

JEAN-LUC MARION
DAS ERSCHEINEN DES UNSICHTBAREN

Veröffentlichungen
der
Papst-Benedikt XVI.-Gastprofessur
an der
Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg

Herausgegeben
von der
Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg
in Verbindung mit der
Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.-Stiftung

JEAN-LUC MARION
**DAS ERSCHEINEN
DES UNSICHTBAREN**

Fragen zur Phänomenalität
der Offenbarung

Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: SOMMER media GmbH & Co. KG, Feuchtwangen

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38047-1

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83047-1

Inhalt

| | |
|--|------------|
| Vorwort | 9 |
| I. Der Vorrang einer Frage | 15 |
| II. Der Vorrang eines Begriffs: Die Offenbarung | 31 |
| III. Thomas von Aquin und die epistemologische Interpretation | 51 |
| IV. Entbergung und Enthüllung | 71 |
| V. Die andere Logik und ihre Bestimmungen | 91 |
| Anhang: | |
| Unsere einzige Erde bewohnen | 119 |

„Dando revelat et revelando dat“

Bernhard von Clairvaux

Vorwort

Die hier versammelten Beiträge müssen als bloße Skizze gelesen werden, aber dennoch zugleich auch als die implizite Mitte dessen, was unsere Bemühungen von Anfang an und in ihrem Kern bestimmt hat. Denn die Frage nach der *Offenbarung* ist das, was unsere Arbeit, und selbst unsere rein philosophische Arbeit, von Beginn an implizit beherrscht hat. Und sogar explizit, denn wir haben bereits verschiedene Aufsätze zu diesem Thema in dem Band *Le Visible et le révélé* (Paris: Cerf 2005) zusammengestellt, der dann in *Le croire pour le voir* (Paris: Parole et Silence 2010) weitergeführt wurde. Im Jahre 2014 schließlich, anlässlich einer Einladung der Universität Glasgow, die Gifford Lectures zu halten, haben wir dann zum ersten Mal versucht, das Thema begrifflich genauer auszuarbeiten (das Ergebnis wurde in *Givenness and Revelation*, Oxford: Oxford University Press 2016 veröffentlicht). Und nun wurde uns mit der Einladung der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg, im Juni 2018 die dortige Papst-Benedikt XVI.-Gastprofessur zu übernehmen, in unverhoffter Weise die Gelegenheit geboten, in einem zweiten, noch umfassenderen und ehrgeizigeren Versuch als beim ersten in dieselbe Richtung weiter voranzuschreiten. Wir hoffen, dass es durch die eine oder andere Vorbereitung nun auch bald möglich sein wird, *Deo volente*, dieses Unternehmen in französischer Sprache zu einem endgültigen Abschluss zu bringen.

Warum dieser Frage einen Vorrang einräumen? Aus zumindest zwei Gründen, einem theologischen und einem philosophischen.

Der theologische Grund enthüllt sich sogleich aufgrund einer geschichtlichen Betrachtung, die ein überraschendes Ergebnis zeigt: Die ersten (zwölf?) Jahrhunderte der christlichen Theologie scheinen, so die einhellige Auffassung in den Lehrbüchern der

Dogmengeschichte, keinen einheitlichen und univoken Begriff der *Offenbarung* zu kennen. – Zunächst deshalb, weil kein biblischer Ausdruck der neuzeitlichen Verwendung dieses Terminus entspricht und weil, abgesehen von den Fällen, in denen es sich um individuelle, wenn nicht gar private „Offenbarungen“ (der Propheten oder des Paulus) handelt, es dabei niemals um eine in einem umfassenden Sinne erlösende Manifestation Gottes oder des Kanons inspirierter Texte geht. – Dann aber auch deshalb, weil vor der Gründung der Universitäten und der damit verbundenen Unterscheidung zwischen der theologischen und der artistischen Fakultät die *sacra doctrina*, als Bezeichnung für den Glauben und die Hl. Schrift, niemals der reinen Vernunft oder der philosophischen Spekulation entgegengestellt wurde: Der eine und selbe *logos* der philosophischen Vernunft fand sich in dem *Logos* wieder, der in Jesus Christus offenbart und dort zu seiner Vollendung gebracht wurde. Diese Gleichsetzung wurde von Justin schlechterdings gefordert und an ihr hielten dann sowohl die Griechen (Origenes und die Kappadozier) als auch die Lateiner (der hl. Augustinus und seine Erben, Johannes Scotus Eriugena, der hl. Bernhard, Wilhelm von Saint-Thierry und die Viktoriner) fest. – Und auch das kirchliche Lehramt hat eine kluge Zurückhaltung gegenüber diesem Begriff walten lassen, indem es den Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft stark abgeschwächt hat, ja ihn im Zweiten Vatikanischen Konzil (*Dei Verbum*) geradezu überwunden hat, ganz zu schweigen von der Enzyklika *Fides et Ratio*. Und schließlich muss man konstatieren, dass die Entwicklung und der inflationäre Gebrauch des Begriffs „Offenbarung“ mit der Polemik des *Enlightment* und dann der *Aufklärung* zusammenfallen, um die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens zu bestreiten. Dies ging so weit, dass die unterschiedlichen Lehren von der *Offenbarung*, wie sie von den neuzeitlichen Theologen, selbst von den brillantesten (*vor allem* den brillantesten) unter ihnen, ausgearbeitet wurden, immer auch durch das zweideutige Erbe eines Hegel und Schelling belastet blieben. Daher ist es auch unvermeidlich, sich zu fragen, ob die *Offenbarung* folgendes tödliches Dilemma überhaupt vermeiden kann: entweder sich der allgemeinen Vernünftigkeit

keit zu widersetzen, um damit die Transzendenz ihres eigenen Ursprungs anzuerkennen, oder sich selbst auf eine Reihe von Aussagen zurückzuführen, die in ihrem Inhalt zwar vermeintlich vernünftig, in ihrem Ursprung aber unbekannt und zweifellos auch unbegreiflich sind. Gewiss, Gott offenbart sich durch eine *Selbstdarstellung*, aber handelt es sich dabei noch um eine *Darstellung*?

So kommt noch ein philosophischer Grund hinzu. Denn die Offenbarung ist auch, und vielleicht sogar zuallererst, von der Philosophie abhängig, und zwar aus mehreren Gründen. – Zunächst weil es eben die Philosophie gewesen ist, zumindest in der Gestalt der Metaphysik (sowohl einer *metaphysica generalis* als auch *specialis*), die die Vernünftigkeit und die Möglichkeit der *Offenbarung* infrage gestellt hat, und zwar so sehr, dass man *philosophisch* Rechenschaft abzulegen hat über die Legitimität dieses vermeintlichen Verbots bzw. über das, was eine solche „Unmöglichkeit aller Offenbarung“ (Fichte) voraussetzt. – Und dann muss man – zweifellos – auch deshalb immer noch in einem gewissen Sinne von einer *Offenbarung* reden, weil die biblischen Texte (aber auch die Theologie, die aus ihnen folgt, und die Liturgie, die sie wiederholt) allesamt und unaufhörlich sichtbare Phänomene präsentieren. Die Sichtbarkeit dieser Phänomene (Theophanien, wundersame Zeichen, aber in erster Linie Ereignisse und Taten) kann zum Gegenstand einer historisch-kritischen Untersuchung werden, aber die Ergebnisse einer solchen Untersuchung, die im Übrigen begrenzt und oftmals auch recht dünn sind, stellen die Tatsache nicht infrage, dass solche Phänomene berichtet und dem Glauben als ganz und gar wirkliche übergeben wurden, sodass man sie, noch bevor man sie einer Kritik unterwirft (und eine solche überhaupt möglich ist), zuerst beschreiben muss, so wie sie sich geben. Nun, die Phänomene so beschreiben, wie sie sich geben, und dabei die Frage nach ihrer Wirkung vorerst in Klammern zu setzen, genau dies war und bleibt das Projekt und die Methode einer bestimmten Form der Philosophie, die erst nach der *metaphysica* und ihrer mächtigen zeitgenössischen Entwicklung aufkam – nämlich der Phänomenologie. Und mit ihr kamen auch neue Aufgaben und Fragen auf. Bis wohin kann die phänomenologische Heran-

gehensweise an die biblischen Texte und das, wovon sie Zeugnis geben, die christliche Theologie führen?¹ Wenn Gott, gemäß den biblischen Texten, es unternommen hat, sich sichtbar zu machen, so kann folglich kein Leser vermeiden, es dabei mit Phänomenen Gottes zu tun zu haben, also mit Phänomenen, die sich, wie alle anderen Phänomene auch, in aller Strenge beschreiben lassen müssen und können, d. h. gemäß der phänomenologischen Reduktion.

Sich der Selbstmanifestation Gottes entlang des Leitfadens der Phänomenalität dieser Manifestation anzunähern, oder kurz gesagt, sich auf die biblischen Sachverhalte einzulassen, dies bedeutet dennoch nicht, eine philosophische Voraussetzung (die *metaphysica*) durch eine andere (die Phänomenologie) zu ersetzen, um damit die Theologie zu begründen. Denn die Theologie kann kein anderes Fundament haben als die Manifestation Gottes selbst. Aber genau darum geht es, sie muss diese Manifestation als solche betrachten – als strikte *Phänomenalität*, aber ebenso auch als Phänomenalität *Gottes*. Dies allerdings impliziert, dass die Phänomenalität, sofern es sich um eine solche Gottes handelt, nicht einfach wieder – und *unverändert* – die Bedingungen der Manifestation, wie sie für die anderen Phänomene gelten, in Anschlag bringen kann, sondern sich vielmehr nach Maßgabe dieses Phänomens Gottes reformieren muss, also für *diesen* außergewöhnlichen Fall auch die Regeln und Verfahren der phänomenologischen Reduktion und Beschreibung neu formulieren muss. Entsprechend einer Wende, wie sie sich in der Geschichte der Theologie und ihren Bezügen zur Philosophie häufig gezeigt hat (angefangen von

¹ Vgl. Jean-Yves Lacoste, *La phénoménalité de Dieu* (Paris: Le Cerf 2008) und, wenn auch in einem anderen Sinne, unsere Skizze in „Qu’attend la théologie de la phénoménologie?“, in: N. Bauquet, X. d’Arodes de Peyriargue, P. Gilbert (éd.), „*Nous avons vu sa gloire*“. *Pour une phénoménologie du Credo*, Bruxelles: Lessius 2012 (siehe dazu auch die amerikanische Übersetzung: „On the foundation of the distinction between Theology and Philosophy“, in: Jeffrey McCurry [ed.], *Phenomenology and the Theological Turn*. The Twenty-Seventh Annual Symposium of the Simon Silvermann Phenomenological Center, Duquesne University, Pittsburgh 2012)

einer Neuformulierung des Aristotelismus durch Thomas von Aquin), drängt sich daher eine neue Gestalt der Phänomenologie auf, und dies aus strikt theologischen Gründen. Aber diese Quasi-Epistemologie der Phänomenalität Gottes widerspricht gleichwohl nicht der Phänomenologie in ihrem strengen und allgemeinen Sinne, sondern sie bringt darin vielmehr gewisse Möglichkeiten zur Entfaltung, die sich bereits in unserer Welt ausfindig machen lassen. In erster Linie die Gestalt der *gesättigten Phänomene*, die Verwandlung des *Ego* in den Status eines Zeugen und die Ersetzung der Verkündigung durch das Paradox. Die *Offenbarung* im strikten Sinne bringt folglich die Möglichkeiten der Offenbarung, die die Welt uns bereits einräumt, zu ihrer Erfüllung. Dasselbe gilt für die Verifikationen des Prinzips, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern sie emporhebt (*non tollit, sed sublevat*).

Unter diesen Bedingungen wird dann auch ein im eigentlichen Sinne *theologischer* (und nicht nur philosophischer) Begriff der *Offenbarung* denkbar, ein nicht nur negativer und polemischer, sondern ein positiver und im wahrsten Sinne des Wortes *exzes-siver*. Der hier vorgelegte Versuch zielt auf nichts anderes ab, auch wenn er, so wie es der Sache selbst entspricht, diesseits seiner eigenen Vollendung bleibt. Denn wenn „dando revelat et revelando dat“², dann ist jede Schau der *Offenbarung* abhängig von dem Maße, wie ihre Gabe empfangen wird. Und diese Gabe übersteigt per Definition unsere Fähigkeit, sie zu empfangen.

Auf Wunsch der Universität Regensburg findet sich im Anhang ein kurzer Vortrag zur Frage nach *unserer* Welt. Und dies hat durchaus seine Berechtigung: Denn auch hier impliziert das Phänomen „der Erde, die sich nicht bewegt“, tatsächlich, nämlich als Bedingung seiner Entfaltung, die Verstrickung desjenigen, der es empfängt, in das, was er empfängt. Er nimmt dabei nicht mehr die

² Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum/Predigten über das Hohe Lied*, 8. Predigt, II.5, in: ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Band 5, hrsg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck: Tyrolia 1994, S. 125.

bloße Rolle des unbeteiligten Beobachters gegenüber seinem Objekt ein, sondern muss sich, *nolens volens*, in dem Phänomen, das sich ihm ereignet, ins Spiel bringen, um dessen sichtbare Entfaltung zu ermöglichen.

Lods, Juli 2018

Jean-Luc Marion

I. Der Vorrang einer Frage

Die Welt eröffnet sich nicht zuerst wie ein Raum, sie dringt vor wie ein Fluss. Und ich tauche weder nach Belieben in sie ein, noch durchquere ich sie, wie es mir gefällt, denn sie hört nicht auf, über mich zu kommen, plötzlich vor mir aufzutauchen und mich beinahe in der Flut dessen, was mir erscheint, zu verschlingen. Meine Sinne nehmen also nicht so sehr und unaufhörlich, wie ein Mögliches, das sich ständig erneuert, Empfindungen auf – Töne und Bilder, Geschmäcke, Gerüche oder die Glattheit oder Rauheit der Oberfläche eines Hindernisses –, als vielmehr, direkt und unmittelbar, Dinge, die mir konkret-leibhaft entgegentreten. Denn all diese Erscheinungen, die aus einem unsichtbar gebliebenen Schatten hervortreten, konkretisieren, fixieren und konstituieren sich sofort oder fast sofort als Dinge – die Dinge der Welt –, die mein Leben bestimmen. Von einem solch kontinuierlichen Strom kann ich nicht sagen, ob er mich umgibt oder ob er durch mich hindurchfließt, ob er über mich hinweggleitet oder mich eher überschwemmt und mit sich reißt. Oder er tut dies gar alles zugleich, sodass ich meine Identität nur dadurch gewinne, dass ich versuche – ohne dass mir dies ein für alle Mal gelingen würde – ihn wahrzunehmen, um ihm standzuhalten.

Es stellt sich folglich eine Frage: Welche von all diesen Erscheinungen betrifft mich wirklich? Oder anders gefragt: Auf welcher Stufe geben sie sich mir ausreichend genug, um mir dadurch auch Zugang zu einer Realität zu verschaffen, anstatt sich wieder aufzulösen und von den nachfolgenden Erscheinungen überflutet zu werden? Oder noch anders gefragt: Welche dieser Erscheinungen sind für mich wirklich von Belang und gehen mich tatsächlich etwas an, weil sie um mich herum eine reale Welt aufbauen? Denn in der Tat sind all diese Erscheinungen unbestimmter Zahl nicht

gleichwertig: Man darf die Illusionen, Fantasievorstellungen und den bloßen Schein (so hoffe ich zumindest) nicht mit den Bildern, Darstellungen und Feststellungen verwechseln, die mir Objekte liefern und mir einen Zugang zu den Dingen verschaffen. Ich kann mit guten Gründen annehmen, dass ich die meiste Zeit Objekte wahrnehme, die sich für einen Augenblick verfestigt haben, und keineswegs nur bloße Erscheinungen von Objekten, also Dinge, die wirklich gegeben sind, und nicht nur Vorstellungen von abwesenden Dingen. Ich nenne diese Operation Erkenntnis(vermögen), oder genauer, das Unterscheidungsvermögen ihrer Stufen der Gewissheit; und diese spontane Unterscheidung genügt, um mich in der alltäglichen Erfahrung zurechtzufinden. Aber die tägliche Erfahrung in ihrer beruhigenden (wenn nicht gar mir Sicherheit verleihenden) Banalität erklärt mir ja im Grunde genommen nichts, weil ihre einzige Funktion darin besteht, mir zu erlauben, mit meiner näheren Umgebung, d.h. den Grenzen meiner täglichen Existenz umzugehen. Sie beschränkt sich darauf, unter all dem, was mir entgegentritt, eine Auswahl zu treffen, indem sie das Nützliche vom Nutzlosen, das Schädliche vom Vorteilhaften und das Zweckmäßige vom Unzweckmäßigen unterscheidet. Und um mich dabei noch effektiver zu leiten, erlaubt sie mir (und schreibt mir sogar vor), im Fluss des Möglichen all das zu *vergessen*, was mich nicht unmittelbar betrifft. Jeder einzelne meiner Tage endet meistens mit der Feststellung: „Heute ist nichts passiert“ – und damit meine ich, dass nichts Nennenswertes passiert ist, nichts, was eine Ausnahme von der Routine gewesen wäre, und dass, mit anderen Worten, alles, was passiert ist, nunmehr vorüber ist, nichts Neues oder Bemerkenswertes davon übrig bleibt, sodass es endgültig meiner Erfahrung der Welt und meiner selbst hinzugefügt werden kann. Damit erlaubt mir der vermeintlich normale Verlauf der Erfahrung, den größten Teil von ihr – glücklicherweise – zu *vergessen*. Die Folge davon ist, dass ich bei all dem, was erscheint, fast nichts von dem weiß, was mich im Innersten bestimmt – ja, ich *will* davon gar nichts wissen. So nimmt das Erscheinen seinen Lauf, in dem der Großteil der möglichen Erfahrung vorübergeht, ohne eine Spur zu hinterlassen, und in

dem das, was vorübergeht, eben auch dahinscheidet. Und vielleicht ist das ja auch besser so.

Im Lauf der Welt, die mich unaufhörlich umschließt und in der alles, was erscheint, auf mich eindringt, gelingt es der alltäglichen Zweckmäßigkeit dennoch nicht, mich alles ausnahmslos vergessen zu lassen, und sie soll es auch nicht. Es bleibt immer – mehr oder weniger aufgedeckt und mehr oder weniger dem Bewusstsein zugänglich – *das, was ich niemals vergessen werde*, selbst wenn ich mich, sofern ich es nicht mehr sehen oder wiedersehen möchte, darum bemühe, es aus meinem Gedächtnis zu streichen. In diesem Fall handelt es sich nicht mehr um die bloße Vorstellung einer Sache, das Bild eines Objekts oder auch nur um die Fantasievorstellung einer Einbildung; und auch geht es hier nicht um Informationen, seien sie präzise oder nicht, über das, was sich meinem Blick unmittelbar darbietet oder was ich aus einem gewissen Abstand in Augenschein nehme und wovon ich der objektive, d.h. der unvoreingenommene und neutrale Beobachter bleibe oder gerne bleiben würde. In diesem Fall betrifft vielmehr das, was erscheint, nicht mehr das, was ich nicht bin, sondern es handelt sich dabei im Gegenteil um besondere Erscheinungen, die mich selbst affizieren, und zwar direkt mich selbst als Person, also um Erscheinungen, deren Wirkungen ich mich nicht entziehen kann und deren Wunden in meiner Erinnerung niemals vernarben. „Alles bläht sich vor mir auf, alles stürmt auf mich ein, alles führt mich in Versuchung“¹ – und genau dies bestimmt hier das Kriterium dafür, zwischen denjenigen Erscheinungen zu unterscheiden, die *mir* bleiben, und denjenigen, die vorübergehen. Es kommt dabei nicht mehr nur auf die Quantität der Realität einer Sache (*res*), die erscheint, an, sondern es hängt vor allem und zuerst von der Wucht der Wirkung ab, die eine Erscheinung (egal, ob sie echt oder möglicherweise nur illusorisch ist) auf mich (auf mein Bewusstsein – egal, ob als klares oder nicht) ausübt, vom Grad der Intensität, mit der mich der Effekt eines solchen Erscheinens affiziert. Es geht um

¹ Jean de Sponde, „Sonnet“, in: „Pléiade“, éd. Albert-Marie Schmidt, *Poètes du XVIIe siècle*, Paris: Gallimard 1953, p. 898.

die Stärke, den Effekt und den Affekt des Eindrucks, den ein Phänomen bei mir hinterlässt und der ausschlaggebend dafür ist, dass er niemals mehr in Vergessenheit gerät – und der mich dann und vor allem nicht mehr in dem Zustand zurücklässt, der vorherrschte, bevor er aufgetreten ist. Diese Art von Phänomen manifestiert sich in erster Linie dadurch, dass sie dessen Phänomenalität bei demjenigen geltend macht, der es empfängt und es sieht. Sie beschränkt sich folglich nicht auf die neutrale Darstellung eines anderen oder eines Dritten (der Sache oder des Objekts), ja, sie löst sich zuweilen völlig davon ab – wie der Blitz, der sich manifestiert, indem er mich blendet, ohne dennoch irgendetwas (*nichts*) zu zeigen. Diese Art von Phänomen zeichnet sich also nicht so sehr durch *das* aus, was sie zur Erscheinung bringt (und auch nicht durch die Wahrheit, die sie damit hervorruft), als vielmehr durch *denjenigen*, an den sie sich richtet, den sie affiziert und verwandelt. Nennen wir sie daher, in einer vorläufigen Skizze, eine *Offenbarung*.

Eine Offenbarung definiert sich als ein Phänomen, das sich nicht vergisst, wie eine Gegenwart, die nicht vorübergeht, weil es denjenigen affiziert und verwandelt, der es sieht, wahrnimmt und empfängt. Nun, an solchen Offenbarungen herrscht kein Mangel und jeder kann sie haben, sei es in einer sinnlichen oder ästhetischen Erfahrung, sei in einer intellektuellen oder religiösen Erfahrung oder sei es in einer Erfahrung auf dem Gebiet der Theorie oder der Moral etc. – Beschreiben wir zunächst einen Fall, der auf den ersten Blick ganz trivial erscheint, allgemein bekannt ist und nichts Außergewöhnliches an sich hat: das Treiben eines bestimmten Sports, zum Beispiel Skifahren. Was das Erlernen des Kurvenfahrens durch unterschiedliche Belastung der Skier, durch Gewichtsverlagerung und entsprechendes Gleiten etc. betrifft, so kann der Anfänger all diese Bewegungen ganz genau erklären, er sieht sie auch detailliert in einem Handbuch für das perfekte Skifahren beschrieben und durch den Skilehrer vom nationalen Verband der französischen Skischulen (ESF) in Vollendung ausgeführt. Aber sobald er selbst versucht, diese Bewegungen auszuführen, versteift er sich doch meistens darauf, das zu tun, was er

nicht tun sollte: Ständig belastet er krampfhaft den Bergski, bleibt auf den Kanten stehen und weigert sich, den Schwung hangabwärts zu nehmen. Und wenn er sich dann schließlich dazu überwindet, verliert er jede Kontrolle über seine Geschwindigkeit, eben weil er auf den Kanten stehen bleibt. Folglich fällt er hin, und manchmal fällt er auch freiwillig hin aus Angst, weiter unten und mit noch größerer Geschwindigkeit zu stürzen. Dieses Scheitern infolge mangelnder Koordination der Bewegungsabläufe kann sich noch viele Male wiederholen, trotz der Litanei an guten Ratschlägen und Demonstrationen („Schau genau, wie ich das mache!“, „Das ist doch ganz einfach!“); es kann sich längere Zeit hinziehen, bis es zu einem Dauerzustand wird, ja bis es mir zu einer Gewohnheit wird und mich möglicherweise entmutigt, jemals wieder Ski zu fahren. Doch diese ausweglose Lage kann sich dann auch ganz plötzlich und ohne dass ich mir es erklären kann und ohne dass ich es hätte vorhersehen oder gar wirklich gewollt haben könnte, auflösen wie eine Wolke: Mit einem Schlag, ohne zu wissen wie und warum, führe ich die Bewegung, die für mich bislang unmöglich und unerreichbar war, in Vollendung aus. Ich werde locker, ich drehe mich, ich gleite, und siehe da, ich habe eine Kurve gezogen, ich bin nicht gefallen, ich kontrolliere meine Fahrt und der Hang wird zu meinem Verbündeten. Kurz gesagt: Zum ersten Mal und von nun an für immer kann ich Ski fahren. Diese Bewegung, die ich bis dahin nicht hinbekommen habe und die mir ein Geheimnis blieb, erschließt sich mir mit einem Schlag und entfaltet sich wie von selbst. Von daher auch ihr erster Effekt: Sie *offenbart sich selbst*, wird zugänglich, einfach, evident, offensichtlich.

Aber das Ereignis, dass die sportliche Bewegung *sich* offenbart, hat noch andere Konsequenzen. – Auf einer zweiten Ebene eröffnet es mir ein neues Übungsfeld, indem es mir den mit Skiern befahrbaren Raum zugänglich macht, oder genauer gesagt: den Raum des Skifahrens, d. h., indem es einen für mich bis dahin unzugänglichen Raum – zumindest zu Fuß unzugänglich (weil verschneit, vereist, rutschig, voller Gletscherspalten) – in eine offene Piste verwandelt, die befahrbar ist und sogar dazu einlädt, dass man sie in alle Richtungen kreuzt, und damit ein feindseliges und unbekann-

tes Gelände zu einem möglichen Raum oder eher noch einer räumlichen Möglichkeit aufspannt. So offenbart mir die Bewegung des Skifahrens, indem sie sich mir offenbart, ihren Raum, oder vielmehr, sie offenbart mir einen neuen Raum, der mir bislang versperrt war und mich ausgeschlossen hatte, als den von nun an möglicherweise meinigen. Indem sich die sportliche Bewegung offenbart, *offenbart sie mir eine andere Welt*. Da mir diese Welt zugleich zu einer neuen Umgebung wird, öffnet sie mich in der Folge tatsächlich auch mir selbst, denn sie weitet meinen Horizont so weit, dass ich künftig alle Pisten fahren kann und mich sogar über die Pisten hinauswagen kann. – Und schließlich, da die sportliche Bewegung von nun an *offenbart* ist und *mir eine Welt offenbart*, *offenbart sie mich mir selbst*. Derjenige, der ich werde – nicht mehr ein in seinem Aktionsradius begrenzter Fußgänger, sondern ein passabler Skifahrer in einem weiten Raum –, verdankt sich nicht mir selbst, sondern dieser Bewegung, die, indem sie sich als zugänglich offenbart hat, mich mir selbst offenbart hat, weil sie mir Zugang zu einem anderen *Ich selbst* verschafft hat, das ich nicht kannte und das ich ihr verdanke. Derjenige, der ich geworden bin, rührt also nicht in erster Linie von mir selbst her, sondern von der Offenbarung der Bewegung, deren Beobachter (allerdings engagierter), Mitwirkender (fast unfreiwilliger) und Nutznießer (ungläubiger und überraschter) ich gewissermaßen bleibe. Derjenige, der ich von nun an bin und der mehr ich ist als ich selbst, geht nicht mehr aus mir hervor: Er wurde mir durch die Offenbarung der anfänglichen Bewegung offenbart. Ich verdanke mich dem, was sich mir offenbart hat und was mich folglich mir selbst offenbart hat. Und ebenso offenbart mich diese Offenbarung der Bewegung, die mich mir selbst offenbart, auch den anderen. Denn die Offenbarung der Bewegung, die mich zum Beispiel das Skifahren lehrte, hat mich nicht nur zu einem Skifahrer werden lassen, sondern sie hat mich auch in die Gemeinschaft der Skifahrer eingeführt, d. h. in die Gemeinschaft derjenigen, für die sich der natürliche Raum über das feste Land, die Städte, die Ebenen und die Täler hinaus erstreckt, bis in die Berge (zumindest einen Teil der Berge, denn dieselbe Verwandlung würde sich auch und noch da-

rüber hinaus vollziehen, wenn ich einen Zugang zu den Bewegungen des Kletterns und Bergsteigens hätte). Ich wechsele also nicht nur den zugänglichen Raum, ich trete auch einer anderen Gemeinschaft bei, werde Teil einer anderen Art zu leben und zu wohnen (das Chalet, die Station, die Schutzhütte). Ich tauche in einer anderen Gemeinschaft auf, in der mich die anderen als eines ihrer neuen, aktiven Mitglieder registrieren. Und die es zuweilen sogar mit einem Lied bei sich aufnehmen: „Er ist einer von uns, *he is an englishman!*“ Oder anders ausgedrückt: *Ich offenbare mich den anderen Partnern in einem anderen Gesellschaftsspiel.*

Diese drei Momente der Offenbarung lassen sich in fast ähnlicher Form auch in zahlreichen anderen Bereichen wiederfinden: Dem Schauspieler und Künstler, dem Lehrenden und dem Betenden ist, unter anderen, diese Aneinanderreihung von (Er-)Öffnungen bestens vertraut und sie erkennen sich darin vollkommen wieder. In all diesen Fällen bleibt das, was sich offenbart, niemals in sich selbst verschlossen, noch ist es auf denjenigen beschränkt, dem es zugutekommt, sondern es verbreitet sich durch sich selbst – *diffusivum sui*. Der offensichtlichste Fall bleibt dennoch derjenige des erotischen Phänomens. Zwischen einem Bewusstsein, das von einem Anderen, wer es auch sein mag, nicht erotisch affiziert ist, und einem Bewusstsein, das sich als erotisch entdeckt, oder anders gesagt, zwischen einem neutralen *Ego* und einem Liebenden bringt die erotische Reduktion mindestens eine dreifache Offenbarung hervor. Zunächst *offenbart sich* die erotische Reduktion darin, dass sie eine absolut neue Zeit stiftet. Neu deshalb, weil sie hier nicht mehr von der Gegenwart abhängig ist, oder genauer, von der Gegenwart, wie sie *mein* zeitliches Bewusstsein auffasst, einer Gegenwart, die definiert ist als der Augenblick, während dem mein Bewusstsein (durch Protention und Retention) eine Gegenwart als ein Atom der Dauer festhält, das natürlich dennoch dazu bestimmt ist, sich aufzulösen. Von nun an definiert sich die erotische Gegenwart dadurch, wie sie sich ereignet – nämlich ausgehend von der Gegenwart eines anderen Bewusstseins, des geliebten Bewusstseins, und in diesem geliebten Bewusstsein. Nichts gelangt zur Gegenwart außer durch den Bezug auf das, was das ge-

liebte Bewusstsein in seiner *ihm eigenen* Gegenwart erwartet, enthält und zurückbehält. Daher kann der Liebende, der einen ganzen Tag verbringt, ohne etwas von dem Bewusstsein zu wissen, das er liebt, d. h. ohne zu wissen, was *allein diesem* gegenwärtig war, ganz zu Recht behaupten, dass in diesem Zeitraum „sich nichts ereignet hat“, „nichts geschehen ist“. Selbstverständlich hat die Welt um den Liebenden herum nicht aufgehört sich zu drehen, die Leute um ihn herum haben nicht aufgehört in hektischer Bewegung zu sein, die Menschen aus seinem engsten Umfeld haben wie immer getratscht und die Dinge sind wie gewohnt unablässig geschehen. Aber das alles geschieht, genau genommen, nur in der ihm eigenen Gegenwart, der des Liebenden. Dieser Liebende jedoch, und er allein und im Gegensatz zu all dem, was ihn umgibt, lebt nun aber gerade nicht in der ihm eigenen Gegenwart, sondern allein in der Präsenz der Gegenwart, die sich im geliebten Bewusstsein ereignet und sich dort vollzieht. Und umgekehrt findet sich all das, was der Liebende darüber erfährt, was im geliebten Bewusstsein gegenwärtig gewesen ist (er selbst, die unbedeutenden Vorkommnisse im Leben des Geliebten, ja die Gesamtheit der ganzen Welt, wie sie ausgehend von der Gegenwart des Geliebten gesehen wird, der von nun an das Zentrum der Zeit und die alleinige konstitutive Instanz der Gegenwart ist), also all das, was dem geliebten Bewusstsein gegenwärtig ist und nur auf diese Weise gegenwärtig ist, aufgesammelt und bewahrt durch die einzig mögliche erotische Gegenwart, nämlich die des Anderen und nicht die des *Ego*. Die erotische Reduktion *offenbart dem Liebenden eine andere Gegenwart*, die ihm gegenwärtiger ist als die eigene, weil sie vom geliebten Bewusstsein herkommt und *darin verbleibt*. Und diese *Zeit vergeht nicht*, zumindest so lange nicht, wie die erotische Reduktion vollzogen wird.

Dann, zweitens, *offenbart mir* die erotische Reduktion auch *einen anderen Raum*. Und dieser Raum ist tatsächlich anders, weil er auf andere Weise zentriert ist, denn als Liebender, der ich bin, bildet mein *Ego* darin nicht mehr das Zentrum, weil es von nun an ja durch das geliebte *Ego* bestimmt ist. Wenn ich mich daraus entferne, bin ich nicht mehr *hier*, sondern *dort*. Selbstverständlich