – sans rien faire voir derrière ou à côté d'eux qui serait Cézanne ou Poussin eux-mêmes visibles [...]. Il [l'homme] apparaît comme un Dieu s'il admet en porter le style et laisse s'effacer en lui le motif, pour qu'apparaisse précisément sa provenance." Das „Auswischen des Bildmotives“, also des Bildinhaltes, verdeutlicht hier nochmals die Inhaltsleere des Menschen als Bild Gottes.

58 Vgl. Augustinus, *De trinitate* XIV 8,11, CChr.SL 50A, 437: "sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps dei et in ea reperienda est imago eius. diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem dei tamen imaginem permanere. eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest [...]." Die zweite wichtige Stelle hierzu berücksichtigt Marion nicht, s. ebd. XIV 4,6, CChr.SL 50A, 429: "ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, siue ita obsoleta sit haec imago ut pene nulla sit siue obscura atque deformis siue clara et pulchra sit, semper est." Die Interpretation Marions zur oben Anm. 54 erwähnten Stelle ist zudem gezwungen. Denn man müsste wohl eher den Gegensatz von „sich denken“ und „Gott denken“ betonen. Außerdem macht das von Marion selbst hervorgehobene „etiam“ deutlich, dass Augustinus eine Steigerung oder Intensivierung des Bild-Seins vor Augen hat, nicht aber die Verneinung des Bild-Seins bei zunächst nur auf sich gerichteten Geistvollzügen.

kann.<sup>59</sup> Der wesentliche Unterschied liegt für Thomas darin, ob man direkt und unmittelbar oder nur indirekt und mittelbar zu Gott getragen wird. Anders als bei Marion ist es aber nicht das Hingezogen-Werden auf Gott, der reine Bezug, was das Bild-Sein qualifiziert, sondern der im Geistvollzug präsente Inhalt, nämlich die Kenntnis Gottes.<sup>60</sup> Das Bild-Sein findet sich so für Thomas nicht nur in den Gerechten, die Gott schauen dürfen, sondern auch, wenn auch mit geringerer Deutlichkeit, bei den Sündern und sogar bei denen, „die keinen Vernunftgebrauch haben“, also z. B. bei den geistig Behinderten.<sup>61</sup> Damit weist Thomas sogar mitten in die heutigen Debatten um die theologische Begründung der Würde des Menschen. Nicht nur als ein Beinhalt ohne Inhalt wie bei Marion, sondern erst über einen Inhalt, nämlich Gott selbst, darf sich der Mensch als Bild Gottes verstehen. Diese inhaltliche Gegenwart kann keine bloße „Andersheit“ wie im Dazwischen-sprechen beim Anruf und keine, wenn auch göttliche, Unbegreifbarkeit einnehmen. In völligem Gegensatz zu Marions Entleerung des Bild-Seins des Menschen steht dann, dass Thomas sogar darauf setzt, eine aristotelisch entwickelte Lehre von der Natur des Menschen mit der von der Bibel und Augustinus herkommen- den Lehre vom Bild-Sein des Menschen zu verknüpfen, also die *natura hominis* als das definierbare Wesen des Menschen mit der *imago-Dei*-Lehre<sup>62</sup>.

#### d) *facticité*

Die vierte Kontur des Anrufes fasst Marion mit dem Ausdruck „die unleugbare Faktizität“ (*l'indéniable facticité*) zusammen. In dieser Faktizität sind mehrere Momente vereint. Zum einen geht es um die Tatsächlichkeit und Wirklichkeit dieses Anrufes. Marion verweist hier auf die Sprachentwicklung beim Menschen, die zuallererst durch das Angesprochenwerden von außen entsteht und nicht allein aus dem einzelnen selbst hervor wächst. Die Sprache tritt dabei, hierin wiederum dem Anruf vergleichbar, als reine Andersheit auf, da sie zunächst, so nimmt Marion wohl mit Blick auf den Säugling an, noch völlig unverständlich ist. Auch

59 Vgl. Thomas von Aquin, STh I 93,8 c.

60 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 349: „Ce qui fait l'image (pur lieu et simple possibilité de similitude) une ressemblance ne tient pas à un statut, une propriété ou une excellence de cette image, mais au mouvement, à la tension et à l'*intentio* vers Dieu [...]“. Siehe dagegen Thomas von Aquin, STh I 93,8: “[...] attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum.”

61 Siehe Thomas von Aquin, STh I 93,8 ad 3: „Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest; secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente: sive haec imago Dei ita sit obsoleta, ut pene nulla sit (ut in his, qui non habent usum rationis) sive sit obscura, atque deformis (ut in peccatoribus) sive sit clara, et pulchra (ut in iustis) [...]“. Thomas deutet hier die oben Anm. 58 angeführte Stelle von Augustinus, De trinitate XIV 4,6 CChr.SL 50A, 429, aus.

62 Siehe Ch.-S. Shin, „Imago Dei“ und „Natura Hominis“: Der Doppelansatz der thomistischen Handlungstheorie (Epistemata 138), Würzburg 1993.

wenn man dies aufgrund der Forschungen zur vorgeburtlichen Wahrnehmungsfähigkeit des Embryos präzisieren könnte, so behält Marion Recht darin, dass die Sprache nicht aus dem isolierten Ich hervorgeht, vor allem aber, dass die Sprache selbst sich zuallererst als Faktum, nicht als Bedeutung zur Geltung bringt.<sup>63</sup> Gegen Husserls Gegebenheit und Heideggers Faktizität des Daseins als die „ausgezeichnete Tatsächlichkeit des Faktums Dasein“<sup>64</sup> drückt sich in Marions Faktizität eine von einer nicht näher qualifizierten Andersheit ausgehende Bewegung des Gebens, nämlich des Anrufes, aus, die quasi die Rolle eines ersten Prinzips für Marions Phänomenologie darstellt. Sie ist nämlich nach ihrem zweiten Kennzeichen „unleugbar“. Denn ähnlich wie Aristoteles' Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch werde der Anruf auch von demjenigen noch vorausgesetzt, der sich ihm verweigern möchte.<sup>65</sup> Doch anders als bei Heidegger und damit die Grenze zur Postmoderne überschreitend, konstituiert die Faktizität des Anrufs kein in sich geschlossenes Dasein, das um seine „Jemeinigkeit“ und „Eigentlichkeit“ bekümmert sein müsste,<sup>66</sup> sondern der *adonné* findet sich immer schon in der Uneigentlichkeit (*inauthenticité*). Diese ist aber keine Verloren- oder Verfallenheit nach draußen, sondern eine Differenz im eigenen Selbst. Denn das Selbst ist ein „Sich“, nämlich ein Gegebenes, das dem *adonné* eine Identität nur als Alterität mit sich selbst gibt.<sup>67</sup> Insofern trägt sich die je vorgängige Differenz in den *adonné* als ihn selbst ein.<sup>68</sup>

Bei der Interpretation der *Confessiones* stößt Marion auf die Uneigentlichkeit, die den *adonné* als solchen kennzeichnet, in der Interpretation der Welt als Schöpfung. Er betont dabei, dass die Sprache und die damit zu veranschlagende Hermeneutik in Bezug auf Geschaffenes analog zum Lob zu verstehen ist, mit dem die *Confessiones* einsetzen. Die Welt als Geschöpf Gottes und damit als Gabe zu sehen,

63 Vgl. Marion (wie Anm. 15) 372: „Parler revient toujours et d'abord à entendre passivement une parole provenant d'autrui [...], qui n'annonce nul sens ni signification, sinon d'abord l'altérité même de l'initiative, dont le fait pur (se) donne (à penser) pour la première fois.“

64 M. Heidegger, *Sein und Zeit* § 12, Tübingen 171993, 56.

65 Vgl. Marion (wie Anm. 15) 373, bes.: „Dénier l'appel revient ainsi à le confirmer [...] en lui refusant, pour toute réponse, la parole qu'il a dite et que nous ne prétendions pas récuser, si nous ne l'avions pas, de fait, déjà entendue. L'appel, par définition indéniable, accomplit donc sans reste ni perte le privilège de donation.“

66 Vgl. Heidegger (wie Anm. 64) § 9, 42f. In der verwickelten Geschichte der Übersetzung der deutschen „Eigentlichkeit“ in die französische „authenticité“ nimmt Sartre eine entscheidende Rolle ein. Zugleich ist es gerade sein Authentizitäts- und Sinnpathos, mit dem die nachexistentialistischen Intellektuellen brechen, vgl. die Absage an Sartre im Jahr 1966 von M. Foucault, Gespräch mit Madeleine Chapsal, Schriften Bd. 1, Frankfurt 2001, 664–670. Einen vergleichbaren Bruch vollzieht Marion.

67 Vgl. Marion (wie Anm. 15) 373: „La posture originaire et irréductible du moi/me – son ipséité – s'accomplit ainsi dans l'inauthenticité, originellement non originaire.“

68 Vgl. in Marion (wie Anm. 15) 373 die Wendung: „sa différence originaire d'avec soi comme un je, donc son inauthenticité“. In der weiteren Analyse ebd. 405–408 versucht Marion, Heideggers ontologische Differenz und Derridas *différance* aus der Differenz bzw. dem Aufschub der Antwort des *adonné* auf den Anruf zu entwickeln, d. h. er greift hiermit die Grundproblematik der Moderne und Postmoderne positiv als eigenes Anliegen auf.

heißt nicht, eine spezielle Ontologie zu veranschlagen, die kontingentes von notwendigem Sein unterscheidet. Für Marion gehört das Wort „Schöpfung“ wie auch das Bekenntnis und das Gotteslob in die Liturgie.<sup>69</sup> Während also die Rede von der Faktizität und der Uneigentlichkeit noch einer Ontologie oder ihrer Überwindung durch die Daseinsanalytik Heideggers verhaftet sein mag, kann die Vertiefung in das Geschaffensein helfen, das Gegebensein von allem als solches wahrzunehmen und zu artikulieren, ohne sich seiner zu bemächtigen. Vielmehr wird man an einen Nichtort, eine U-topie verwiesen, von wo aus zwar das Lob möglich wird, das „Ich“ sich aber immer mehr entschwindet. Dies führt Marion schließlich dazu, den eigentlichen Ort des „Ich“, genauer des gegebenen „Sich“ im Nicht-Ort, nämlich im Ausgang vom sich und im „dort“, zu sehen.<sup>70</sup> Der hier bezeichnete Hinweis deutet auf ein Jenseits von hier, das einerseits, und hier bleibt Marion in der Spur der Postmoderne, nie in ein Diesseits eingeholt werden kann, sondern sich stets entzieht, das aber andererseits, und die hier zutage tretende Nähe zum Christlichen verdankt er Augustinus, als der Ort Gottes und Ausgangspunkt jeglicher Gabe, besonders aber des *adonné* als solchen, genauer bestimmt ist.<sup>71</sup> Wenn Marion nun Augustinus zum Gewährsmann des *adonné* wird,<sup>72</sup> so ist dies sicher ein entdogmatisierter, hermeneutischer Augustinus, dem man Kurzformeln des Glaubens wie im *Enchiridion de fide, spe et caritate* und im Buch *De fide et symbolo* kaum zutrauen würde. Anders als in der Kontur des Dazwischenredens (*interlocution*) beim Anruf bringt Augustinus Marion aber doch dazu, den Ausgangsort des Dativs, den er in *Étant donné* letztlich offen ließ, konkreter zu bestimmen, zwar nicht jener Leere zu entheben, die sich immer wieder in die phänomenologische Analyse hineingespielt hat, diese aber doch nicht völlig im Unbestimmten zu lassen. Jetzt erschließt sich Marion sogar die Möglichkeit, über Augustins Zeitanalyse die Uneinigkeit des „Ichs“ mit sich, mithin also seine Uneigentlichkeit, für die Marion in *Étant donné* auf Derridas Schlüsselbegriff der *différance* zurückgegriffen hatte<sup>73</sup>, mit dem absoluten Unterschied des Geschöpfes von Gott zusammenzubringen. Marion geht sogar so weit, Gott wiederum als eine Art Aufhebung der *différance*, nämlich als *in-différance*, zu bezeichnen.<sup>74</sup> Wäre dieser Gedanke für den

69 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 324.

70 Vgl. den langen Gedankengang des Abschnittes „L'aporie du lieu“ in Marion (wie Anm. 16) 324–332, bes. 331: „Pour moi, tout *ubi* devient un *illic*, qui ne reste ni ne redevient jamais un *ibi* – je ne suis en mon lieu (*ubi*) qu'en n'y restant pas comme en un *ici* clos, mais en passant sans arrêt ailleurs (*illic*).“

71 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 383 und 386: „Ainsi, je ne deviens moi-même (*soi-même*) qu'en allant vers un autre et en y trouvant mon premier lieu.“ „Je ne deviens moi-même en me recevant originellement d'ailleurs – *soi-même* non seulement par un autre, mais venant d'un autre, *soi-même* d'ailleurs.“

72 Vgl. Marion (wie Anm. 16) 385: „Saint Augustin décrit l'*adonné* avec la plus grande précision: ‚... priusquam essem, tu eras, *nec eram*, cui praestares ut essem.‘ [...] Dieu donne le premier don par définition à ce qui n'existe pas encore [...]“

73 Vgl. Marion (wie Anm. 15) 406–408.

74 Siehe Marion (wie Anm. 16) 271: „Ma *différance* traduit temporellement mon écart d'avec moi-

Erfinder der *différance* möglich gewesen? Ob hier Marion die Grenzen der Postmoderne schon überschreitet, lässt sich noch nicht festmachen. Doch bewegt er sich in der Weise an ihrem Außenbereich, dass er sowohl die reine Gegnerschaft und Ablehnung wie etwa beim Nietzsche-Verehrer Foucault als auch das letztlich unverbindliche, da jede Bindung aufschiebende und verunmöglichende Vexierspiel mit der Religion wie bei Derrida hinter sich lässt. Damit zeichnet sich Marion als Gesprächspartner für die Theologie ab, und zwar gerade für die Gnadenlehre. Entgegen heutigen Vermutungen, der postmoderne Gabendiskurs habe sich schon totgelaufen, belegen Marions Arbeiten die bleibende Aktualität dieser Fragestellungen. Gerade hier und jetzt muss die theologische Lehre von der Gnade nicht mehr als unzeitgemäße oder frömmelnde Sondersprache empfunden werden. Vielmehr fordert sie Marion an den Grenzen der Postmoderne dazu auf, gerade die Spanne von Natur und Gnade, von der wunderbaren Schöpfung und der noch wunderbareren Erneuerung des sich gegebenen Menschen vorzutragen.

## Zusammenfassung

Nach den großen Auseinandersetzungen um die göttliche Gnade in der Antike (Augustinus), der Neuzeit (*De auxiliis*) und der Moderne (Henri de Lubac) ist – so die Vermutung dieses Aufsatzes – auch ein Gnadenstreit in der Postmoderne zu erwarten. Die bisherigen gnadentheologischen Entwürfe, die Gnade vor allem über den Begriff der Freiheit erschließen, scheinen langsam auszulaufen. Während sich nun Derridas Dekonstruktion des Gabegedankens einer theologischen Rezeption verschließt, kommt Jean-Luc Marions Phänomenologie der „Gebung“ (*donation*) der Theologie weit entgegen. Marions Begriff des *adonné* wird daraufhin untersucht, welche Entsprechungen und welche Unterschiede sich zum theologischen Verständnis des unter dem Anruf der Gnade stehenden Menschen zeigen. Dabei wird deutlich, dass sich angesichts des Philosophie Marions eine Grundproblematik abzeichnet, die den Gnadentraktat wieder in den Mittelpunkt heutiger theologischer Diskussion rückt.

même, mais atteste ainsi ma différence avec ce qui ne diffère pas de soi. La différence entre ma différence (temporelle) envers moi-même et l'in-différance (éternelle) de Dieu marque mon retard lui-même intemporel, mais multi forme sur Dieu.”